N12<522846458 021
ubTÜBINGEN
WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 Z 65/1734

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

April 1965

P. K. KURZ	Literatur und Naturwissenschaft
A. HÄUSSLING	Ursprünge der Privatmesse
L. VOLK	Kirche und Nationalsozialismus
A. LOEBMANN	Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?
F. zu LÖWENSTEIN	Vermögenspolitik
F. HILLIG	Umkämpfte Liturgiereform in Frankreich

176. Band
90. Jahrgang 1964/65
7. Heft

Gh 2449

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

INHALT

Paul Konrad Kurz SJ	Literatur und Naturwissenschaft	1
Angelus Häußling OSB	Ursprünge der Privatmesse	21
Ludwig Volk SJ	Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthprosa	29
Antonio Loebmann SJ	Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?	42
Felix zu Löwenstein SJ	Um eine bessere Vermögenspolitik	52

ZEITBERICHT

	Die Einheit der arabischen Staaten	64
	Die arabische Bevölkerung Israels	65

UMSCHAU

Joseph Listl SJ	Oswald v. Nell-Breuning zum 75. Geburtstag	65
Franz Hillig SJ	Wirbel um die Liturgiereform in Frankreich	69

BESPRECHUNGEN

	Theologie	73
	Literatur	73
	Kunst	75
	Ärztliche Ethik	77
	Pädagogik	77

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Angelus Häußling, 5471 Maria Laach über Andernach – Ludwig Volk, 8 München 22, Kaulbachstraße 31 a – Antonio Loebmann, C. Postal 358, Porto Alegre/Brasilien – Felix zu Löwenstein, 68 Mannheim, Werderstraße 52 – Joseph Listl, 53 Bonn, Lennéstraße 5

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig SJ, Hans Wulf SJ, 8 München 22, Veterinärstraße 5 (Telefon 36 18 12 und 33 43 88). Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München – Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 3,20; vierteljährlich DM 9,60, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,60. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 9,90. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestellnummer 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

176. BAND

1965

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig SJ, Hans Wulf SJ, 8 München 22, Veterinärstraße 5 (Telefon 36 18 12 und 34 62 88). Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München – Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 3,20; vierteljährlich DM 9,60, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,60. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 9,90. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestellnummer 000 22

INHALT DES 176. BANDES

AUHOFER, Herbert: *Ökumenismus und Presse* 170
BEA, Kard. Augustinus: *Eucharistie und die Einheit der Christen* 401
– *Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan* 641
BECKER, Walter: *Hunde-Jahre des deutschen Films?** 310
– *Sittliche Grundsätze im Jugendschutz* 443
– *Väterliche Erziehung* 373
BEINERT, Wolfgang: *Das Konzil und die Laien* 561
BINKOWSKI, Johannes: *Das Ende des großen Trecks* 536
BLEISTEIN, Roman: *Die Werte der heutigen Jugend* 681
BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen* 200
BRÜNING, Maria: *Priestertum der Frau?** 549
BRUNNER, August: *Die entsakralisierte Arbeit* 105
– *Der Fortschrittsglaube* 241
– *Der zersetzende Intellekt* 570
BÜCHEL, Wolfgang: *Zur Struktur der Materie* 343
CALVEZ, Jean-Yves: *Möglichkeiten der Freiheit in der Gesellschaft von morgen* . . . 669
ERLINGHAGEN, Karl: *Wirtschaft und Wirtschaften im Gymnasium** 385
– *Zur Bildungssituation der Katholiken in Baden-Württemberg** 631
ÉSPIAU de la Maëstre, André: *Der claudelsche „Raum"** 629
– *François Mauriac* 499
– *Jean Paul Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus* 161
GÖTZE, Willibald: *20 Jahre Musica viva** 388
– *Ernest Ansermet zu Grundproblemen der Musik** 718
HÄUSSLING, Angelus: *Ursprünge der Privatmesse* 21
HILLIG, Franz-SCHIERI, Franz: *Das allgemeine Evangelische Gebetbuch** 465
– *Wirbel um die Liturgiereform in Frankreich** 69
HORNEF, Josef: *Das Diakonat in der Ökumene* 697
KIRSCHBAUM, Engelbert: *Das Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela* . . 352
KLENK, G. Friedrich: *Das schlechte Gewissen des Westens* 97
KÖSTER, Wilhelm: *Schlüssel Augustinus* 363
KRAUSS, Heinrich: *Entwicklungshilfe und Außenpolitik* 117
KUHN, Helmut: *Fedor Stepun** 148
KUHN, Wolfgang: *Zum Menschenbild der Biologie* 274
KURZ, Paul Konrad: *Deutsche Psalmen für die deutsche Liturgie* 514
– *Gestaltwandel des modernen Romans* 253
– *Literatur und Naturwissenschaft* 1
– *„Zwei Ansichten". Uwe Johnsons neuer Roman** 625
LECHNER, Kilian: *Gesellschaft und Gymnasium* 413
LISTL, Joseph: *Oswald v. Nell-Breuning zum 75. Geburtstag** 65

Loebmann, Antonio: *Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?* 42
Löwenstein, Felix zu: *Um eine bessere Vermögenspolitik* 52
Metsch, Gerhard: *Harald Dohrn** 231
Metz, Johann Baptist: *Das religiöse Buch** 713
Nave, Pnina: *Begegnungen mit Martin Buber** 460
Nell-Breuning, Oswald von: *Armutsidee und Entwicklungshilfe* 331
– *Sozialethische Fragen zum Bodeneigentum* 489
Overhage, Paul: *Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung* 605
Rahner, Karl: *Der Christ in seiner Umwelt* 481
– *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft* 321
– *Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche* . 191
Reinermann, Wilhelm: *Sozialer Fortschritt und selbständiger Mittelstand* 179
Roth, Paul: *Die Funktion der Presse in der Sowjetunion* 296
Schade, Herbert: *Kirchenbau für morgen?** 307
Simmel, Oskar: *Die Humanistische Union* 434
Splett, Jörg: *Wahrheit und Gewißheit* 659
Steinki, Paul: *Die Schulausbildung der Kinder katholischer Familien in der Bundesrepublik* 128
Stoeckle, Bernhard: *Internatserziehung heute* 212
Tröger, Walter: *Die Bedeutung Friedrich Wilhelm Foersters für die Pädagogik der Gegenwart* 579
Volk, Ludwig: *Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthprosa* 29
Willam, Franz Michel: *Sprache im Dienst der Liturgie** 149
Wulf, Hans: *Gespräch zwischen Christen und Marxisten** 228
– *Grundsätzliches zu einer Staatsnotstandsgesetzgebung** 463
– *Handeln aus dem Glauben* 595
– *Kirchen im Dialog* 81
Zölch, Franz Theodor: *Die Äußere Mongolei* 285

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE UND KONZIL

Augustinus Kard. Bea: *Eucharistie und die Einheit der Christen* 401
– *Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan* 641
Wolfgang Beinert: *Das Konzil und die Laien* 561
Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen* . . 200
Maria Brüning: *Priestertum der Frau?** 549
Josef Hornef: *Das Diakonat in der Ökumene* 697
Hans Wulf: *Kirchen im Dialog* 81

II. LITURGIE

Angelus Häussling: *Ursprünge der Privatmesse* 21
Franz Hillig: *Wirbel um die Liturgiereform in Frankreich** 69
Franz Hillig-Franz Schieri: *Das Allgemeine Evangelische Gebetbuch** . . . 465
Paul Konrad Kurz: *Deutsche Psalmen für die deutsche Liturgie* 514
Franz Michel Willam: *Sprache im Dienst der Liturgie** 149

III. DER CHRIST IN DER GESELLSCHAFT

August Brunner: *Die entsakralisierte Arbeit* 105
– *Der Fortschrittsglaube* 241
– Der zersetzende Intellekt 570
Karl Rahner: *Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche* 191
– *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft* 321
– *Der Christ in seiner Umwelt* 481
Oskar Simmel: *Die Humanistische Union* 434
Hans Wulf: *Gespräch zwischen Christen und Marxisten** 228
– *Handeln aus dem Glauben* 595

IV. PHILOSOPHIE

André Espiau de la Maestre: *Jean Paul Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus* 161
Wilhelm Köster: *Schlüssel Augustinus* 363
Jörg Splett: *Wahrheit und Gewißheit* 659

V. STAAT UND GESELLSCHAFT

Jean-Yves Calvez: *Möglichkeiten der Freiheit in der Gesellschaft von morgen* . 669
Felix zu Löwenstein: *Um eine bessere Vermögenspolitik* 52
Oswald von Nell-Breuning: *Sozialethische Fragen zum Bodeneigentum* . . 489
Wilhelm Reinermann: *Sozialer Fortschritt und selbständiger Mittelstand* . . 179
Hans Wulf: *Grundsätzliches zu einer Staatsnotstandsgesetzgebung** 463

VI. PRESSE

Herbert Auhofer: *Ökumenismus und Presse* 170
Paul Roth: *Die Funktion der Presse in der Sowjetunion* 296

VII. FREMDE LÄNDER

Johannes Binkowski: *Das Ende des großen Trecks* 536
Antonio Loebmann: *Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?* 42
Franz Theodor Zölch: *Die Äußere Mongolei* 285

VIII. ENTWICKLUNGSHILFE

Heinrich Krauss: *Entwicklungshilfe und Außenpolitik* 117
Oswald von Nell-Breuning: *Armutsidee und Entwicklungshilfe* 331

IX. GESCHICHTE

G. Friedrich Klenk: *Das schlechte Gewissen des Westens* 97
Ludwig Volk: *Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthprosa* 29

X. BIOGRAPHIEN

Helmut Kuhn: *Fedor Stepun** 148
Joseph Listl: *Oswald v. Nell-Breuning zum 75. Geburtstag** 65
Gerhard Metsch: *Harald Dohrn** 231
Pnina Nave: *Begegnungen mit Martin Buber** 460

XI. PÄDAGOGIK

Walter Becker: *Väterliche Erziehung* 373
– *Sittliche Grundsätze im Jugendschutz* 443
Roman Bleistein: *Die Werte der heutigen Jugend* 681

Karl Erlinghagen: *Wirtschaft und Wirtschaften im Gymnasium** 385
– *Zur Bildungssituation der Katholiken in Baden-Württemberg** 631
Kilian Lechner: *Gesellschaft und Gymnasium* 413
Paul Steinki: *Die Schulausbildung der Kinder katholischer Familien in der Bundesrepublik* 128
Bernhard Stoeckle: *Internatserziehung heute* 212
Walter Tröger: *Die Bedeutung Friedrich Wilhelm Foersters für die Pädagogik der Gegenwart* 579

XII. ARCHÄOLOGIE UND KUNST

Engelbert Kirschbaum: *Das Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela* 352
Herbert Schade: *Kirchenbau für morgen?** 307

XIII. LITERATUR

André Espiau de la Maestre: *François Mauriac* 499
– *Der claudelsche „Raum"** 629
Paul Konrad Kurz: *Literatur und Naturwissenschaft* 1
– *Gestaltwandel des modernen Romans* 253
– *„Zwei Ansichten". Uwe Johnsons neuer Roman** 625
Johann Baptist Metz: *Das religiöse Buch** 713

XIV. MUSIK

Willibald Götze: *20 Jahre Musica viva** 388
– *Ernest Ansermet zu Grundproblemen der Musik** 718

XV. FILM

Walter Becker: *Hunde-Jahre des deutschen Films?** 310

XVI. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel: *Zur Struktur der Materie* 343
Wolfgang Kuhn: *Zum Menschenbild der Biologie* 274
Paul Overhage: *Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung* 605

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Aus dem Leben der Kirche: Die Lage der Kirche in der Slowakei 145 – Katechetische Studienwoche in Afrika 223 – Kirchliche Nachrichten aus Böhmen 224 – Die katholische Kirche in Litauen 227 – Lage der Kirche in Ungarn 455 – Franzosen in großer Mehrzahl für die Messe in der Landessprache 458 – Liturgie auf Englisch 547 – Fragen der Priesterausbildung 548.

Ökumene: Hundert Jahre Heilsarmee 616.

Bildung: Ausstellung des Vatikanischen Archivs 225 – Siebenter Internationaler Kongreß für christliche Archäologie 617 – Zwölfter Internationaler Historiker-Kongreß 618 – Aus der Welt der Bücher 624.

Polen: Der katholische Klerus in Polen 457 – Polen, 20 Jahre nach dem Krieg 623 – Zum deutsch-polnischen Verhältnis 712.

Fremde Länder: Die Einheit der arabischen Staaten 64 – Die arabische Bevölkerung Israels 65 – Städte- und Raumplanung in England 146 – Die Ausgaben des Durchschnittsfranzosen 459 – Massenmedien in der Sowjetunion 459 – Der Buddhismus in Vietnam 548 – USA und Mittelamerika 619 – Das Wasser, Chinas Lebensader 621.

Entwicklungshilfe: Entwicklungshilfe 623.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Ärztliche Ethik 77
Biographien 474
Frau 557
Frömmigkeit 394
Geistesgeschichte 156
Geschichte 555
Gesellschaftslehre 235, 477
Kirchengeschichte 313, 634
Konzil 313, 393
Kunst 75, 318
Länderkunde 236
Literatur 73, 315, 559
Naturwissenschaft 640
Pädagogik 77, 635
Philosophie 233, 473
Politik und Gesellschaft 158, 233, 396
Religionsgeschichte 633
Romane und Erzählungen 398
Theologie 73, 153, 553
Wirtschaft und Recht 638
Zeitgeschichte 239

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

ACHMINOW, Hermann F.: *Die Totengräber des Kommunismus.* Eine Soziologie der bolschewistischen Revolution 397

ACQUAVIVA, Sabino S.: *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft* 157

ADOLF-ALTENBERG, Gertrud: *La Personalita e l'Opera di Reinhold Schneider* 317

ALBRECHT, Dieter: *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung* 315

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch 465

AMÉRY, Jean: *Geburt der Gegenwart.* Gestalten und Gestaltungen der westlichen Zivilisation seit Kriegsende 557

ANSERMET, Ernest: *Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein* 718

APPEL, Nikolaus: *Kanon und Kirche* 553

AVI-YONAH, Michael-KRAELING, Emil G:. *Die Bibel in ihrer Welt* 154

BECK, Magnus M.: *Die Ewigkeit hat schon begonnen* 155

BEER, Ulrich: *Familien- und Jugendsoziologie* 637

BENZ, Ernst: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung.* Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution 247

BERGER, Bruno: *Der Essay.* Form und Geschichte 316

BLONDEL, Maurice: *Die Aktion (1893)* 234

– *Tagebuch vor Gott 1883–1894* 233

BÖCKLE, Franz: *Gesetz und Gewissen* 159

BOKELMANN, Hans: *Die ökonomisch-sozialethische Bildung* 386

– *Die ökonomisch-sozialethische Bildung* 477

BOROS, Ladislaus: *Der anwesende Gott.* Wege zu einer existentiellen Begegnung 153

Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. 1: Advent bis Dreifaltigkeitssonntag 467

– Bd. 2: Dreifaltigkeitssonntag bis Advent 467

Martin Buber. Hrsg. von Paul Arthur SCHIPP und Maurice FRIEDMAN 517

BUBER, Martin: *Begegnung.* Autobiographische Fragmente 460

– *Logos.* Zwei Reden 460

– *Die Schriftwerke* 517

BÜCHEL, Wolfgang: *Philosophische Probleme der Physik* 343, 640

BÜCHNER, Franz: *Von der Größe und Gefährdung der modernen Medizin* 77

CALVELLI-ADORNO, Franz: *Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen* 467

COLLIER, Richard: *Der General Gottes William Booth* 616

CONGAR, Yves M. J.: *Die Tradition und die Traditionen.* Bd. 1 554

CONNELLY, Marc: *Die grünen Weiden.* Das Bibelspiel von New Orleans 400

CRUCHON, Georges: *Initiation à la Psychologie Dynamique.* La personne et son entourage 474

DAHM, Chrysostomus: *Die Kirche im Osten.* Macht und Pracht der Patriarchen. Bd. 1: Die griechisch-orthodoxe Kirche 635

Deutsches Brevier. Vollständige Übersetzung des Stundengebetes der römischen Kirche 518

Dogmatische Konstitution über die Kirche. Authentischer lateinischer Text 313

DOMARUS, Max: *Hitler.* Reden und Proklamationen 1932–1945 240

DORN, Luitpold A. - DENZLER, Georg: *Tagebuch des Konzils.* Die Arbeit der dritten Session 393

DUNNE, George H.: *Das große Exempel.* Die Chinamission der Jesuiten 634

EGNER, Erich: *Entwicklungsphasen der Hauswirtschaft* 638

ERLINGHAGEN, Karl: *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland* 79

– *Die Schule in der pluralistischen Gesellschaft.* Kleines Kapitel zur Schulreform 636

ESTANG, Luc: *Die Stunde des Uhrmachers.* Roman 398

Das europäische Erbe in der heutigen Welt 556

FLÜGEL, Heinz: *Herausforderung durch das Wort* 73

FÖRDERER, Walter: *Kirchenbau von heute für morgen?* Fragen heutiger Architektur und Kunst 307

FOERSTER, Friedrich Wilhelm: *Deutsche Geschichte und politische Ethik* 595

– *Schuld und Sühne.* Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge 587

GEISELMANN, Josef Rupert: *Die Katholische Tübinger Schule* 554

GIELEN, Charles: *Nächstenliebe auf neuen Wegen* 73

GIUGLARIS, Marcel: *Sibirien ist nicht mehr Sibirien.* Wo Rußland und China sich begegnen 238

GÖSSMANN, Elisabeth: *Das Bild der Frau heute* 558

GÖSSMANN, Wilhelm: *Sakrale Sprache* 467

GRANDT, Herta: *Eine Handvoll Erbarmen.* Roman 77

GREEN, Julien: *Aufbruch vor Tag* 398

GRIMAULT, Marguerite: *La mélancolie de Kierkegaard* 158

GUARDINI, Romano: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament* 517

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes 518

Die Heilsbotschaft nach Markus 517

HEINZELMANN, Gertrud (Hrsg.): *Wir schweigen nicht länger* 549

HENZE, Anton: *Das christliche Thema in der modernen Malerei* 319

HERDER-DORNEICH, Philipp: *Zur Theorie der sozialen Steuerung* 479

HERMANNS, Matthias: *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens* 633

HOEFNAGELS, Harry: *Kirche in veränderter Welt* 480

Homo Viator III. Moderne christliche Erzählungen 399

HUS, Alain: *Die Religionen Griechenlands und Roms* 633

HUXLEY, Aldous: *Literatur und Wissenschaft* 1

JAEGER, Lorenz: *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus".* Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung 313

JOHNSON, Uwe: *Zwei Ansichten* 625

JÜNGER, Ernst: *Werke.* Bd. 10: Erzählende Schriften II. Heliopolis 74

KAMLAH, Wilhelm: *Platons Selbstkritik im Sophistes* 473

KASCH, Wilhelm F.: *Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegenwart* 158

Katholisches Soziallexikon 478

KIENECKER, Friedrich: *Erziehung zur Nachfolge* 157

KNOLL, Joachim H.: *Pädagogische Elitebildung* 78

KOCH, Alois: *Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie* 637

KOCH, Erwin Erasmus: *Rotchina ist anders* 238

KÖHLER, Heinrich: *Lebenserinnerungen des Politikers und Staatsmannes 1878–1949* 476

Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie" 307

KRÄMER-BADONI, Rudolf: *Ignatius von Loyola, oder Die größere Ehre Gottes* 474

KUDERA, Lucian: *Führen zur Wirklichkeit.* Prolegomena einer politischen Bildung 160

KÜPPER, Heinz: *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache* 318

KÜPPERS, Waltraut: *Mädchentagebücher der Nachkriegszeit* 637

Lateinamerika. Eine Analyse seiner gegenwärtigen Probleme 236

Das Leben des Protopopen Avvakum von ihm selbst niedergeschrieben 475

LEICHTER, Otto: *Weltmacht im Hintergrund.* Hat die UNO eine Zukunft? 240

LENGSFELD, Peter: *Adam und Christus.* Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth 553

LEWY, Guenter: *The Catholic Church and Nazi Germany* 29

LIEDE, Alfred: *Dichtung als Spiel* 559

LION, Ferdinand: *Romantik als deutsches Schicksal* 74

LOHFINK, Norbert: *Das Siegeslied am Schilfmeer* 395

LÜBBE, Hermann: *Politische Philosophie in Deutschland* 396

MADAULE, Jacques: *Das Drama von Albi.* Der Kreuzzug gegen die Albigenser und das Schicksal Frankreichs 634

Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir 155

MARX, Ingeborg: *Frauenarbeit in der Zeitenwende* 557

MASON, Eudo C.: *Exzentrische Bahnen* 315

MATURI, Giacomo: *Arbeitsplatz: Deutschland* 397

MAURIAC, François: *Das Geheimnis Frontenac.* Roman 504

– *Leben Jesu* 511

– *Der Menschensohn* 511

– *Die Tat der Thérèse Desqueyroux.* Roman 500

MAUTZ, Kurt: *Mythologie und Gesellschaft im Expressionismus* 316

MESSERER, Wilhelm: *Romanische Plastik in Frankreich* 76

Die moderne Familie. Arbeitsmappe der Kath. Müttervereine und der Kath. Arbeiter- und Angestelltenbewegung der Schweiz 236

MOLINARI, Paolo: *Die Heiligen und ihre Verehrung* 475

MORITZ, Hans: *Die Familie – Fundament des Menschseins* 235

MÜLLER - ECKHARD, Hans: *Erziehung ohne Zwang* 636

MÜNSTER, Clemens: *Scherben, die Aufzeichnungen des Georg C.* Roman 399

MÜNZ, Erwin Karl: *Frankreich* 236

Musica viva 1945–1958 388

Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit 468

NONNENMACHER, G.: *Christliche Sinnbilder.* Neue Entwürfe 318

Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald v. Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag 65

OHM, Thomas: *Machet zu Jüngern alle Völker.* Theorie der Mission 99

OLIVAR, Marcial: *Das Museum katalanischer Kunst in Barcelona* 318

ORDO-Jahrbuch für Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 478

ORTEGA Y GASSET, José: *Gott in Sicht.* Betrachtungen 153

OVERHAGE, Paul: *Die Evolution des Lebendigen* 615

Pädagogisches Denken in Geschichte und Gegenwart 77

PATTIS, Erich - SYNDICUS, Eduard: *Christus Dominator.* Vorgotische Großkreuze 76

PETROWSKY, Anatol S.: *Unvergessener Verrat* 239

PLATTNER, Felix Alfred: *Indien* 237

PRELLWITZ, Jürgen v.: *Südamerika – Kontinent im Aufbruch* 237

PROSS, Harry: *Literatur und Politik* 75

RAHNER, Karl: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch* 394

REINER, Hans: *Die philosophische Ethik* 160

RICHTER, Stephan: *Metanoia.* Von der Buße und Beichte des Christen 155

RITTER, Gerhard: *Staatskunst und Kriegshandwerk* 555

ROGGENKAMP, Josef Gerhard: *Die sowjetische Erziehung* 635

SAINT-PIERRE DE GROSSOURDY, Michel de: *Les Nouveaux Prêtres* 70

SCHEDL, Claus: *Psalmen.* Im Rhythmus des Urtextes 517

SCHEFFCZYK, Leo: *Christliche Weltfrömmigkeit?* 395

SCHILLEBEECKX, E., *Die Signatur des zweiten Vatikanums* 393

SCHIRMBECK, Heinrich: *Die Formel und die Sinnlichkeit* 559

Schwierigkeiten heute die Wahrheit zu schreiben 18

SEECK, Gustav Adolf: *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles* 473

SEIFERTH, Wolfgang: *Synagoge und Kirche im Mittelalter* 313

SOKOLOWSKI, Robert: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* 473

Die sowjetische Bildungspolitik seit 1917. Dokumente und Texte 80

SPRANGER, Eduard: *Sein Werk und sein Leben* 78

– *Vom pädagogischen Genius* 78

STIER, Fridolin: *Geschichte Gottes mit dem Menschen* 517

SZCZESNY, Gerhard: *Die Zukunft des Unglaubens* 434

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Bd. 1–3 73

TOCQUEVLLE, Alexis de: *Der alte Staat und die Revolution* 556

TRIMBORN, Hermann: *Eldorado* 237

VACHON, André: *Le temps et l'espace dans l'oeuvre de Paul Claudel* 629

VOGT, Heinrich: *Die Struktur des Kosmos als Ganzes* 640

Volk ohne Traum. Das Lebensgefühl der jungen Generation in Selbstzeugnissen 79

WAFFENSCHMIDT, W. G.: *Die Sprachen der Wirtschaft und das Problem der Information* 639

WAGNER, Friedrich: *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt* 156

Das Wagnis der Nachfolge 154

WANG, Anna: *Ich kämpfte für Mao* 238

Wege zur pädagogischen Anthropologie 636

WINGEN, Max: *Familienpolitik.* Ziele, Wege und Wirkungen 235

Wissenschaftliche Politik 158

Wörterbuch zur biblischen Botschaft 154

WULF, Joseph: *Die Bildenden Künste im Dritten Reich* 75

WUST, Peter: *Gesammelte Werke* 233

Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert 317

ZIPPELIUS, Reinhold: *Das Wesen des Rechts* 639

Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der dritten Session 313

NAMENSVERZEICHNIS

Abd al-Wahhab, Ibn 64
Abercrombie, P. 147
Achinger, Hans 68
Adenauer, Konrad 171
Alain 676
Andersch, Alfred 12
Angilbert von Centula 25
Ansermet, Ernest 718
Aristoteles 473 (B)
Arnold, Matthew 1
Aron, Raymond 166
Augustinus 363
Avvakum 474 (B)

Bacon, Francis 660
Ballerstedt, Kurt 68
Barros Câmara, D. Jaime de 48
Bartók, B. 720
Bea, Augustinus, Kardinal 177
Beauvoir, Simone de 162
Benn, Gottfried 10
Beran, Kardinal 224
Bergmann, T. 8
Berning, Wilhelm, Bischof 33
Bertalanffy, Ludwig v. 282
Bertram, Adolf, Kardinal 30
Bethmann-Hollweg 555 (B)
Blake, William 10
Blechschmidt, Erich 283
Blondel, Maurice 233 (B), 234 (B)
Böll, Heinrich 271
Boltzmann, L. 661
Booth, William 615
Bosnjak, B. 229
Brecht, Bertolt 10
Brizola, Leonel 47
Broch, Hermann 9, 11, 271
Brzezinski, Z. K. 672
Buber, Martin 460, 517
Büchner, Ludwig 275, 277
Bueno y Monreal, Kardinal 175, 176
Bülow, K. von 276
Buytendijk, F. J. J. 282

Calvez, J. Y. 230
Câmara, Armando 44
Camus, Albert 163
Carli, L. M. 641
Carnap, R. 660
Carrel, Alexis 280
Cartier, Raymond 122
Castelo Branco, Humberto 43, 49
Chruschtschow, Nikita 294, 303
Claudel, Paul 629
Clos, H. 278
Comenius 594
Conant, J. B. 279
Congar, Yves 173, 562
Conrad-Martius, Hedwig 278
Cowderoy, Bischof 174
Cse-Dsun-Damba 287
Dacqué, Edgar 276
Darwin, Charles 276, 605
Debussy, Claude 719
Dembowski, J. 277
Denis, Odílio 49
Descartes, René 281, 659
Dilthey, Wilhelm 594
Dohrn, Harald 231
Dolch, Josef 77 (B)
Donne, John 8
Dschingis-Khan 285
Dürrenmatt, Friedrich 10

Echeverría, de Lamberto 177
Eliot, T. S. 15
Engels, Friedrich 277, 297

Faulhaber, Michael v., Kardinal 33
Feltin, Maurice, Kardinal 72
Fetscher, Iring 67
Feuerbach, Ludwig 275
Foerster, Friedrich Wilhelm 579
Frege, G. 660
Friedrich, C. J. 672
Friedrich der Große 211
Frings, Joseph, Kardinal 175
Frisch, Max 273

Garaudy, R. 228
Garonne, Gabriel-Marcel, Erzbischof von Toulouse 72
Gehlen, Arnold 281, 283
Gellert, Johann Fürchtegott 255

Gendun 289
Gentilis, Albericus 203
Giuglaris, Marcel 239 (B)
Gleitze, Bruno 63
Goethe, Johann Wolfgang v. 8, 254
Goulart, João 45
Gregor d. Gr., Papst 24
Gregor von Tours 25
Griffin, Kardinal 174
Guardini, Romano 517

Haeckel, Ernst 275
Halecki, O. 618
Hartmann v. d. Aue 257
Hartmann, Karl Amadeus 388
Hartmann, Nicolai 683
Heberer, Gerhard 279
Hegner, Jakob 232
Heine, Heinrich 257
Heisenberg, Werner 7
Hemingway, Ernest 218
Heufelder, Emmanuel, Abt 174
Heym, Georg 316 (B)
Hitler, Adolf 35, 240 (B)
Hobbes, Thomas 203
Hochhuth, Rolf 39
Hoffmann, Johannes 34
Horkheimer, M. 283
Hoyle, Fred 278
Hume 660
Husserl, Edmund 474 (B)
Huxley, Aldous 1, 279, 613
Huxley, Julian 1
Huxley, Thomas Henry 1

Ignatius von Antiochien 23
Ignatius von Loyola 115, 474 (B)
Iljitschow 305
Innozenz III. 225

Jaeger, Lorenz, Kardinal 175
Jaide, Walter 682
Jakobus, Apostel 352
Jens, Walter 268
Jochum, Eugen 389
Johannes XXIII. 55, 67, 172, 177, 178, 208, 230, 341, 669 ff.
Johnson, Uwe 272
Jordan, P. 661
Joyce, James 10, 267, 271
Jünger, Ernst 74 (B)

Kafka, Franz 14, 263, 273
Kampe, Weihbischof 171
Karrenberg, Friedrich 66
Keats, John 10
Keith, Joseph 147
Ketteler, Wilhelm Emmanuel v. 53
Kierkegaard, Sören 157, 372
Kipphardt, R. 10
Klüber, Franz 67
Köhler, Heinrich 476 (B)
Köhler, Otto 282
König, Franz, Kardinal 208, 342
Kuibischew 300
Kunze, Otto 68

Lasalle, Ferdinand 53
Laubenthal, F. 282
Lawrence, Thomas E. 64
Leavis, F. R. 1
Le Corbusier 309
Leibniz, G. W. 660
Lenin, Wladimir J. 298, 673
Leo d. Gr., Papst 24
Leo XIII., Papst 54
L'Hôpital, de Michel 202
Llull, Ramón 660
Locke, J. 660
Lombardo-Radice, L. 229
Ludendorff, Erich v. 555 (B)
Ludwig, Günther 281
Luporini, C. 228
Luther, Martin 517
Luthuli 538
Luxemburg, Rosa 301

Mach, E. 660 ff.
Mao Tse-tung 238 (B), 285
Marx, Karl 165, 296, 670
Masneice, Louis 15
Mauriac, François 499
Maximos IV. 700
Merleau-Ponty 166
Messerer, Wilhelm 308
Messerschmid, F. 532
Meßner, Johannes 67
Metz, J. B. 228
Michelangelo 613
Mill, J. St. 660
Molotow, W. 294, 302
Müller, J. Heinz 68
Muschalek, H. 277
Musil, Robert 9

Nell-Breuning, Oswald v. 65
Newman, John Henry 198
Newton, Isaac 10
Nietzsche, Friedrich 276
Novalis 11

Oparin, A. J. 277
Orsenigo, Cesare 35
Ortlieb, Heinz-Dietrich 68
Ostwald, W. 661
Otschira 289
Ottaviani, Kardinal 204
Otto der Große 225

Paul VI. 72, 178
Pawlow, J. P. 277
Pestalozzi, Heinrich 594
Pinto, Carvalho 45
Pius XI. 54
Pius XII. 27, 29, 171, 203
Plank, John N. 619
Plato 473 (B)
Polikarov, A. 228
Pope, Alexander 2
Popowski, A. 277
Portmann, Adolf 283, 614
Pound, Ezra 520
Preller, Ludwig 66, 68
Probst, Christoph 231

Quadros, Jânio 43

Rahner, Karl 228, 274
Rensch, B. 278
Reuchlin, Johann 321
Rilke, Rainer Maria 10
Romanow, P. K. 304
Rosenzweig, Franz 517
Rostand, Jean 278
Rousseau, Jean-Jacques 97, 675
Russell, Bertrand 279, 660

Saint-Exupéry 667
Saint-Pierre de Grossourdy, Michel de 70
Saint-Simon 670
Saller, Karl 280
Sartre, Jean Paul 161
Schedl, Claus 533
Scheler, Max 688
Schlageter, A. L. 35
Schlegel, Friedrich 257, 259
Schlick, Moritz 660
Schneider, Reinhold 317 (B)
Schönberg, Arnold 720

Schwidetzky, Ilse 284
Sieburg, Friedrich 97
Simpson, G. 279
Snow, C. P. 1
Sokrates 7
Spranger, Eduard 78 (B)
Stalin, Joseph 38, 300
Stepun, Fedor 148
Stier, Fridolin 533
Stohr, Albert, Bischof 172
Strawinsky, Igor 720
Suche-Bator 287, 289
Suenens, Kardinal 548
Suhard, Emmanuel, Kardinal 173

Tardini, Kardinal 177
Teilhard de Chardin, Pierre 194, 679
Tennyson, Alfred 8
Thomas von Aquin 208
Tiradentes 49
Togliatti, Palmiro 229
Touré, Sekou 671
Tschoibalsan, Chorlogijn 287, 289

Uexküll, Th. v. 281

Vargas, Gétulio 44

Wallraff, Hermann-Josef 66
Wehrle, Hermann 34
Weidlé, Wladimir 265
Weisser, Gerhard 67
Weizsäcker, Viktor v. 279
Welty, Eberhard 67
Wendland, Heinz-Dietrich 66
Westenhöfer, M. 282
Wetter, Gustav 229, 277
Wichern, Heinrich 706
Wittgenstein, L. 660, 662
Wolfe, Th. 218
Wolfram von Eschenbach 257
Woolf, Virginia 10, 267
Wordsworth, Charles 14, 16

Zedenbal, Jumshagin 292
Zola, Emile 11

SACHVERZEICHNIS

Abendmahl 403
Afrika, Katechetische Studienwoche 223
Aktienrechtsreform 68
Albigenser 634 (B)
Altes Testament 395 (B)
Amt in der Kirche 90
Anglikanische Kirchen und Diakonat 700
Anthropologie 284
  pädagogische 636 (B)
Apartheid in Südafrika 536
Arabische Liga 64
  Staaten 64
Arbeit, christlich gesehen 114
  und Technik 105
Archäologie, Kongreß in Trier 617
Armutsidee 331
Atomphysik 156 (B)
Auslese 612
Außenpolitik 117
Australopithecinen 275

Baden-Württemberg, Bildungssituation 631
Bantu 538
Beichte 155 (B)
Bhil 633 (B)
Bibeltheologie 154 (B)
Bibelübersetzung 535
Bildung, politische 68
Bildungsdefizit, katholisches 79 (B), 140
Bildungspolitik, sowjetische 80 (B)
Bildungssituation in Baden-Württemberg 631
Biologie 248, 274
Biologische Auslese 605
Bischofs-Kollegium 91
Bodeneigentum 489
Bodenrecht 489
Bodenreform 489
Böhmen, Kirchliche Nachrichten 224
Brasilien 42
Buch, religiöses in der Krise 713
Bucherzeugung 624
Buddhismus in Vietnam 548
Buren 540

Calvinismus 540
Cartierismus 122
China 285, 621
Chinamission 634 (B)
Christ und Umwelt 481
Christentum, reformatorisches 409
Chutuktu 287

Dekret über den Ökumenismus 402 ff.
Deutschland und Polen 712
Diakonat 697
Dialog 322
Dialektischer Materialismus 276
Dichtung 559 (B)
  moderne 12
312 DM-Gesetz 57
Dogmatische Konstitution „De Ecclesia" 561
Dominikanische Republik 619

Eigentum an Grundstücken 490
Einheit der Christen 401
Einzelzelebration 21
EKiD, Denkschrift zur Eigentumsbildung 55
  Diakonat 705
Ekklesiologie 87
Eldorado 237 (B)
Eltern und Schule 417
Empirismus 659
England, Städte- und Raumplanung 146
Englische Liturgie 547
Entkolonisierung 119
Entwicklungshilfe 117, 331, 622
Enzyklika „Ecclesiam suam" 178
  „Humani generis" 177
  „Mater et Magistra" 55, 67, 342
  „Mystici Corporis" 177
  „Pacem in terris" 67, 208
  „Quadragesimo anno" 341
  „Rerum Novarum" 54
  „Sempiternus Rex Christus" 171
Epos 257
Erziehung 212, 536 (B), 579
  sowjetische 635 (B)
  väterliche 373
Erziehungswesen 413
Ethik, philosophische 160 (B)
Eucharistie 401
Eucharistiefeier 22
Euthanasie 77 (B)

Fabel 264
Famile 235 (B), 236 (B)
Familienlastenausgleich 68
Familiensoziologie 637 (B)
Film 310
Fortschritt und Technik 241
Fortschrittsglaube 241
Frankreich 236 (B)
  Durchschnittshaushalt 459

Liturgiereform 69
Meßfeier 458
Französische Revolution 556 (B)
Frau und Priestertum 549
Frauenarbeit 557 (B)
Frauenbild 558 (B)
Freiheit 669

Gastarbeiter 397 (B)
Gebetbuch, evangelisches 465
Genotypen 606
Gesellschaft 669
pluralistische 321
und Schule 413
Gesetz und Gewissen 159 (B)
Gewissen, irriges 206
Gewißheit 659
Glauben 595
Glaubensspaltung 170
„Gleitze-Plan" 55
Gottesmord und Juden 641
Griechisch-orthodoxe Kirche 635 (B)
Grundgesetz Art. 7 428
Gymnasium 385, 413

Haushalt, privater 68
Hauswirtschaft 638 (B)
Heilsarmee 615
Heilsordnung 94
Heilsplan, göttlicher 641
Historiker-Kongreß in Wien 617
Hochschule 420
Humanistische Union 158 (B), 434

Ideologie 306
Indien 237 (B)
Intellektualismus 570
Interkommunion 405
Internatserziehung 212
Intuitionismus 660
Investivlohn 55, 179
Iraq 64
Islam 64
Israel 65, 641

Jemen 64
Juden und Gottesmord 641
Jugend 418, 681
Jugendschutz 443

Kapitalkraft des Mittelstandes 185
Katechetische Studienwoche (Afrika) 223
Kirche 562
im Mittelalter 313
in Böhmen 224
in Litauen 227
in der Slowakei 145
in Südafrika 545
in Ungarn 455
und Gesellschaft 66, 480 (B)
und Nationalsozialismus 29
und Naturwissenschaft 191
und Ökumene 81
Kirchenbau 307
Kirchenväter 73 (B)
Klerus in Polen 457
und Laien 565
Kollektivschuld 641
Kolonisation 119
Kommunismus 38, 397 (B)
Kommunisten in der Mongolei 287
Konfessionszugehörigkeit der Schüler 131
Konzil, II. Vatikanisches 92, 177, 199, 313 (B), 393 (B), 561
Kosaken 239 (B)
Kosmos 640 (B)

Laien 561
Lamaismus 285
Lambeth-Konferenz 701
Lateinamerika 236 (B)
Laterankonzil IV. (1215) 407
„Leber-Plan" 56
Lehrer, Stellung in der Gesellschaft 416
Leibesübungen 637 (B)
Litauen, katholische Kirche 227
Literatur, englische 7
und Naturwissenschaft 1
und Politik 75 (B)
Liturgie, deutsche 514
auf Englisch 547
und Sprache 149
Liturgiereform in Frankreich 69
Logizismus 660

Maria 155 (B)
Marxismus 161
Marxisten und Christen 228
Massenmedien der Sowjetunion 459
Materie 343
Medizin, moderne 77 (B)
Menschenbild der Biologie 274
Messenhäufung 21
Meßfeier der Franzosen 458
Methodisten in Südafrika 544
Mitbestimmung als Naturrecht 67
Miteigentum 179
Mittelamerika 619
Mittelstand, selbständiger 179
Mongolei 285
Mongolische Volksrepublik 285
Montréal (1963) 404
Morallehre, kirchliche 206
Morphologie 274
Musik, Grundlagen 718
moderne 388
Musica viva 388

Nachfolge Christi 598
Nationalsozialismus und Kirche 29
Naturwissenschaft 572, 661
und Literatur 1
Neu-Delhi 81
Neuplatonismus 7
Nominalismus 659

Offenbarung 596
Ökumene 697
und Kirche 81
Ökumenismus 170, 402
Ökumenismus-Dekret 93
Ordensleben 154 (B)
Organisierung der Gesellschaft 67
Osmanisches Reich 64
Ostkirche 402
und Diakonat 699

Pädagogik 579
Philosophie 659
des Politischen 396 (B)
Physik 640 (B)
Physiologie 274
Plastik, romanische 76 (B)
Pluralismus und Kirche 191
Polen 623
Klerus 457
Verhältnis zu Deutschland 712
Politik, wissenschaftliche 158 (B)
Presse 170
in der Sowjetunion 296
Priesterausbildung 548
Priestertum der Frau 549
Privatmesse 21
Psalmen, deutsche 514
Psychoanalyse 10

Quantenphysik 343

Rahmenplan des Schulwesens 129
Recht 639 (B)
der Eltern 128
Relativitätstheorie 343
Religion und Jugend 694
Religionsfreiheit 199
Reliquienkult 24
Renten, dynamische 68
Roman, Gestaltwandel 253
Romantik 74 (B)

Santiago de Compostela 352
Saudi-Arabien 64
Schulausbildung in der Bundesrepublik 128
Schule 636 (B)
Statistik 130
und Gesellschaft 413
Schüler an Höheren Schulen 136
katholische 133
Sibirien 238 (B)

Slowakei und Kirche 145
Solidarismus, Begründung 67
Sowjetunion, Massenmedien 459
und Presse 296
Sozialer Fortschritt 179
Sozialethik, evangelische 66
Soziallehre, katholische 66
Sozialleistungen 68
Sozialisation 669
Sprache 5
und Liturgie 149
Staats-Notstandsgesetzgebung 463
Städte- und Raumplanung in England 146
Studierende an Hochschulen 138
Südafrika, Apartheid 536
Kirche 545
Symbole 319 (B)
Synagoge 313 (B)

Tannu Tuwa, Republik 289
Taufe 402
Technik 244
und Arbeit 105
Theologie des Laientums 562
Studium 192
Tibet 286
Toleranz 200
Tübinger Schule 554 (B)

Ungarn, Kirche 455
UNO 240 (B)
Unterentwicklung 119
Urteil 663
USA 619

Vater-Problem 373
Vaticanum II 87
Vatikanisches Archiv, Ausstellung 225
Vermögensbildung der Arbeitnehmer 52
Vermögensbildungsgesetz 52
Vertrag von San Remo 64
Vietnam und Buddhismus 548
Votivmessen 26

Wahrheit 659
Wasserwirtschaft in China 621
„Weiße Rose" 232
Weltanschauung, katholische 191
Weltmission 100
Werte der Jugend 681
Westen, Kultur 97
Widerstand, deutscher 231
Wiener Kreis 660
Wirtschaft 420, 639 (B)
Wirtschaftsunterricht am Gymnasium 385
Wüste Gobi 293

Yüan-Dynastie 286

Zukunftsgesellschaft, kommunistische 67

Literatur und Naturwissenschaft

Paul Konrad Kurz SJ

Die Diskussion in England

Mit der Spannung zwischen Literatur und Naturwissenschaft beschäftigt sich der letzte Essay des verstorbenen Aldous Huxley[1]. Er entstand auf dem Hintergrund der englischen Kontroverse zwischen C. P. Snow und F. R. Leavis. Snow, zuerst Physiker, dann Romancier, im vergangenen Krieg Staatssekretär, stellte in „The Rede Lecture" die These von den zwei getrennten Kulturen auf, einer geisteswissenschaftlich-literarischen und einer streng wissenschaftlichen, genauerhin naturwissenschaftlichen. Die These ist nicht eben neu, stieg aber in England zum Rang eines Themas erster Ordnung auf und erregte eine breite Diskussion, an der sich auch der Literaturkritiker Lionell Trilling und der Atomphysiker Robert Oppenheimer beteiligten. Snow, der Initiator der Kontroverse, machte für die Kluft, seit der Jahrhundertwende deutlich erkennbar, vor allem die humanistisch Gebildeten und die literarisch Schöpferischen verantwortlich, die einerseits die Entwicklung der Naturwissenschaften kaum zur Kenntnis nahmen, anderseits Naturwissenschaftler und Männer des Labors geistig nicht gelten ließen. Ob dieses Schuldspruchs wurde Snow 1962 von dem angesehenen Cambridger Literaturprofessor F. R. Leavis in „The Richmond Lecture" angegriffen. Snow, sagte Leavis, wähne sich zwar im Besitz beider Kulturen, doch besitze er weder wahre naturwissenschaftliche noch wahre literarische Geistigkeit. Er vergleiche in der Darstellung seiner These Unvergleichbares. Die Unkenntnis, etwa des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, liege nicht auf der gleichen Ebene wie die Unkenntnis der Werke Shakespeares. Wie sich aber nun die beiden Kulturen zueinander verhalten und, mittels einigen Nachdenkens und beiderseitigen Geltenlassens verhalten könnten, das wurde weder von Snow noch von Leavis beantwortet. Aldous Huxley erscheint als Enkel Thomas Henry Huxleys (1825–1895), des Naturforschers und Mitbegründers der Evolutionstheorie, und als Großneffe Matthew Arnolds (1822–1888), des Dichters, Kritikers und Schulinspektors, als Bruder des Zoologen Julian Huxley, als vielseitig gebildeter Schriftsteller und hellsichtiger Kulturkriti-

---

1 Huxley, Aldous: Literatur und Wissenschaft. Übers. von H. E. Herlitschka. München: Piper 1964. 143 S. Paperback 12,80. Der englische Titel lautet „Literature and Science", was eindeutig „Literatur und Naturwissenschaft" heißt, wie dann auch die Ausführungen zeigen. Daß W. Jens dies in der „Zeit", Nr. 45, 1964, nicht bemerkte, verwundert uns.

ker prädestiniert für eine faire Fragestellung und das rechte Problembewußtsein im Streit der Parteien.

Huxleys Fragestellung lautet: „Was ist die Funktion der Literatur, was ihre Psychologie, was das Wesen literarischer Sprache? Und wie unterscheiden sich ihre Funktion, Psychologie und Sprache von der Funktion, Psychologie und Sprache der Naturwissenschaft? Wie war die Beziehung zwischen Literatur und Naturwissenschaft in der Vergangenheit? Wie ist sie heute? Wie könnte sie in Zukunft sein? Was könnte ein Dichter und Schriftsteller mit der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts anfangen und wie könnte er sie künstlerisch nutzen?“ [2]

Gegenstand, Arbeitsweise und Ziel der Naturwissenschaft und der Literatur

Jede geistige Disziplin läßt sich beschreiben durch ihr Objekt und den Gesichtspunkt und die Methode, unter denen das Objekt betrachtet und dargestellt wird. „In dem vorliegenden Zusammenhang läßt sich Naturwissenschaft definieren als ein Verfahren zur Untersuchung, Ordnung und Mitteilung der mehr öffentlichen Erfahrungen. Auch die Literatur behandelt, allerdings weniger systematisch, solche öffentlichen Erfahrungen. Ihre Hauptbeschäftigung jedoch betrifft die mehr privaten Erfahrungen des Menschen und die Wechselwirkungen zwischen den privaten Welten empfindender, ihrer selbst bewußter Individuen und dem öffentlichen Universum der ‚objektiven Realität‘, der Logik, der sozialen Konventionen und der jeweils verfügbaren angesammelten Kenntnisse.“ [3]

Der Gegenstand der Naturwissenschaften ist mehr die dinglich-sachliche, logische, allgemeine, gesetzhafte, kalkulierbare Natur; jener der Literatur hingegen ist die spezifisch menschliche, leibseelische, sozialgebundene und mit Freiheit begabte individuelle Person und die gesellschaftlich-personale Welt. Über aller Literatur, wie über der Geisteswissenschaft allgemein, steht der Satz aus Alexander Popes „Essay on Man“ (1733): „Der Menschheit eigentliches Studium ist der Mensch.“ [4] Naturwissenschaftler und literarischer Künstler beobachten beide ihr Objekt und stellen ihre Beobachtungen dar. Aber sie tun es in verschiedener Weise, von verschiedenem Standort, unter verschiedenem Gesichtspunkt, mit verschiedenen Augen, verschiedener Perspektive, zu verschiedenem Ziel. Den Naturwissenschaftler interessiert in erster Linie die gesetzmäßige, einzelne Eigenschaft und ihre Erklärung. Er präpariert sein Objekt, bringt es in eine Versuchskonstellation, stellt

---

2 Huxley a.a.O. 9. Herlitschka, der fast das gesamte Romanwerk Huxleys ins Deutsche übertrug, bleibt hier und andernorts in diesem Essay in erstaunlichen Anglizismen stecken. Der letzte Satz wurde von ihm übersetzt: „Was mit der Naturwissenschaft anzufangen, würde, künstlerisch gesprochen, einem Dichter oder Schriftsteller des 20. Jahrhunderts von Nutzen sein“ (= „What to begin with“, „would be of use“).

3 Ebd. 11. Herlitschka übersetzt hier jedesmal „experiences“ mit „Erlebnisse“, was Huxleys Definition arg entstellt.

4 „The proper study of mankind is man.“

möglichst ideale Bedingungen her für die Beobachtung einer bestimmten Verhaltensweise, einer zu erwartenden Reaktion, einer meßbaren und so nachweisbaren Eigenschaft. Er seziert und abstrahiert seinen Gegenstand, wiederholt seinen Versuch unter möglichst gleichen Bedingungen. Der literarische Künstler hingegen schaut auf das konkrete und komplexe Ganze, auf die Vielfalt und das Ineinander von Eigenschaften, Umwelt, geschichtlicher Entwicklung und persönlicher Entscheidung, auf die unbezähmbare und oft widerstreitende Natur aus Rationalität und Irrationalität, Materie und Psyche. Er weiß um die Einmaligkeit der Person und die Unwiederholbarkeit der Situation. Er will in seinem Objekt nicht eine Einzelschicht herauspräparieren, noch dieses von der Umwelt ablösen, vielmehr das Widerspiel und Zusammenspiel von Verhaltensweisen und Entscheidungen in der vielfältig gespannten und sich nicht schließen wollenden Welt wahrnehmen. „Die Welt, mit der sich die Literatur befaßt, ist die Welt, in der Menschen geboren werden, darin leben und schließlich sterben; die Welt, in der sie lieben und hassen, Triumph und Erniedrigung, Hoffnung und Verzweiflung erleben; die Welt der Leiden und der Freuden, des Wahnsinns und des Gemeinverstands, der Dummheit, Verschlagenheit und Weisheit; die Welt aller Arten sozialen Drucks und individuellen Triebs, des Zwists von Vernunft und Leidenschaft, der Instinkte und Konventionen, gemeinsamer Sprache und mit niemand teilbarer Gefühle und Empfindungen; die Welt angeborener Unterschiede und der Regeln, Rollen, der feierlichen oder absurden Rituale, welche die vorherrschende Kultur auferlegt. Jeder Mensch ist sich dieser vielfältigen Welt bewußt ... und durch Vergleich mit sich selbst kann er abschätzen, wo andere Menschen stehen, was sie fühlen und wie sie sich wahrscheinlich verhalten werden.“ [5]

Der literarische Künstler muß sein Objekt mehr interpretieren als analysieren, mehr anschauen als diskursiv und experimentell zerlegen, mehr zeigen als erklären. Sein geistiges Auge ist nicht allein von der Ratio erhellt. Ihm eignen Sehkräfte für bild- und gestalthafte Wahrnehmung, Sehkräfte einfühlend intuitiver, manchmal sogar mythischer und naturmystischer Art. Seine Deutung geschieht oft auf dem Grund eines voreingenommenen (was nicht heißt eines unbegründeten) Weltverständnisses. Jede künstlerische Darstellung eines Weltausschnitts enthält eine gewisse Vorstellung von Weltganzheit. Der einzelne Naturwissenschaftler erforscht und beobachtet immer nur Teile von Natur. Je genauer seine Einzelbeobachtungen werden, desto mehr wächst die Gefahr, daß er das Ganze aus dem Blickfeld verliert, ja verlieren muß, um sich seiner Einzelbeobachtung ganz hinzugeben. Der literarische Künstler hat es unter der einen oder anderen Rücksicht stets mit dem Ganzen des Menschen zu tun.

Methode und Ziel der Naturwissenschaften bezeichnet Huxley als „nomothetisch“, d. h. sie suchen allgemeingültige, möglichst eindeutige „erklärende Gesetze

---

[5] Huxley a.a.O. 14.

aufzustellen"[6]. Die Literatur arbeitet „idiographisch". „Sie befaßt sich nicht mit Regelmäßigkeiten und erklärenden Gesetzen, sondern mit Beschreibungen von Erscheinungen und von erkennbaren Eigenschaften von Objekten, die als Ganzheiten wahrgenommen werden, mit Urteilen, Vergleichen und Unterscheidungen, mit ‚Innenlandschaften' (inscapes)."[7] Eine Wissenschaft will ein Wissenssystem aufbauen, eine Summe von Erkenntnissen so anordnen, daß mit ihrer Hilfe eine Seite oder ein Teil der Welt gesetzmäßig erklärbar wird. Jede Wissenschaft zielt dabei ihr „eigenes Bezugssystem" an. „Für die Naturwissenschaft in ihrer Gesamtheit ist das letzte Ziel die Schaffung eines monistischen Systems, in welchem mittels Symbolen und Begriffen die ungeheure Vielfalt der Welt auf etwas wie Einheitlichkeit zurückgeführt und ... zu einer einzigen rationalen Ordnung vereinfacht wird." Dagegen „läßt der literarische Künstler ... die Einzigartigkeit der Ereignisse gelten, ebenso die Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit der Welt", ihre „letzte Unbegreiflichkeit", die Nichtfaßbarkeit der „Existenz" im „Begriff"[8]. Er gestaltet das mechanisch-elektrisch-optisch nicht Faßbare, das begrifflich nicht Fixierbare, das Schwebende, Unentschiedene, halb Entschiedene, vorschnell Entschiedene, das Ungültige und das Gültige, das Groteske und Absurde, den Anspruch des Wahren und der Maske. Er will weder ein System von Wissen schaffen noch die Welt durch die Retorte treiben. Doch will auch er entdecken und aufzeigen. Aufzeigen will er z. B. den Geist der Zeit, Formen der Gesellschaft, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Tradition, Konvention und Freiheit, von Vernunft und Leidenschaft, von Schein und Sein im Leben des einzelnen wie der Gesellschaft. Aufzeigen will er Bedingungen des Fortschritts, der Freiheit, der menschlichen Würde, Gewinn und Verlust der condition humaine, die Gefährdungen des Menschseins. Er will den Anspruch der Wahrheit sichtbar machen, Formen der Lüge aufdecken, die Krankheiten der Zeit, der Nation, gesellschaftlicher Gruppen diagnostizieren, ungerechtfertigte Verfestigungen der Macht anprangern, auf Widersprüche aufmerksam[9], das Menschsein stets neu bewußt machen. Huxley zählt auch einen Beobachtungs- und Fragebereich zum Horizont des Schriftstellers, den nicht nur in Deutschland gruppenmächtige Literaten gerne ausgespart wüßten, jenen nach dem metaphysischen Wesen und der transzendenten Möglichkeit des Menschen. „Wer sind wir? Was ist unsere Bestimmung? Wie lassen sich die oft schrecklichen Wege Gottes rechtfertigen?"[10] Also Theodizee in einer modernen Anthropodizee. Huxleys psychologistisch eingefärbte Transzendenz und Mythenfreudigkeit erscheinen uns allerdings ähnlich fragwürdig wie seine sogenannte

---

6 Vgl. hierzu: Brunner August: Erkenntnistheorie (Köln 1948) 287 ff.: Die Naturwissenschaften.

7 Huxley a.a.O. 13 f. Das von dem Jesuiten G. M. Hopkins geprägte Wort „inscape" wurde von U. Clemen in ihrer Hopkinsübertragung (München 1954) mit „Ingestalt" treffend übersetzt.

8 Ebd. 15 u. 16.

9 Huxley erwähnt z. B. die wissenschaftlichen Ergebnisse der Naturwissenschaft und deren anti-wissenschaftliche Verwendung zu organisierter Manipulierung des Menschen bis zum sogenannten Massenmord.

10 Ebd. 90.

„eingegossene Beschauung" östlich-buddhistisch-gnostischer oder auch drogistischer Natur[11]. Die christliche Geschichtlichkeit und geschichtliche Struktur christlicher Existenz verkennt er. Doch sieht er richtig, daß der dichterische Mensch die naturwissenschaftliche Flächigkeit der Moderne nach unten und oben aufsprengen muß, daß dem in der Horizontale verfangenen zivilisatorischen Menschen die religiöse Vertikale aufzuzeigen ist.

Die Verschiedenheit der Sprache

Naturwissenschaft und Literatur unterscheiden sich also schon in ihrem Gegenstand, vor allem aber in ihrem formalen Gesichtspunkt, in ihrer Erkenntnismethode und in ihrem Ziel. Sie sind auch verschieden in ihrer Darstellungsmethode und Sprache. Die Literatur stellt ihre Erkenntnisse nicht im Begriff, nicht auf graphische oder photographische Weise dar. Ihre Darstellung geschieht durch plastische Gestaltung im Wort. Der literarische Künstler versucht die geistdurchlichtete Spiegelung der Welt des Menschen in Dialog, Handlung, Erzählung, Evokation, Bild, in Vergleich und in Beziehungen setzender Metapher. Alle Spiegelung und Sichtbarmachung muß durch die Sprache geschehen. Auch der Naturwissenschaftler muß für die Formulierung seiner Beobachtungen und Erkenntnisse trotz der „Elektronenmikroskope, Zyklotrone und Elektronengehirne", trotz aller mathematischer, physikalischer und chemischer Symbole und Formeln immer noch die menschliche Sprache benutzen. Es wird eine Fachsprache sein, eine einseitige Begriffssprache, soweit als möglich befreit von menschlicher Subjektivität und Emotion. Wort und Satz müssen flächig, genau abgegrenzt und eindeutig im Sinn einer „einzigen Bedeutung" sein. Sprache stellt sich hier nicht selbst dar. Sie ist bloßes Mittel zur Darstellung eines anderen, wird nur funktional gebraucht. Die Erkenntnis liegt schon vor, ehe der Prozeß sprachlicher Darstellung beginnt. Anders die literarische Sprache. In ihr kommt die Erkenntnis erst im Wort und Bild, in der sprachlichen Gestalt zu sich selbst. Erkenntnis und Darstellung, Dargestelltes und Darstellendes sind hier viel enger verknüpft, bedingen und durchdringen sich gegenseitig. Das Erkannte ist bereits das dichterische Wort und das dichterische Wort ist das Erkannte selbst, das anders als im dichterischen Wort nicht vorhanden ist. „Die geläuterte Sprache literarischer Kunst ist nicht Mittel zu etwas anderem; sie ist ein Selbstzweck", insofern in ihr „Sinn und Schönheit" anwesen, menschliches Dasein sich vollzieht, geistig Seiendes sich ereignet, darstellt und aufscheint[12].

Die abgenutzte und sich stets verbrauchende gemeinmenschliche Sprache durchläuft im Künstler einen Läuterungs- und Erneuerungsprozeß schöpferischer Art.

---

11 Ebd. 30, 85, 90, 121, 128.

12 Ebd. 18 ff., 43 ff. Dichtung als „magisches, mit geheimnisvollen Kräften ausgestattetes Ding" (45) kann richtig verstanden werden. Wir möchten das Geheimnisvolle, Faszinierende allerdings nicht so sehr im Magisch-Märchenhaft-Mythischen sehen. Das Faszinierende liegt zu einem guten Teil in der dichterischen Darstellung und Gestalt selbst.

Die verbrauchten, mißbrauchten, abgegriffenen Vokabeln, die zum Klischee erstarrten und mit Gift gespeicherten Sätze der ihn umgebenden Welt werden von ihm aufgenommen, dann aber zerschlagen, eingeschmolzen, umgeformt, neu geprägt. Man kann den dichterischen Sprachprozeß mit der Einschmelzung von Altmetallen oder auch mit dem Reinigungsprozeß gesunden, natürlichen Wassers vergleichen. „Donner un sens plus pur aux mots de la tribu“ [13] heißt des Dichters sprachliche Aufgabe. Ähnlich wie das gesunde Wasser der Natur bis zu einem gewissen Grad Abwässer aufnimmt, abbaut, entgiftet, reinigt und dem Haushalt der Natur neu zuführt, ebenso kann dichterische Sprache die verbrauchte und mißbrauchte Sprache des Alltags, des Jargons, der Klischierungen, Schlagworte, Übertreibungen abfangen, filtern, zersetzen, aus den Elementen der Sprache das Wort neu formen und der Welt des Menschen erneut zuführen. Da dichterische Sprache die Welt des Menschen darstellt, kann sie nicht flächig segmentiert und begrifflich fixiert sein. Der komplexe Gegenstand muß in seiner Mehrschichtigkeit, in seinem Beziehungsreichtum und in seiner konkreten, lebendig-dynamischen Individualität gezeigt werden. Deswegen ist das dichterische Wort mehrschichtig und oft mehrdeutig. Es hat Richtungen der Tiefe und des Raumes, die das begriffliche Wort nicht hat. Seine Genauigkeit besteht oft darin, daß es nach fast allen Seiten hin randunscharf und offen ist, weil der Mensch selbst randunscharf und nach allen Seiten hin offen, geschichtlich, sozial und kosmisch bezogen ist. Das dichterische Wort kann und darf die Trennungsschärfe begrifflicher Sprache gerade nicht haben, weil es, wie der konkrete und individuelle Mensch inkommensurabel und fast unendlich bezogen ist. Deswegen kann es meist nicht mit der Eindeutigkeit chemischer Formeln oder einer großstädtischen Verkehrsregelung aufwarten. Wenn schon Paragraphen eines Gesetzbuches trotz möglichster Definierung randunscharf und offen sind, um wieviel mehr der Mensch selbst. Hinzukommt, daß dichterische Sprache begrenzen und entgrenzen, fixieren und oszillieren muß. Wenn sie auch immer wieder auf ihre Weise abstrahiert, reduziert und vereinfacht, so muß sie doch das fließende Leben darstellen, die kompliziert bewußten und unterschwelligen Vorstellungen, rationale und irrationale Impulse, Assoziationsreihen, Gedanken und Bilder, Getriebenwerden und Entscheidungen, Einflüsse von außen und innen, und dies alles aufeinander bezogen und sich durchdringend. Was in wissenschaftlicher Sprache undenkbar, ist in dichterischer Sprache notwendig. Deshalb schwingen in ihr, wie im Tun und Sprechen des Menschen selbst, Ober- und Untertöne, sogar dissonante Töne und Geräusche und eine fast unendliche Kette von Erinnerungen und Bildern mit. „Wenn auch die Logik die Voraussetzung für eine

---

13 Die berühmte Verszeile entstammt einem Sonett Mallarmés auf das Grab von E. A. Poe. Herlitschka übersetzt die Zeile stets mit „den Worten des Stammes einen reineren Sinn geben“. Die ausschließliche Wiedergabe von „tribu“ mit „Stamm“ ist unzureichend. Im franz. „tribu“ steckt das lat. „tribus“. Dieses meint zunächst eine Gesamtheit Gleichsprachiger, hat dann aber auch mit der „plebs“, der Masse, zu tun, so daß in unserem Zusammenhang nicht nur die gemeinsame Sprache von jedermann und des öffentlichen Gebrauchs, sondern auch die abgenutzte Alltagssprache gemeint ist.

wissenschaftliche Sprache schafft, in der es auf Eindeutigkeit und Präzision der Schlüsse ankommt", sagte W. Heisenberg, „so gibt sie doch keine angemessene Beschreibung der lebendigen Sprache, die über sehr viel reichere Ausdrucksmittel verfügt. Jedes gesprochene Wort ruft in unserem Denken ja nicht nur eine bestimmte Bewegung hervor, die uns voll bewußt wird und die man als die gemeinte Bedeutung des Wortes bezeichnen kann, sondern es gleiten in dem aufgenommenen Wort noch viele Nebenbedeutungen und Assoziationen durch das Halbdunkel unseres Bewußtseins, die, obwohl sie kaum wahrgenommen werden, doch für den Sinn des gehörten Satzes wesentlich sein können ... Daher haben sich besonders die Dichter oft gegen die übertriebene Betonung der logischen Struktur der Sprache gewandt und haben mit Recht jene anderen Strukturen hervorgehoben" – die dichterisch logischen gegenüber einer bloß einseitig und flächig wissenschaftlich logischen –, „die besonders für die künstlerische Benützung der Sprache die Grundlage bilden ... Wenn wir in der Wissenschaft auch die logische Struktur der Sprache zur Grundlage unseres Denkens machen müssen, so dürfen wir die anderen, reicheren Möglichkeiten doch nicht aus dem Auge verlieren." [14]

Zur Geschichte der Begegnung von Naturwissenschaft und Dichtung

Eine zusammenfassende Geschichte der Trennung und Begegnung von Naturwissenschaft und Dichtung wurde noch nicht geschrieben. Auch Huxley hat sie nicht geschrieben, nicht einmal für die englische Literatur. Als das Naturwissen noch nicht getrennt war vom sprachlichen Bild und vom personal gerichteten Mythos, wie etwa in Hesiods „Werke und Tage", gab es noch keinen Gegensatz von Naturwissenschaft und Literatur. Doch bekannte schon Sokrates mit seiner ethischen Fragestellung seine Mißachtung einer eingeengten Wissenschaft der Natur und setzte ihr die Idee einer Wissenschaft vom Menschen entgegen. „Auf der einen Seite steht jetzt die Natur, auf der andern der Mensch mit seiner Kultur. So steht also schon am Beginn des abendländischen Denkens das Problem, ob es wichtiger sei, die Natur zu erkennen oder das Wesen des Menschen." [15]. Als aristotelisches Erbe blieb die Scheidung der Welt in Natur und Geist und damit die Kluft zwischen der „Physik" auf der einen Seite, der „Ethik" und „Logik" auf der andern, in Stoa und Epikureismus erhalten. Extrem abgewertet wurde die Natur als „physis" im Neuplatonismus. Das christliche Mittelalter erhöhte die Natur, die ebenso wie der Geist als Gottes Schöpfung verstanden wurde, wodurch eine neue

[14] Heisenberg, Werner: Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik. In: Wort und Wirklichkeit, Vortragsreihe (München 1960) 37 f.

[15] Grassi, Ernesto, in: Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg 1955). (Rowohlts deutsche Enzyklopädie Nr. 8), 133. Dort auch das Folgende. – Ders.: Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, München 1950.

Ganzheit entstand. Der neue und entscheidende Aufbruch zur modernen Naturwissenschaft geschah aber in Abwendung von der aristotelischen Kosmologie und mittelalterlich-scholastischen Philosophie durch die Hinwendung zu Experiment und exakter Naturbeobachtung seit der Renaissance (Leonardo da Vinci, Kopernikus, G. Bruno, Galilei). Seither entstand der moderne Gegensatz von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Er verschärfte sich und wurde allgemein akut im Verlauf des 19. Jahrhunderts[16].

Die naturkundliche Erweiterung der Welt im 16. und 17. Jahrhundert (nicht den Umbruch ihres kosmischen Systems) konnte einst ein Lyriker wie John Donne ohne größere Schwierigkeiten in seine Lyrik einbeziehen. Solange die naturkundlichen Entdeckungen und Erweiterungen des Weltbildes wahrnehmbare oder vorstellbare Ganzheiten betraf, deren Verständnis kein Spezialstudium voraussetzte, vermochte sie sich der Dichter wie jeder andere mit Menschenverstand Begabte anzueignen. Er konnte sie auch in seine Dichtung übertragen. So übernahm auch der große Neuerer Goethe in schöpferischer Aneignung den naturwissenschaftlichen Titel „De attractionibus electivis" des Schweden T. Bergmann für seinen Roman „Die Wahlverwandtschaften" von 1809. Die Beobachtung, daß sich gewisse chemische Substanzen naturnotwendig anzogen und eine Einigung erstrebten, bot ihm ein Gleichnis und eine Erklärung für jene die Freiheit überspielende „Wahl" zwanghafter Art bei Menschen. Seine neue Naturerkenntnis von der Metamorphose der Pflanze und des Tieres, die ja schon den Evolutionsgedanken enthielt, versuchte er in lyrische Verse zu fassen. Einige Jahrzehnte später befaßte sich in England der Lyriker Alfred Tennyson in seiner Gedichtfolge „In Memoriam", veröffentlicht 1850, mit Ch. Lyells „Principles of Geology" (1830–33) und dessen erregenden Gedanken einer Erdevolution. Um die Mitte des Jahrhunderts konnte damals freilich „sogar ein Dichter die Darwinsche Hypothese in ihrer primitiven Form verstehen – konnte ihre antitheologischen Bedeutungen verstehen und sich, wenn er Freidenker war, über sie freuen oder, wenn er rechtgläubiger Christ war, entrüstet oder mit Heimwehtränen darauf reagieren, was die ‚Entstehung der Arten' der Arche Noah und dem ersten Kapitel der ‚Genesis' angetan hatte. Heute hat das einst so wunderschön klare Bild alle die Kompliziertheiten moderner Genetik, moderner Biochemie, sogar moderne Biosoziologie in sich aufnehmen müssen. Naturwissenschaft ist eine Sache von Spezialisten geworden. Nicht mehr fähig zu verstehen, worum das Ganze geht, hat der literarisch Schaffende, so wird uns gesagt, keine andere Wahl, als die zeitgenössische Naturwissenschaft völlig zu ignorieren." [17]

---

16 Daß die der Unterscheidung von „Natur" und „Geist" vorausliegende Frage nach dem, was beide tragend durchwaltet, nämlich das Sein, nicht ausgetragen wurde in der abendländischen Philosophie, ist seit Heidegger bekannt geworden. Siehe dazu Strolz, Walter: Die Frage nach der ursprünglichen Einheit der Wissenschaften, 297 ff., in: Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst. Hrsg. von W. Strolz. Freiburg-München: Alber 1963. 333 S. Lw. 32,–.

17 Huxley a.a.O. 70.

Für den englischen Sprachbereich notiert Huxley: „Von den seit 1921 geschriebenen einigermaßen guten Gedichten deutet die große Mehrzahl die wichtigste Tatsache zeitgenössischer Geschichte nicht einmal an – den sich immer mehr beschleunigenden Fortschritt der Naturwissenschaft und Technik. Insoweit sie die soziale, wirtschaftliche und politische Situation beeinflussen, in welcher sich der Einzelmensch befindet, wird einigen der Folgen fortschreitender Naturwissenschaft von den Dichtern Aufmerksamkeit bezeigt; aber Naturwissenschaft als ein sich stets vergrößerndes Korpus von Information, Naturwissenschaft als ein System operational definierter Begriffe, ja sogar Naturwissenschaft als ein notwendiges Element im Formulieren einer haltbaren Natur- und Menschheitsphilosophie, mit einem Wort Naturwissenschaft als solche wird kaum auch nur erwähnt.“ [18]. Die Frage ist, ob „Naturwissenschaft als ein System operational definierter Begriffe“ gemäß jetzigem Bewußtsein überhaupt in Gedichte eingehen kann und ob daraus mehr als ein paar Lehrgedichte entstehen könnten. Die Darstellung der Naturwissenschaft als solcher, d. h. in ihrem eigenen Bereich, für ein breiteres Publikum ist gar nicht von der Dichtung zu leisten, sondern vom modernen Sachbuch und anderen Kommunikationsmitteln. Die Naturwissenschaft kann unseres Erachtens die Dichtung nur betreffen, insofern sie den Menschen und die menschliche Gesellschaft betrifft, insofern sie das – allerdings gesamte – menschliche Bewußtsein beeinflußt, verändert, revolutioniert, gefährdet, insofern sie die Welt des Menschen, sein Denken, Empfinden, Wollen entscheidend umformt. Auf dem Gebiet des Romans hätte Huxley für die Darstellung unheilvoller Bewußtseinsveränderung und gefährlicher Beeinflussung des Menschen durch Resultate der Naturwissenschaft auf seine eigenen desillusionierenden Gegenutopien „Brave new World“ („Schöne neue Welt“, 1932), „Ape and Essence“ („Affe und Wesen“, 1948) hinweisen können. Zeichen der Veränderung des Bewußtseins, der Wahrnehmung und der Interpretation der Tatsachen finden sich fast überall im modernen Roman. Im deutschen Sprachraum beschrieb z. B. Robert Musil im ersten Kapitel des Romans „Mann ohne Eigenschaften“ einen „schönen Augusttag des Jahres 1913“ in meteorologischen Fachausdrücken von „barometrischem Minimum“ und „Maximum“, „Isothermen und Isotheren“. Die Leser waren schockiert über diese Abweichung von ihren Vorstellungen des Schönen und den Verlust von Gefühlen. Zur gleichen Zeit, seit Anfang der dreißiger Jahre, fragte sich Hermann Broch immer wieder, welche Folgen die „Relativitätstheorie“ für den Erzähler eines modernen Romans habe[19]. Allgemein läßt sich sagen, daß die Relativitätstheorie das Erzählerbewußtsein, die Erzählung und das Erzählte verändern muß, wenn sich das menschliche Bewußtsein selbst durch die Relativitätstheorie und ihre Folgen (sie mögen zu Recht oder

---

18 Ebd. 68.

19 Broch, Hermann: Gesammelte Werke (Zürich 1953 ff.) II, 597; VI, 69, 197. „Seit dreißig Jahren plage ich mich mit der Frage des ‚Beobachters im Beobachtungsfeld‘, einer Frage, die mir . . . an der Relativitätstheorie aufgegangen ist.“ (Br. vom 20. 12. 1949; VIII, 369.)

zu Unrecht auftreten) verändert. Das größte Interesse fanden bei Schriftstellern und Dichtern naturgemäß die Beobachtungen, Erkenntnisse und Hypothesen der Psychoanalyse. Der Roman des „stream of consciousness", des vielfältig zusammengesetzten und unterspülten Bewußtseinsstromes, gehört seit James Joyce und Virginia Woolf zu den modernen Erzählmöglichkeiten, ein Wissen um die Aufgliederung des Bewußtseinsstromes zu den Voraussetzungen modernen Erzählens.

Huxley meint, daß Lyrik und Tragödie wenig Raum bieten für die Einbeziehung der Naturwissenschaften. Die Lyriker scheinen auch die stärkste Abneigung gegen die aufkommende Naturwissenschaft gezeigt zu haben. Blake und Keats, zwei hervorragende Lyriker der englischen Romantik, verabscheuten Isaac Newton. Wordsworth hingegen schätzte ihn hoch. Doch hat seine lyrische Naturgestimmtheit mit der Newtonschen Naturbeobachtung kaum etwas gemeinsam. Beim größten deutschen Lyriker des 20. Jahrhunderts, bei Rilke, spielt die Naturwissenschaft keine Rolle. Doch bezog schon vor dem ersten Weltkrieg der junge Gottfried Benn medizinische Sehweise und Sprache in seine frühen Gedichte ein. Auffallenderweise verschwinden sie in seinen mittleren und späten Gedichten fast ganz. Die literarische Gattung der Tragödie hingegen ist durch die naturwissenschaftlich kausale Determinierung der Vorgänge und die psychoanalytische Zergliederung des Bewußtseins so gut wie unmöglich geworden. Dazu trugen auch die Entmythologisierung und die strenge Frage nach dem geschichtlichen Verlauf einer persönlichen oder sozialen „Katastrophe" bei. Wo der Mensch nur noch sich selbst gegenübersteht, scheint allenfalls noch ein „Trauerspiel" möglich zu sein, scheint auf der anderen Seite alle Komödie zur „Tragikomödie" zu werden. Die Komödie kann und braucht naturgemäß nicht naturwissenschaftliche Themen als solche zu behandeln. Sie stellt ja menschliche Konflikte dar. Sie ergeben sich dort, wo naturwissenschaftliche Ergebnisse in den Raum der menschlichen Gesellschaft eintreten, sei es daß die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse den hergebrachten Ansichten der Gesellschaft widersprechen (z. B. dargestellt in Brechts „Leben des Galilei", 1943), oder aber politisch mißbraucht (z. B. dargestellt in Dürrenmatts „Die Physiker", 1961) oder auch politisch „verraten" werden (z. B. dargestellt im neuen Stück von R. Kipphardt „In der Sache J. R. Oppenheimer", 1964). Hier sind viele gesellschaftliche und menschliche Konflikte denkbar. Sie ereignen sich alle im Prozeß der Auseinandersetzung und Integration des naturwissenschaftlich Erkannten mit dem Menschlichen.

Zählt man den Essay in seiner strengeren Form zu den poetischen Gattungen, so liegt in ihm eine direkte Möglichkeit der Begegnung von naturwissenschaftlichem Inhalt und dichterischer Form. Der Essay gliederte sich als selbständige literarische Form ungefähr zur gleichen Zeit aus, als sich die Naturwissenschaft aus der Geisteswissenschaft auszugliedern begann, nämlich in der Renaissance (Montaigne, F. Bacon). Er spielt eine gewichtige Rolle innerhalb des modernen Romans, etwa bei H. Broch, R. Musil, aber auch bei Th. Mann. Der Erzähler erweist sich

hier als Denker, als Wisser, als Beobachter, als Mann vom Fach, der sich über einen Erkenntnisbereich oder über gesetzhaft verdichtete Selbstbeobachtungen äußert.

Huxley vermißt weithin die Einbeziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Inhalte in die moderne Dichtung. Vom Inhaltlichen und Gegenständlichen her mag das zutreffen. Die Denk- und Sehweise der literarisch Schaffenden, die Einstellung ihrer geistigen Optik läßt jedoch Annäherungen zur Haltung der Naturwissenschaftler gegenüber ihrem Objekt erkennen. Auch die literarisch Schaffenden bemühen sich zunehmend um kritische Distanziertheit gegenüber dem zu beobachtenden und beschreibenden Gegenstand, um eine möglichste Zurücknahme des Subjektiven, um das bewußte Wissen um den eigenen Standort in dem zu beobachtenden Wirklichkeitsfeld. Sie beleuchten ihr Objekt von verschiedenen Seiten, zeigen kritisch, zu welcher Verzerrung eine einperspektivische Betrachtungsweise führen kann, setzen unterkühlte Beobachtung anstelle eines mit dem Objekt sich identifizierenden Gefühls, wechseln den Standort und die Perspektive der Beobachtung, treiben das Faktische, Psychische, Emotionale durch die Filter der, unmittelbare Zustimmung verhindernden, Reflexion, Analyse, Kritik.

Im Gegensatz zu den englischen Romantikern hat die deutsche Frühromantik bereits den Begriff des „Experiments" in die literarische Arbeit eingeführt. „Ein gutes physikalisches Experiment kann zum Muster eines inneren Experiments dienen und ist selbst ein gutes inneres subjektives Experiment mit." „Experimentieren mit Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise."[20] In diesen Fragmenten des Novalis ist bereits das kognitive Experiment mit dem Gegenstand und das formale Experiment der sprachlichen Darstellung gemeint. Emile Zolas Programmschrift von 1880 „Le Roman expérimental" meinte nicht das Experiment mit einer neuen Romanform, sondern mit dem aus Erfahrungs- und Denkprämissen entwickelten Romangeschehen. „Für Zola war das Bewußtsein des Schriftstellers eine Art von Retorte, in der eine Reaktionskette nach streng wissenschaftlichen Gesetzen ablief. Das Protokoll dieses Ablaufs ergab die Romanhandlung. Diese beiden Ehepartner von dieser bestimmten Herkunft, zu diesem Zeitpunkt miteinander vereinigt, müssen sich auf diese ganz bestimmte, durch Vererbungslehre und Milieutheorie determinierte Weise schließlich gegenseitig umbringen."[21] Hermann Broch versetzte in seiner Romantriologie „Die Schlafwandler" (1928–32) einige seiner Hauptgestalten im Kapitel „Symposion oder Gespräch über die Erlösung" in eine Experimentalsituation. Demonstriert werden soll hier nicht wie bei Zola das naturalistische Determinierungsprinzip. Broch will vielmehr in einer eigens herbeigeführten Modellsituation auf kürzestem Weg die Gedanken, Trübungen und Strebungen seiner Figuren freispielen und zeigen. Beda Allemann stellte fest, „daß experimen-

---

20 Novalis: Werke, Briefe, Dokumente. Hrsg. von E. Wasmuth (Heidelberg 1953–1957). Fragmente n. 1442 u. 1444.

21 Allemann, Beda: Experiment und Erfahrung in der Gegenwartsliteratur, 271. In: Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst.

telle Züge und der Wille zum künstlerischen Experimentieren in allen Bereichen der modernen Literatur erkennbar sind, ja daß der Hinweis auf diesen experimentellen Charakter der modernen Literatur längst zu den Gemeinplätzen der Literaturkritik gehört", sogar bereits in den modischen „Sprachschatz der Bewußtseins-Industrie eingegangen ist" [22]. Daß ein mißlungenes Sprachexperiment noch kein Kunstwerk ist, versteht sich von selbst. Daß sich ein Autor wie Alfred Andersch gegen die unbesehene Übertragung des Begriffs Experiment in den Bereich der Literatur wehrt, zeigt eine gesunde Reaktion gegen das Vage und das Modische. In unserem Zusammenhang ging es nur darum, über inhaltliche Berührungspunkte des literarischen Schriftstellers mit dem Naturwissenschaftler hinaus dessen Annäherung in methodischer Hinsicht, in der Beobachtung seines Gegenstandes und der Herstellung seines Produkts festzustellen.

Die Entpoetisierung der Welt und das Selbstverständnis des modernen Dichters

„Die Naturwissenschaft baut manchmal neue Brücken zwischen bisher für getrennt und heterogen gehaltenen Welten des logischen Denkens und der Erfahrung. Aber die Naturwissenschaft reißt auch alte Brücken ein und öffnet Klüfte zwischen Welten, welche herkömmlich verbunden waren. Blake und Keats verabscheuten Sir Isaac Newton, weil er die alten Verbindungen zwischen den Sternen und den himmlischen Heerscharen zerschnitten hatte, zwischen dem Regenbogen und der Götterbotin Iris und sogar dem Regenbogen und der Arche Noah, dem Regenbogen und Jehova – die Verbindungen zerschnitten und so die Welt des Menschen entpoetisiert und des Sinns beraubt hatte." [23] Naturwissenschaftliches Denken und mythisch interpretierte Erfahrung, Natur- und Geisteswissenschaft, Naturwissenschaft und übernatürlicher Glaube, Immanenz und Transzendenz, Welt und Gott wurden von ihr getrennt. Die dem Menschen sinnenhaft erscheinende Welt wird immer mehr unter die Lupe genommen, seziert, analysiert, kalkuliert, versachlicht, geplant, umgebaut und verbaut. Die Welt als Natur, als natürlich-kreatürlich angestammter Lebensraum des Menschen wird immer weiter zurückgedrängt. Die vom naturwissenschaftlichen Menschen entworfene, künstlich umgestaltete, technisch produzierte Welt breitet sich aus, eine Welt aus Bahnen und Drähten, Glas und Beton, Pillen, Formeln, Aggregaten, Ampeln und Schirmen. Mit dieser Durchkonstruierung der Welt gehen die Prozesse der Entmythologisierung, Ent-Anthropomorphisierung, Ent-Naturierung Hand in Hand. Es entsprach der Entwicklung dieser Welt, wenn im deutschen Expressionismus anstelle der Naturlyrik die Stadtlyrik, in neuester Zeit anstelle der Stadtlyrik Retortenlyrik trat.

---

22 Allemann a.a.O. 268. 23 Huxley a.a.O. 121.

Verdeutlichen wir den Verlust der alten naturalen und mythischen Welt an zwei Beispielen. Ein von Raketen angezielter und bereits getroffener Mond hat als Gegenstand gefühlvoller Mondlyrik ausgedient. Goethes unsterbliches Mondlied: „Füllest wieder Busch und Tal / Still mit Nebelglanz, / Lösest endlich auch einmal / Meine Seele ganz; / Breitest über mein Gefild / Lindernd deinen Blick, / Wie des Freundes Auge mild / Über mein Geschick" ist heute nicht mehr denkbar. Diese gelöste Übertragung der Stimmung und Gefühle auf den freundlichen Mond, die Erweckung einer seelischen und dichterischen Stimmung durch den Trabanten der Erde, durch den großen, treu wiederkehrend irdischen Nachbarn, kommt heute keinem Dichter, keinem „aufgeklärten" Menschen mehr in den Sinn. Eine solche Gefühlslage und Erweckung ist nicht mehr möglich. Der Mond ist nicht mehr des Menschen vertrauter, heimlich-stiller Freund. Er ist ein Satellit, der sich auf annähernd kreisförmiger Ellipsenbahn in einer mittleren Entfernung von 384 700 km um die Erde bewegt, von dessen Temperaturbedingungen, Ringgebirgen, Sonnenreflexion man einiges weiß. Aber menschliche Gefühle? Höchstens Gefühle der Erforschung und der Eroberung, d. h. moderne naturwissenschaftliche Gefühle sehr sachhafter Art, „matter of fact" –, keine poetischen und personalen Gefühle.

Ein anderer lyrischer Lieblingsgegenstand ist seit urdenklichen Zeiten die Nachtigall. In England gibt es mindestens so viele Nachtigallengedichte wie in Deutschland Mondgedichte. Auch die Nachtigall ist als gefühlsvolles lyrisches Wesen abgetreten, seit die Tierpsychologen entdeckten, daß das Nachtigallenmännchen (nicht Philomele) gar „nicht im Schmerz singt, nicht aus Liebesleidenschaft, nicht in Ekstase, sondern einfach, um anderen Nachtigallenmännchen kundzutun, daß es ein Territorium abgesteckt hat und bereit ist, es gegen Eindringlinge zu verteidigen." Von nächtlicher Liebeslust und -klage ist nichts mehr übriggeblieben, seit man durch wissenschaftliche Beobachtung weiß, daß der männliche Vogel singt, „weil er, wie alle Angehörigen seiner Art, einen Verdauungsorganismus besitzt, der ihn alle vier oder fünf Stunden während der vierundzwanzig zur Futteraufnahme zwingt. Zwischen einer Raupe und der nächsten warnt er seine Rivalen vor dem Eindringen in sein Privatrevier" [24]. Der Dichter muß heute genau so wie der Philosoph und der Mann von der Straße lernen, daß die Dinge zuerst sie selbst bedeuten. Unangemessene Gefühlsübertragungen, vorschnelle Gedankenüberstiege, naive Anthropomorphisierung der Welt sind nicht mehr gestattet. „Im Zeitalter der Naturwissenschaft kann die Welt nicht mehr für eine Gruppe von Symbolen angesehen werden, welche Dinge außerhalb der (wahrnehmbaren) Welt versinnbilden. Alles Vergängliche ist nicht (mehr) ein Gleichnis" [25], wenigstens nicht mehr in einem platonisch-idealistischen Apriori. Vorschnelle Allegorisierung und vorschnelle Übersteigung der Dinge erwecken heute den Eindruck einer Flucht vor der

---

[24] Ebd. 126.

[25] Ebd. 121. Ähnlich Scheffczyk, Leo: Der Sonnengesang des hl. Franz v. Assisi und die Hymne an die Materie des Teilhard de Chardin. In: Geist und Leben, 1962, 226.

härteren Wirklichkeit des unmittelbar Realen. Wegen solcher Flucht kann dann auch das dahinter und darüber Geglaubte nicht mehr recht glaubhaft werden.

Im Vorwort zur zweiten Auflage der „Lyrical Ballads" von 1801 beschreibt Wordsworth die Dichtung als „spontanes Überfließen mächtiger Gefühle". Für den größten Teil der Gegenwartsdichtung könnte kaum eine ungeeignetere Definition gedacht werden. Die Gefühle, vorab die weltzustimmenden Gefühle, sind fast bei allen Autoren skeptisch und kritisch zurückgenommen. Vorgeschickt wird der Intellekt als Späher, Sondierer, Spion. Dem Gefühl wird mißtraut. Es wird bewußt unterkühlt. Diese Welt kann keine spontane Zustimmung mehr hervorlocken. Die Zurücknahme des Gefühls ist einmal Selbstschutz, zum andern erkenntnisbedingt. Eine spontan erlebbare Einheit von Dichter und Welt ist kaum mehr vorhanden. Es gibt für den Dichter und Künstler fast nur noch eine durch mühsame Beobachtung und Reflexion, Kritik und Abstraktion hindurchgetriebene schrittweise, teilweise Bejahung der Welt. Ob in unserer Generation dichterisch bereits die neue Synthese, etwa zwischen der ornithologischen Wahrheit über die Nachtigall und der mythologisch gerichteten menschlichen Projektion, wie sie Huxley als Ideal fordert, möglich ist, möchten wir bezweifeln. Eine Generation, die den Schock der Desillusionierung ihrer Gefühle, den Nachweis ihrer unangebrachten Projektion, die Zurückweisung ihrer naiv-spontanen Vertrauensseligkeit erfährt, dürfte kaum einige Atemzüge später das neue Ja, die jetzt kritisch gefilterte Zuneigung, das wissenschaftlich bewußt differenzierte Gefühl des neuen Vertrauens und psychischen Kontaktes, die Einbeziehung in die innere bedeutungsvolle menschliche Welt, fertig bringen. Vielleicht gelingt eine auf wissenschaftlicher Basis aufruhende natur-menschliche Beziehung der kommenden Generation, die einerseits den Schock nicht mehr erfährt, sondern die naturwissenschaftliche Tatsächlichkeit übernimmt, anderseits um die Grenzen naturwissenschaftlicher Eroberung und Sehweise weiß. Zunächst wird der Entmythologisierungsprozeß der Natur noch voranschreiten. Daß im übrigen sogar die sekundäre, verwaltete, bürokratisierte Welt mythosfähig und poesiefähig ist, hat Kafka gezeigt.

Die Dichter sprechen heute nicht mehr von einem „göttlichen Instinkt", der sie leitet, von „Inspiration", „Enthusiasmus" oder „spontanem Überfließen mächtiger Gefühle". Dichtung wird meist nicht mehr „inspiriert" – wenigstens spricht man nicht mehr davon. Sie „entsteht" zu einem großen Teil gar nicht mehr. Sie wird „gemacht". Deswegen ist die von der deutschen Klassik übernommene „Organismusidee" für die Deutung und als Wertmaßstab eines modernen Kunstwerks einigermaßen unangebracht. Das moderne Kunstganze will nicht mehr Nachahmung eines Organismusganzen sein. Es ist nicht mehr einseitig als „Mimesis" zu verstehen. Die „Poiesis", das Machen, ist viel wichtiger geworden. Das literarische Kunstwerk wird ein „Stück", ein Werkstück, ein gemachtes Ganzes nach Art technischer Gebilde. Die Schriftsteller von heute – den Titel „Dichter" vergibt das Publikum und die Kritik – verstehen sich als „Chemiker", der aus Sprachelemen-

ten Gedichte mixt (W. H. Auden), oder als „literarischer Ingenieur" (P. Valéry, H. Enzensberger). Louis Macneice schrieb 1948: „Dichtung ist ein Präzisionsinstrument um festzuhalten, wie ein Mensch auf das Leben reagiert." [26] Der Schriftsteller will kein „Führer" mehr sein zu den erhebenden Höhen eines harmonischen Lebens, das im Realen nirgends existiert und von einem schläfrig unbeteiligten Bürgertum gründlich mißverstanden wurde. Er macht keinen Anspruch auf Autorität, die über die eigene Beobachtung, die dargestellte Figurenwelt, das formulierte Wort hinaus ginge. Auch ihn beschäftigen allenthalben, obschon er den Horizont des Ganzen im Auge behalten muß, Teilfragen, die freilich nicht so sehr quantitativer als menschlich, geschichtlich und gesellschaftlich qualitativer Natur sind. Das Ganze, etwa eines Bildungsweges, darzustellen wie der „klassische" deutsche Bildungsroman, kommt ihm nicht mehr in den Sinn. In intensiven Vorfragen beschäftigt er sich nicht nur mit der formalen Seite der Darstellung, sondern mit dem in der sprachlichen Form enthaltenen, von ihr vorausgesetzten Beobachtungs- und Annäherungsprozeß an den darzustellenden Gegenstand. Der jüngst verstorbene T. S. Eliot schrieb über Valérys Auffassung vom Dichter: „Der Dichter ist nicht länger der zerzauste Besessene, der ein ganzes Gedicht im Verlauf einer durchfieberten Nacht zu Papier bringt; er ist ein kühler Wissenschaftler, ein Algebraiker fast . . . mit dem mathematisch orientierten Physiker zu vergleichen, mit dem Biologen oder Chemiker . . ., dem ernsten bebrillten Mann im weißen Kittel . . . Der elfenbeinerne Turm wurde als Laboratorium ausgestattet – als Einmann-Laboratorium." [27] Mit diesen und ähnlichen Vergleichen soll weder der Dichter vergangener Zeiten abgewertet, noch geleugnet werden, daß für den Labor-Schriftsteller neue Probleme gegenüber seinem Beruf und Auftrag entstanden sind. Wenn es z. B. für die Gesellschaft als ganze keine allgemein verbindliche Wahrheit mehr gibt, dann kann auch der Schriftsteller in einer solchen Gesellschaft nicht mehr von einer allgemein verbindlichen „Norm" der Wahrheit geleitet werden. Wahrheit ist dann für ihn – und auch hierin gleicht er dem Naturwissenschaftler – nur jene Erkenntnis der Wirklichkeit, die er durch „Erfahrung" selbst entdeckt oder nachvollziehen kann. „Tradition" ist für ihn eine ähnlich belastete und problematische Vokabel wie für den Mann aus dem chemischen Labor. Daß eine Wahrheitsvorstellung, die nur noch das „Experiment" als Kriterium zuläßt, einen großen menschlichen Verlust enthält, darf hier vorausgesetzt werden. Für das Verhältnis der modernen Literatur zur Naturwissenschaft scheint uns bedeutsam, wie sehr sich das Selbstverständnis moderner Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Berufsbezeichnungen ausdrückt. Der moderne Dichter ist nicht mehr in erster Linie ein Mann, der von Stimmungen der Einswerdung mit den „Göttern" oder dem Kosmos und der Natur bedrängt wird. Er muß sich reflex anstrengen, an sein „Objekt" heranzukom-

---

26 Zitiert bei Clemen, Wolfgang: Das Wesen der Dichtung in der Sicht moderner englischer und amerikanischer Dichter (München 1961) 4.

27 Ebd. 5.

men, es kritisch zu beobachten, seine Erkenntnis sachlich und dennoch dichterisch darzustellen. Gelegentliche extreme Ausbrüche in die Phantastik zeigen nur die Rückwirkung solch strengen Anspruchs, den Ausschlag des Pendels in einen vom Objekt weniger bedingten und anspruchsvollen Raum ursprünglicher und sich selbst setzender schöpferischer Freiheit.

Bewahrung und Neugewinn des Menschlichen in einer naturwissenschaftlich erkannten und technisch gebauten Welt

Enthusiastisch, obschon bedingt, erhoffte Wordsworth 1801 das zukünftige Bündnis des Dichters mit dem Naturwissenschaftler. „Wenn die Bemühungen der Naturwissenschaftler", schrieb er, „jemals unmittelbar oder mittelbar eine materielle Revolution in unserem Zustand und in den Eindrücken, welche wir gewohnheitsmäßig empfangen, bewirken sollten, dann wird der Dichter nicht weniger wach sein als jetzt; er wird bereit sein, den Schritten der Wissenschaftler zu folgen, nicht nur bei jenen allgemeinen unmittelbaren Wirkungen, sondern er wird an ihrer Seite sein und seine Empfindung und Wahrnehmung mitten hinein in die Objekte der Wissenschaft selbst tragen. Die entlegensten Entdeckungen des Chemikers, des Botanikers oder des Mineralogen werden ebenso angemessene Gegenstände der Kunst des Dichters sein wie nur irgendwelche, auf die sie angewandt werden kann, vorausgesetzt, daß die Zeit käme, wenn diese Dinge uns vertraut wären und die Beziehungen, in welchen sie von Jüngern dieser betreffenden Wissenschaften betrachtet werden, jemals offenkundig und unverkennbar wichtig für uns als Freude und Leid erfahrende Menschen werden. Wenn je die Zeit kommen sollte, wo das, was man Naturwissenschaft nennt, den Menschen vertraut sein und sozusagen eine Gestalt von Fleisch und Blut annehmen wird, dann wird der Dichter seinen göttlichen Geist leihen, bei dieser Verwandlung mitzuhelfen. Es wird das so erzeugte Wesen willkommen heißen als einen lieben und echten Mitbewohner des menschlichen Haushalts."[28] Wordsworths Vorstellungsmöglichkeiten für die Entwicklung der Naturwissenschaften waren denkbar begrenzt. Einige der wichtigsten Entdeckungen der neueren Physik, etwa die Struktur des Atoms oder die Natur elektromagnetischer Wellen, sind für die menschlichen Sinne direkt überhaupt nicht wahrnehmbar. Sie können keine „Gestalt von Fleisch und Blut annehmen". Wo der Bereich des Abbildbaren, in Worten Beschreibbaren, ja sogar des imaginativ Vorstellbaren verlassen ist, bestehen für Literatur und Kunst keine Darstellungsmöglichkeiten mehr[29]. Hinzukommt, daß der „göttliche Geist" des

---

[28] Zitiert bei Huxley a.a.O. 49 f. Die Programmatik entstammt dem Vorwort der 2. Aufl. der „Lyrical Ballads".

[29] Auch innerhalb der modernen Physik wurde die sprachliche Beschreibbarkeit gewisser Vorgänge und Erfahrungen ein Problem. Siehe Heisenberg, in: Wort und Wirklichkeit, 40 f.

Dichters für die naturwissenschaftliche – und in ihrem Gefolge technische – Verwandlung der Welt überhaupt nicht gebraucht wird. Naturwissenschaft und Technik verändern ihre Welt ohne die Hilfe des Dichters.

Von der bedrohenden und fortschreitenden Vertreibung des Menschen aus dem „Paradies" der Natur, vom zunehmend inneren Heimatloswerden des modernen Menschen, vom Versuch einer möglichst totalen wissenschaftlichen Durchkonstruierung der Welt des Menschen, wußte Wordsworth noch nichts – ganz zu schweigen von der fortschreitend politischen Bedrohung der Nationen durch Super-Machtmittel, den sogenannten ABC-Waffen, welche die Naturwissenschaft ermöglichte[30]. Er kannte nicht das zunehmende innere Fremdsein des Menschen in dieser Welt bei zunehmender naturwissenschaftlicher Vertrautheit mit ihr. Er, der davon überzeugt war, daß der Dichter „der Fels für die Verteidigung der Menschennatur ist, ein Bewahrer und Erhalter des Menschlichen", einer, der mit allem, was ist, sympathisiert[31], wußte noch nicht, wie sehr die von den Naturwissenschaften eroberte Welt über den Menschen verfügt, ihn dirigiert wie ein sachhaftes Potential, sich über seinen letzten Besitz, die Freiheit, hinwegsetzt, ihn einplant als funktionierendes Teilchen einer nicht mehr überschaubaren naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen Apparatur. Eine rückhaltlose Zustimmung, ein unkritisches Einvernehmen wird der literarische Schriftsteller dem naturwissenschaftlichen Fortschrittsglauben, einem einseitigen Verwissenschaftlichungsprozeß, in dem Theorie und Überführung in die Praxis nicht mehr zu trennen sind, verweigern müssen, weil dieser Prozeß immer noch den Menschen verkürzt, weil dieser sach-utopische Glaube immer noch den Menschen gefährdet – mag er noch so viele schmerzstillende Pillen und arbeitserleichternde Geräte herstellen.

Dennoch muß der literarische Schriftsteller das naturwissenschaftliche Weltbild und Bewußtsein soweit als möglich zur Kenntnis nehmen. „Die Anpassung an das naturwissenschaftliche Weltbild kann der Literatur nicht erspart bleiben, und ein Teil ihrer heutigen Gegenstandslosigkeit geht darauf zurück, daß sie sich dabei verspätet hat", schrieb R. Musil 1927[32]. Nur Dichterlinge können sich weiterhin ihre Provinz altväterlicher Gefühle, ihre dämmrige Idylle, ihre vermeintlich unangekränkelte Festigkeit bewahren. Ihre Unwachheit gegenüber der Wirklichkeit verraten sie meist schon in der Sprache. Sie leben nicht in der wirklichen, den Menschen nach allen Seiten hin bedrängenden Welt. Der heutige Mensch kann, wenn er nicht in eines der letzten Busch-, Insel- oder Traumreservate ausweichen will, die naturwissenschaftlich und technisch veränderte Welt nicht mehr wählen oder verwerfen. Sie ist einfach da. Er wird in sie hineingeboren. Und so wie der einzelne Mensch, die Familie, die religiöse Gemeinschaft, die Nation in dieser Welt

---

30 Siehe dazu Einstein, Albert: Zur Erniedrigung des wissenschaftlichen Menschen, in: Mein Weltbild (Berlin 1964) (Ullstein Buch Nr. 65), 172 f.

31 Zitiert bei Huxley a.a.O. 49.

32 Musil, Robert: Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden (Hamburg 1955) 755.

wohnen und sich in dieser Welt als Mensch, als Familie, als religiöse Gemeinschaft, als Nation beweisen und bezeugen müssen, so muß auch der literarische Künstler den Ansprüchen dieser Welt, ihren Erkenntnissen, ihren Bedingungen, ihrem Freiheitsentzug, ihren Mitteilungsmedien, ihrer Sprache standhalten. Nicht nur das naturwissenschaftliche Weltbild, auch die bewußt objektivierende, kritisch beobachtende, um den eigenen Standpunkt wissende Seh- und Denkweise wird ihn beeinflussen. Der selbstverständlich allwissende Erzähler des traditionellen Romans z. B., mit seiner idealen Überschau der Personen, Dinge und Ereignisse, ist heute nicht mehr denkbar. Solches Erzählen wäre nicht mehr erlaubt. Es basiert auf Wissensvoraussetzungen, die das naturwissenschaftliche Wissen und die naturwissenschaftlich eingegrenzte, partielle, objektgebundene Sehweise – beide längst ins Allgemeinbewußtsein übergegangen – nicht mehr als wirklichkeitsgemäß und wahr anerkennen können. Der idealische Entwurf des „Allwissenden" und die idealische Unterwerfung der Welt unter seine Botmäßigkeit entsprechen nicht mehr der Verfaßtheit unseres Wissens und dem wahren Anspruch der Welt.

Wenn der heutige Schriftsteller das naturwissenschaftliche Weltbild und ihre Sehweise zur Kenntnis nehmen soll, heißt das nicht, daß die Naturwissenschaft als solche, ihre Begrifflichkeit, ihre Formeln, ihre spezialistischen Teilgebiete, ihre Systeme, zum Gegenstand der Dichtung werden müßten, damit diese ihre Realitäts-Gemäßheit, ihr „up to date" unter Beweis stelle. Das wäre, von der Literatur her gesehen, poetischer Materialismus, von der Naturwissenschaft her Volksaufklärung. Diese – durchaus notwendig – wird, wie schon gesagt, in unserer heutigen Welt von den sogenannten Sachbüchern und den Kommunikationsmitteln der Massenmedien geleistet und betrieben. Der literarische Schriftsteller braucht nicht Handlanger oder Hilfsarbeiter der Naturwissenschaft zu werden. Er kann es gar nicht, „weil die Vor-Information der Leser, die durch andere Medien gewonnene Unterrichtung, eine direkte Belehrung im Roman, der Lyrik oder dem Drama von vornherein unmöglich macht" [33]. Wir meinen sogar, daß er es gar nicht darf, weil sonst sein Wort sich auf der Ebene der Information und der Belehrung, und zwar der bloß nützlichen, sachhaften, „ansiedeln" würde. Das wäre einerseits des Dichters Alibi, anderseits seine Entwaffnung. Er würde von vornherein gesellschaftlich unschädlich gemacht, zum Mitläufer und Ja-Sager degradiert.

Das eigentliche Thema der Dichtung und der literarischen Kultur bleibt der Mensch. Aber es kann im Jahr 1965 nicht der Mensch von 1765 sein. Und die Betrachtungsweise des Menschen von 1965 kann nicht die von 1765 sein; denn die Sehweise selber ist eine andere geworden – was nicht heißt eine bessere oder eine schlechtere. Sicher wäre aber eine implizit verlangte Sehweise von 1765 eine schlechtere, weil sie die Phänomene und damit die Realität der modernen Welt in ihrer Sogeartetheit nicht wirklich erfassen könnte. Für den Schriftsteller und Dich-

[33] Jens, Walter: in: Schwierigkeiten heute die Wahrheit zu schreiben. Hrsg. von Heinz Friedrich. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1964, 192 S. Lw. 14,80, S 74.

ter „gilt es, die menschliche Substanz in einer Welt zu zeigen, die allen poetischen Reizes entbehrt und sich deshalb dem Zugriff der Dichtung bis heute entzog: der Welt der Wissenschaft. Mag die russische Revolution im dichterischen Bewußtsein amalgamiert worden sein, die zweite industrielle Revolution ist es nicht; ja, die Poesie hat die Schwelle, hinter der die Moderne beginnt, noch kaum überschritten, das Wagnis steht erst bevor“ [34]. Man kann sich kaum ein intensiveres und bedrängenderes, in tausend Variationen anwesendes Konfliktsthema denken als die Auseinandersetzung des Menschen mit der naturwissenschaftlich und technisch veränderten und sich verändernden Welt. Ähnlich wie z. B. ein Prediger heute die moderne Bibelexegese methodisch und inhaltlich zur Kenntnis nehmen und sein vielleicht früher erlerntes und aufgenommenes Bibelbewußtsein bedeutend klären muß, so muß der Dichter die methodischen und inhaltlichen Veränderungen des modernen, vor allem von der Naturwissenschaft her gespeisten, Bewußtseins so weit als möglich wahrnehmen. Daß ihm hierbei entschiedene fachliche Grenzen gesetzt sind, daß er selber kein wissenschaftlicher Naturforscher werden kann, bedarf keines Beweises.

Das eigentliche Thema und der eigentliche Horizont des Dichters muß der Mensch und die menschliche Gesellschaft hier und heute sein. Aber der heutige Mensch ist auch jener Mensch, den die naturwissenschaftlichen Sach- und Teilergebnisse so oft außer acht gelassen, jener Mensch, der mehr ist als eine Anzahl von Molekülen, Chromosomen, Zellen, elektrischen Ladungen, Kreislauf- und Verdauungsorganen, mehr als eine Summe von Verhaltensweisen, Erwartungen und Reaktionen, jener „Bundesbürger“, der nicht nur eine Produktions- und Verbrauchernummer auf dem Rücken trägt, ein Mensch, der zwar die Naturwissenschaft braucht, den aber die Naturwissenschaft nur vordergründig informieren und keinesfalls über seine Gesamtbestimmung als Mensch, über seinen die materielle Welt übersteigenden und durchbrechenden Geisthorizont orientieren kann. Einer der naturwissenschaftlichen Machtergreifung rückhaltlos vertrauenden Menge signalisiert Werner Heisenberg: „Mit der scheinbar unbegrenzten Ausbreitung ihrer materiellen Macht kommt die Menschheit in die Lage eines Kapitäns, dessen Schiff so stark aus Stahl und Eisen gebaut ist, daß die Magnetnadel seines Kompasses nur noch auf die Eisenmasse seines Schiffes zeigt, nicht mehr nach Norden. Mit einem solchen Schiff kann man kein Ziel mehr erreichen; es wird nur noch im Kreis fahren und daneben dem Wind und der Strömung ausgeliefert sein.“ [35] In einer vorwiegend naturwissenschaftlich gläubigen und materiell gesteuerten Welt wird der Schriftsteller als Wahrer des Menschlichen den Rang des Geistes und der Person neu aufzeigen, vielleicht sogar neu entdecken und rückerobern helfen. In dieser naturwissenschaftlichen und technischen Welt, die sich fast immer nur mit Einzelfragen und partiellen Systemen beschäftigt, ist ihm der größere, ganzheitsbezogene

---

[34] Jens a.a.O. 75 f.

[35] Heisenberg, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg 1955) 18.

Horizont des Menschen aufgegeben. Das Problem des dem Dichter aufgegebenen Ganzheitswissens sah Hermann Broch sehr deutlich. In seinem Essay „Geschichtsgesetz und Willensfreiheit", der dem Umkreis seiner Studien zur „Massenpsychologie" entstammt, schreibt er: „Die Begabung zum Partizipationsaufruf, eine Gabe und Begabung, die der religiösen Erkenntnis im höchsten Maße zu eigen ist, mangelt der rein rationalen" – wir möchten hier setzen der naturwissenschaftlichen – „nahezu gänzlich. Vor allem ist sie, im Gegensatz zur religiösen, keine zentralisierte Erkenntnis, d. h. sie ist nicht um eine zentrale Wahrheit angeordnet, von der aus das Wissens- und damit das Kulturorgan als Einheit, zumindest in seinen wesentlichen Einheitsgrundzügen, zu erfassen wäre, sondern sie ist ein Gewebe, das in jedem seiner Punkte gleichbleibende Bedeutsamkeit und Wichtigkeit besitzt, so daß der Einheitsblick, ohne den es eben keinerlei Partizipation, keinerlei Aufhellung der Dämmerung . . . und letztlich wohl auch keinerlei Weisheit gibt, schlechterdings unmöglich geworden ist." [36]

Das naturwissenschaftliche Bewußtsein und Weltbild zur Kenntnis nehmend und zugleich wissend um den Wert der Person und die Grundrichtung personalen Lebens, wird der verantwortliche Schriftsteller stets der Verteidiger, Wächter und Warner des Menschen sein. Wo die naturwissenschaftlich orientierte Welt den Menschen dinghaft und flächig in ihre materielle Beobachtungs- und Planwelt einbezieht, wo kurzsichtige Nutzanwendungen des naturwissenschaftlichen Anspruchs den Menschen und die menschliche Gesellschaft gefährden, wird der Schriftsteller als Kritiker und Korrektiv des öffentlichen Bewußtseins auftreten. Woher sein besseres Wissen, seine kritischere Erfahrung, seine umfassendere und gegliederte Wahrheit stammt, wie er als Bürger und Kritiker dieser Welt zugleich in die naturwissenschaftliche Flächigkeit und Bewußtseinsgefährdung der darzustellenden Welt eingetaucht ist – dieser Problematik der Wahrheitsfindung und Wahrheitsfrage kann hier nicht nachgegangen werden. Die Frage nach dem größeren Horizont wird sich für den philosophisch, theologisch und historisch gebildeten Schriftsteller anders stellen als für den, der sich nur auf seine punktuelle oder sich durch Erinnerung überlagernde Erfahrung beruft; sie wird sich auch für den christlichen Schriftsteller anders stellen als für den betont nicht-christlichen. Die Spitze der Naturwissenschaft hat ihrerseits bereits erkannt: „Auch in der Naturwissenschaft ist der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst." [37]

---

36 Broch, Hermann a.a.O. Bd. IX, 291.

37 Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, 18.

Ursprünge der Privatmesse

Angelus Häußling OSB

„Unerbauliches Messengetümmel" – so scheut sich Gerhard Podhradsky nicht, im Artikel „Messenhäufung" seines sehr guten „Lexikon der Liturgie"[1] jene Zustände zu nennen, die oft dort herrschen, wo eine größere Zahl von Priestern in der üblichen Weise der Einzelzelebration das Sakrament der Einheit der Kirche feiert. Er spricht damit ohne Zweifel das Unbehagen vieler aus. Sicher, kein Katholik bezweifelt heute, daß jede Messe Opfer Christi und der Kirche ist, daher heilswirkend und verdienstlich. Diese Tatsache ist spätestens durch die Antwort des kirchlichen Lehramtes auf die Polemik der Reformatoren gegen die „Winkelmessen" dogmatisch gesichert.

Das heutige Mißbehagen entzündet sich vielmehr an der Frage nach der gemäßen Zeichenhaftigkeit der Privatmesse, jener Messen also, die der Priester ohne Rücksicht auf mögliche oder tatsächliche Teilnahme einer Gemeinde feiert, überzeugt, die Zelebration sei für sich allein genügender Grund der Feier. Die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils scheint diese Frage zu sanktionieren; aber sie sagt nur, was schon länger im Bewußtsein der Kirche wieder lebendig wurde und eigentlich auch schon immer erkannte Wahrheit war, daß nämlich gerade die Messe Feier des ganzen Gottesvolkes ist und als solche auch sichtbar sein soll. Da aber das Konzil gerade den letzten Aspekt betont, daß nämlich die gemeinsame Feier nicht nur dogmatisch gesichert belassen und theoretisch gewußt bleibe, sondern auch die Gestaltung prägen soll, damit sich der mystische Leib des Herrn hier im Zeichen „manifestiere"[2], wird die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Privatmessen mit neuer Dringlichkeit gestellt. Die Kritiken anläßlich der großen Kirchenfeiern der jüngsten Vergangenheit an der Aufspaltung der Eucharistie in den gemeinsamen Hauptgottesdienst und das „Messengetümmel" der Einzelzelebrationen (so etwa zum Katholikentag 1956 in Köln und vor allem zum Eucharistischen Kongreß 1960 in München)[3], diese Kritiken sind jetzt nicht mehr bloß private Äußerungen, sondern haben eine gleichsam „amtliche" Berechtigung. Es ist nicht mehr gleichgültig, in welcher Weise wir das Sakrament der Einheit des Leibes Christi sichtbar werden lassen. Hier soll zur Klärung des Problems ein Beitrag geleistet werden, indem wir die Frage aufnehmen, wie es überhaupt mög-

1 Innsbruck 1962, S. 235 f.

2 Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie, Kapitel I, III B, Nr. 27 mit Nr. 26.

3 Für Köln: J. Hirschmann, diese Zschr. 159 (1956/57) 90; für München: s. J. Ratzinger, in: Statio Orbis, Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München, Bd. 1 (München 1961) 233 f.

lich war, daß die Spitze allen liturgischen Tuns der Kirche, die Feier der Eucharistie, zu einem so problematischen Vollzug werden konnte.

Wie kam es zu den Privatmessen? Die übliche Auskunft, noch jüngst mit achtenswertem wissenschaftlichen Aufwand erstellt[4], lautet vereinfacht etwa so: Die alte Zeit kannte nur die eine Eucharistiefeier in der einen Gemeinde; es gab nur eine einzige Gemeindemesse, die den Bischof mit seinem Klerus und das Volk der Gläubigen einte. Daß den Bischof fallweise Presbyter, Priester im Vorsitz der Gemeindefeier vertreten, ändert sachlich nichts. Ganz anders aber wird die Situation, sobald im Zuge einer „Presbyteremanzipation" diese neben der Gemeindeeucharistie ihre eigene, „private" Eucharistie feiern. Sie tun das im Eifer subjektiver Frömmigkeit, zumal dort, wo in größerer Zahl Priesterweihen ohne Rücksicht auf die Notwendigkeiten der Seelsorge erteilt werden, also in den Klöstern. Damit haben wir die Privatmesse. Das Verlangen der (Mönchs-)Priester, mittels Ausübung der Amtsvollmachten fromm zu sein, hat sie geschaffen. Der iroschottischen Kirche wird in dieser Entwicklung eine besondere Rolle zugeschrieben; bei ihr werden für das Ende des 6. Jahrhunderts die ersten Zeugnisse für die Privatmesse gefunden. Meßstipendium, Ausbau der Totenmessen, Meßverbrüderungen, Altar- und Meßstiftungen, die alle eine große Zahl von Privatmessen voraussetzen und verlangen, dokumentieren die „Versubjektivierung" der Liturgie. Der Theologie einer späteren Zeit blieb es dann noch vorbehalten, vor allem in der Lehre von den „Meßopferfrüchten" die Messenhäufung dogmatisch zu begründen, zu stützen und zu sanktionieren.

Diese historische Ableitung ist sehr klar und vermag auch manche geschichtliche Belege aufzuführen. Aber sie unterstellt den Alten zu viele moderne Voraussetzungen. Sie übersieht, daß auch im frühen Mittelalter die Liturgie ein offizielles Tun der amtlichen Kirche war und nicht einfach nach subjektivem Ermessen „privatisiert" werden konnte. Es scheint uns, als müßte diese übliche Erklärung revidiert werden[5].

Unbestreitbar war die Eucharistiefeier in der Frühzeit eine Feier der „amtlichen" Kirche, also der unter Bischof und Klerus geeinten Gläubigen. Die vom derzeitigen Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche formulierte Lehre, daß es die vornehmste Aufgabe des Bischofs ist, für die Feier der Eucharistie zu sorgen, da vorzüglich in ihr die Einheit der Kirche gestiftet sei[6], war in der alten Kirche genau gewußt. Aber ganz undoktrinär wußte man damals die Kirche nicht nur in der Gesamtgemeinde lebendig, sondern, innerhalb dieser, auch in den losen, mehr

---

4 O. Nußbaum, Kloster, Privatmönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter (Theophaneia 14), Bonn 1961; vgl. unsere Besprechung in „Zeitschrift für katholische Theologie" 85 (1963) 75–83.

5 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf eine im Manuskript vorliegende Arbeit über die frühmittelalterliche Klosterliturgie, deren Veröffentlichung gegenwärtig vorbereitet wird. Dort sind auch alle Einzelbelege aufgeführt, die wir hier auslassen müssen.

6 Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Kapitel III, Nr. 26.

oder weniger umständebedingten Gruppen der Gläubigen, etwa den Hausgemeinden und Großfamilien. Auch diesen war ein Recht der Eucharistiefeier zuerkannt, die sogenannten „Feiern im kleinen Kreis“ [7], die vor allem werktags mit Priestern der Bischofskirche gehalten wurden. Es scheint, daß sich die Betonung der einen (Sonntags-)Eucharistie in den Briefen des heiligen Ignatius von Antiochien († 107) gegen eine einseitige Übertreibung oder gar Verabsolutierung solcher Eucharistiefeiern im kleinen Kreis richteten, ohne aber, wohlgemerkt, ihre Berechtigung prinzipiell anzuzweifeln. Denn auch solche Feiern waren durchaus „offizielle“, „kirchenamtliche“ Liturgie und nicht bloß „Privatmessen“, da auch sie von einer echten „Kirche“ und in Einheit mit dem Bischof gefeiert wurden.

Es zeigt sich hier, wo die Frage nach der Privatmesse ansetzen muß: beim Kirchenverständnis, oder besser gesagt, bei der Erfahrung dessen, was „Kirche“ ist. Wo haben die Kreise, bei denen die „Privatmesse“ zuerst festgestellt wird, „Kirche“ erfahren, oder was waren für sie die Voraussetzungen, die erfüllt sein mußten, um „kirchenamtliche“ Liturgie feiern zu können? Es ist richtig, daß die Privatmesse im beginnenden Mittelalter im irischen und gallisch-fränkischen Raum aufkommt oder dort wenigstens erhebliche Bedeutung gewinnt. Hier strömten Menschen anderer als bisher die Christenheit prägender Mentalität in die teils neu, aber nach den bisherigen Vorbildern aufgebauten, teils organisatorisch erhaltenen gallorömischen Kirchen ein. Für diese Neuchristen war die prägende Erfahrung sichtbarer Kirchlichkeit in Liturgie und Organisation die Stadtkirche, zumal die Kirche der Urbs schlechthin, die Kirche Roms. Hier ward dann auch das liturgische Leitbild gefunden, nach dem man die eigene Liturgie meinte gestalten zu müssen. Liturgiefeier einer Stadtkirche heißt aber damals, im 6., 7. und 8. Jahrhundert, in einem Wort zusammengefaßt, „Stationsgottesdienst“: der Bischof mit seinem Klerus und das Kirchenvolk sind ein einziges Subjekt der liturgischen Feier, obwohl schon viele, in Rom sogar sehr viele und höchst bedeutende Heiligtümer vorhanden sind; in diesen feiert die eine Stadtkirche (und nicht je eine „Pfarrei“) ihre Liturgie, indem sie in einer bestimmten Kirche („Stationskirche“) den Hauptgottesdienst hält, neben dem, mehr oder weniger zufällig, in den anderen Kirchen Nebengottesdienste stattfinden, von geringerer Gewichtigkeit und bar („privata“) der besonderen Feierlichkeit[8]. Damals heißt also Kirchenerfahrung im Bereich der Liturgie: ein einziges, hierarchisch verfaßtes Subjekt der Feier (eben die bischöfliche Stadtkirche) hält in verschiedenen Kirchbauten feierlichen Hauptgottesdienst und geringwertigere Nebengottesdienste. Anders war Liturgie nicht vorstellbar.

Es ist nun leicht, den weiteren Entwicklungsgang abzusehen. Dort, wo solche Stadtliturgie die Norm liturgischer Feier wurde, wird man erwarten dürfen, daß ein einheitliches Liturgiesubjekt in einer Vielzahl von Heiligtümern die Eucha-

---

[7] Vgl. J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. (MS) Bonn 1949.

[8] Vgl. unseren Beitrag „Stationsgottesdienst“ im „Lexikon für Theologie und Kirche“, Bd. 9 (Freiburg i. B. 1964), Spalte 1021 f.

ristie in einem Haupt- und entsprechend vielen Nebengottesdiensten feiert. Genau das finden wir in den maßgebenden gallisch-fränkischen Liturgiezentren. Für sie ist das Leitbild der Liturgiefeier die römische Stadtkirche; ihr schließt man sich prinzipiell, wenn auch mit aller Freiheit im einzelnen, an. Dieser geschichtliche Vorgang ist zu bekannt, um ihn noch weiter auszuführen. Von Rom will aber nicht nur Gesang und Ritus der einzelnen Meßfeier übernommen sein, sondern vor allem das System mit deren Vielzahl und Stufung in feierlichen Hauptgottesdienst (Stationsgottesdienst, nun „Konventamt" oder ähnlich) und einfachere Nebengottesdienste (nun „missae privatae", der Feierlichkeiten „beraubte" Messen). Das fränkische Liturgievorbild ist der römische Stationsgottesdienst. Er blieb es eigentlich bis heute; denn noch jetzt führt unser Meßbuch an 87 Tagen 89 Stationsvermerke auf, obwohl man doch meinen sollte, sie hätten außerhalb Roms gar keine Bedeutung. Sie haben sie doch; denn sie geben das Leitbild der Liturgie an.

Nun haben wir hier die Darstellung allzusehr vereinfacht. Denn viele Voraussetzungen der geschichtlichen Entwicklung können wir hier nicht aufzählen. So können wir nichts von der Rolle sagen, die in diesem Prozeß das (meist laikale) Mönchtum und die (klerikalen) Kanoniker spielen, nichts von deren Verhältnis zueinander, auch nichts von der inneren Struktur der Großklöster, der Abteien, und deren Verhältnis zur Bischofsstadt. Es sei nur die Tatsache festgestellt, daß sich die Abteien als Vollkirchen fühlten, auch im Hinblick auf die hierarchische Verfassung, und deshalb auch, entsprechend dem Leitbild, die Volliturgie einer Bischofs- und Stadtkirche übernahmen. An Bedeutung und baulichem Umfang standen ja die großen Heiligtümer und die bedeutenden Abteien des Frankenreiches den damaligen Bischofs„städten" in nichts nach.

Doch eine Voraussetzung der genannten Entwicklung darf auch hier nicht unbeachtet bleiben. Das ist die Bedeutung des Reliquienkultes. Mit den ersten Kultbauten der christlichen Kirche werden bereits die Stätten des Heilswirkens des Gottmenschen in Palästina und die Gräber der heiligen Martyrer zu Heiligtümern ausgebaut. Diese haben ihren Mittelpunkt schon vorgegeben, der dann ganz natürlich den Altar, das Zentrum der Gemeindefeier, auf sich zieht. Später wird diese Einheit von Altar und Heiligengrab, nun auch theologisch sanktioniert, kultische und juristische Forderung: kein Altar ohne Reliquien. Am Ruhm der Reliquien, die der Altar birgt, hängen Glanz und Bedeutung einer Kirche. Gerade Rom hat die Ehre, höchste Heiligtümer zu besitzen, und die bauliche Einheit von Altar und Heiligengrab, die Papst Gregor der Große († 504) auch in St. Peter, dem großen Wallfahrtsort der Nordländer, herstellte, ist selbstverständliches Vorbild für zahlreiche Kirchen jenseits der Alpen geworden. Dabei ist diese bauliche Einheit nur die äußere Gestalt des Bewußtseins, daß die Ehrung des Heiligtums, der Reliquie, und die Feier der memoria passionis domini zusammengehören. Hat doch dieser Einheit wegen schon Papst Leo der Große († 461) in einem Brief nach Alexandrien die unerhörte Anregung gegeben, an einem vielbesuchten Heiligtum mehrmals am

Tag die Eucharistie zu feiern, damit alle Wallfahrer ihre „devotio" hätten[9]. Es ergibt sich also die Kette: Reliquien verlangen den Altar und mit ihm und für ihn die Meßfeier. Die Reliquienaltäre aber vertreten dort, wo eine Stadtkirche kultisch auf den Raum einer Kleinstadt oder eines Klosters konzentriert wird, die Heiligtümer der eigentlich gemeinten Stadt, da sie deren wichtigstes, die Reliquie, ja enthalten. Dies ist etwa daran ersichtlich, daß die Altäre nach Möglichkeit einen irgendwie abgeschlossenen Raum erhalten, sei es in einer eigenen Kapelle, sei es innerhalb des großen Kirchenraumes durch Umbauten oder Schranken, wie sie z. B. der St. Galler Klosterplan (Anfang 8. Jahrhundert) zeigt. Die Einheit dieser Kleinheiligtümer aber wird eindrucksvoll durch ihre Integrierung in den Bezirk der großen Kathedral- oder Abteikirche demonstriert. Es ist also das Liturgieprinzip, das deren Füllung mit so vielen Altären und (Neben-)Altärchen verlangt. Auf diese Weise schafft man sich die Voraussetzung für eine „richtige" Liturgiefeier: viele Messen an vielen Altären.

Wir haben eben, mit dem Brief Leos des Großen, schon die alte Häufigkeitsnorm der Meßfeier berührt: in jeder (Bischofs-)Kirche nur eine (Sonntags-)Eucharistie. Die Großstadt und die Vielzahl der Heiligtümer innerhalb einer Bischofskirche ändern diesen Grundsatz ein wenig: in jedem Kirchbau nur eine Messe am Tag. Denn der heilige Ort ist Ziel der heiligen Feier. Wenn also in Rom der Papst mit seinem Hofstaat an Weihnachten nachts an der Krippe in Groß St. Marien, frühmorgens in St. Anastasia und vormittags wieder in Groß St. Marien Eucharistie hält, „feiert" er eigentlich weniger „dreimal das Meßopfer", vielmehr verehrt er drei heilige Stätten durch je einen Stationsgottesdienst. Auch wo ein Nebenaltar ein eigenes Heiligtum darstellt, heißt es: jeden Tag höchstens eine Messe. So berichtet uns Gregor von Tours († 594), ihm sei einmal als Reinigungsritus die Zelebration von drei Messen aufgetragen worden, und er absolvierte diese Buße, indem er an drei Altären je eine Messe liest[10].

Bei dieser Beschränkung der Häufigkeit bleibt es lange. Die gekünstelten Begründungen, mit denen mancherorts schließlich doch mehrere Meßfeiern am gleichen Altar ermöglicht werden, verraten schon die Neuerung. Ganz fern aber liegt die Häufigkeitsnorm der Gegenwart, daß jeder Priester jeden Tag zelebriert. Man kann nicht von der Zahl der Priester auf die Zahl der Messen schließen, sondern allenfalls von der Zahl der Altäre ausgehen. Aber auch das ist noch nicht einwandfrei. Denn darüber, wann und wie es zur täglichen Meßfeier der beschriebenen Art überhaupt gekommen ist, also wie das ganze System des städtischen, römischen Gottesdienstes mit Haupt- und Nebenfeiern alltäglich wurde, wissen wir aus den Quellen nichts. Es ist einfach da, etwa bei Abt Angilbert von Centula († 814)[11], und zwar schon voll ausgebaut. Allerdings kennen wir schon viel frü-

---

9 Ep. 9, 2; PL 54, 626 C.
10 Historia Francorum V 49; MGSSrerMer I 241.
11 De restauratione monasterii Centulensis; PL 99, 848 D–850 A.

here Zeugnisse täglicher Meßfeier; sie gilt, etwa in den Augen Gregors des Großen, als Zeugnis besonderer Heiligkeit, ist also außergewöhnlich.

Für die Bedeutung des heiligen Ortes, des Reliquienaltares, als Voraussetzung der Meßhäufigkeit sprechen nicht nur die Zeugnisse des gallisch-fränkischen Raumes. Die iroschottischen Mönche bezeugen dasselbe; denn gerade sie führen, um auch auf ihrer Peregrinatio Messe feiern zu können, den Tragaltar mit sich, in dem sie Reliquien geborgen haben. Bei ihnen finden wir aber auch ein neues Motiv, das für die Folgezeit sehr wichtig wird: die Würde des Priesters als der in den Bereich des Göttlichen aufgenommenen Person. Dieses Motiv, das mehr dem Denken der östlichen Kirche entstammt, ergibt eine Erweiterung der Meßhäufigkeitsnorm: der heilige Ort ist dort, wo die geheiligte Person ist; diese ist dadurch in sich schon Grund für die Meßfeier. Wo der geheiligte Priester, dort die Liturgie. Deshalb kennen die irisch beeinflußten Sakramentare und Missalien Messen „pro seipso sacerdote", Votivmessen, die die Heiligung des Priesters feststellen und feiern und die Bitte aussprechen, der hohen Würde auch subjektiv entsprechen zu dürfen. Es wäre aber zuviel behauptet, wollte man diesem Motiv allein oder auch nur hauptsächlich die Messenhäufung zuschreiben. Es hat jene Entwicklung, die wir skizziert haben, zugleich gestützt und ausgenutzt und hat vor allem für die späteren Zeiten, da die fromme und theologische Reflexion den bestehenden Zustand einzuholen begann, Bedeutung bekommen. Dieses Motiv geht ja noch bis in viele Primizpredigten unserer Tage weiter, oft mehr, als dem neutestamentlichen Bild des „Dienstes" am Herrn und der Gemeinde entspricht. – –

Woher also kommen die Privatmessen? Sie gründen in einem bestimmten Leitbild der Liturgie, in einer bestimmten, als Norm erachteten Erfahrung dessen, was Kirche ist. Daß Motive mehr privater Frömmigkeit (Votivmessen, Meßstiftungen, Totenmessen) das Leitbild subjektiv auffüllen, ändert nichts daran, daß die „Privat"messen als notwendiger Teil der „kirchamtlichen" Liturgie aufgefaßt werden. Sie sind nicht als eine Ausgeburt bloß subjektiven frommen Eifers aufgekommen, auch nicht Beleg für eine Absonderung der Priester von den Laien, als meinten sie, die Eucharistie in spezifisch eigener Weise übereignet bekommen zu haben. Die Privatmessen sind nicht „privat" im Sinne rein persönlicher Frömmigkeit. Sie sind integriert in die größere Liturgie einer konkreten Vollkirche, von deren liturgischem Dienst der Zelebrant einen Teil übernimmt. Er vertritt nicht, wie wir es heute auffassen, die mehr oder weniger imaginäre Universalkirche in seiner Person, so daß seine Messe darin Opfer der Kirche ist, sondern sein Dienst ist ein Teil der Liturgie des Heiligtums, dem er zugehört. Die alte Privatmesse hat also eine ganz konkrete, wenn auch faktisch abwesende Feiergemeinde: jene der Gesamtliturgie der Kirche, in die sie integriert ist.

Ist mit dieser historischen Erhellung unsere heutige Problematik gelöst? Sicher nicht. Aber das Problem ist relativiert und unserem Unbehagen ist ein Weg zur Lösung gewiesen. Die Privatmessen haben ihren geschichtlichen Grund in einem

bestimmten Verständnis der Kirche und ihrer Liturgie. Also wird ihre Problematik auch nur vom rechten Verständnis der Kirche und ihrer Liturgie geklärt werden können. Für beide, die Kirche und ihre Liturgie, hat das kirchliche Lehramt in unseren Tagen authentische Darlegungen erstellt. Aus ihnen können wir jetzt mindestens das ersehen, daß das Verständnis des frühen Mittelalters problematisch, zeitverhaftet und für uns nicht bindend ist. Entsprechend sind die Normen der Liturgiefeier, in denen sich dieses Kirchenverständnis gestaltet, für uns nicht absolute Normen. Unser Unbehagen am „Messengetümmel" ist verantwortbar und nicht nur ein nichtsnutziger Einfall.

Freilich: die Sache, um die es hier geht, nämlich die Feier des Opfers Christi und seiner Kirche, ist zu wichtig, als daß man auf der Stelle eine in der Praxis absolut brauchbare Klärung erzwingen dürfe. Es wird noch manche geduldige Arbeit der Theologen vonnöten sein, bis uns eine so klare Häufigkeitsnorm der Meßfeier gegeben ist, daß auch unsere vielen unreflektierten Motive aufgehoben sind[12]. Hier sei nur noch auf ein Zweifaches hingewiesen: Für die Privatmesse wird als dogmatische Stütze oft die Lehre von den Meßopferfrüchten angeführt. Danach bringt jede Messe ein Mehr an Gnade, und zwar in je verschiedener Weise und Stufung den teilnehmenden Gläubigen, den „sich Einschließenden", den Gebern des Stipendiums und zumal dem zelebrierenden Priester. Es sei hier nur so viel gesagt, daß diese Auffassung nicht unproblematisch und auch im ganzen nicht unwidersprochen ist. Sie ist nicht so zwingend, daß ihretwegen in jedem Fall die Wahl immer zugunsten der größeren Meßhäufigkeit ausfallen müsse, also immer hundert Messen gnadenreicher wären als eine einzige. Für die Praxis gilt durchaus nicht immer ein „möglichst viele Messen". Das setzt sogar Papst Pius XII. in seiner bekannten Ansprache vom 2. 11. 1954[13] voraus. Übrigens wird wegen der Problematik dieser Theorie auch von der sakramentalen Konzelebration keine Allgemeinlösung unseres Problems zu erwarten sein. Abgesehen von der Lehre von den Meßopferfrüchten muß noch gesagt werden, daß die katholische Lehre von der vom spendenden und empfangenden Menschen unabhängigen Gottgewirktheit der sakramentalen Gnade („ex opere operato") nicht eine Gnadenautomatik aussagt. Auch diese Lehre kann nicht für eine unbeschränkte Messenhäufung ins Feld geführt werden.

Eigentlich selbstverständlich, aber gerade bei unserem Thema wichtig ist es, unsere Praxis auf ihre Ehrlichkeit und ihren Gehorsam gegenüber der Stiftungsabsicht des Herrn zu überprüfen. Das will sagen: die Verteidigung des Meßopfers in der katholischen Erneuerung durch das Trienter Konzil hat eine außerordentliche Hochschätzung der Messe gebracht; diese, sowie die Stagnation der Liturgieent-

12 Von dogmatischer Seite scheint sich bisher nur Karl Rahner SJ mit der Frage befaßt zu haben: „Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit." Freiburg i. B. 1951 (= „Zeitschrift für katholische Theologie", 71 [1949] 257–317; vgl. auch daselbst 77 [1955] 94–101: „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi"). Eine Neuausgabe der Schrift ist vorgesehen.

13 AAS 46 (1954) 668–670.

wicklung in der lateinischen Kirche, haben aber die Feier der Messe vielfach zur einzigen Liturgie überhaupt gemacht; vollends sind durch die – sicher begrüßenswerte – Gestattung der Abendmesse in vielen Pfarreien und für viele Christen alle anderen Gottesdienste durch die Messe abgelöst worden. Sie ist oft die einzige Feier der Kommunikation mit Gott und Christus. Sie ist praktisch Ersatzform für andere, eigentlich „zweckmäßigere" Gottesdienste der Wortverkündigung, der Meditation und Betrachtung, der Bitte und des Lobpreises. Die Verarmung der Liturgie macht die Messe leicht zur stillen halben Stunde, in der des Morgens der vielbeschäftigte Priester und der in säkularisierter Umgebung lebende Weltchrist zu seinem Gott flüchtet und sich für den Tag rüstet. Man kann das verteidigen. Man kann sich aber auch fragen, ob das dem Stiftungssinn der Eucharistie entspricht und ob nicht andere Gottesdienstformen dieser Funktion besser und sinnvoller und mit durchaus gleicher geistlicher Wirkung dienen würden. Schließlich nimmt der glaubende und getaufte Christ doch nicht nur im aktuellen Sakramentsempfang, sondern, zwar gestuft, aber doch grundsätzlich allzeit und auf vielerlei Weisen am Leben seines gekreuzigten und auferstandenen Herrn teil. Die Kirche, die aus dem Wort des Herrn lebt und ihm gehorsam zu sein hat, muß ihre Lebensformen prüfen, ob sie dem Vermächtnis des Herrn innerlich entsprechen. Die Eucharistie ist gestiftet als der Höhepunkt des Gedächtnisses, da der Herr, in seinem Sterben und Auferstehen, seine Hingabe für uns an den Vater unter uns feiert und wir uns demütig unter das Gericht solcher Liebe stellen, zum Leib des Herrn auferbaut und jetzt schon im Zeichen mit dem Leben des Aufgefahrenen beschenkt werden. Jahrhundertelang war die Eucharistie auch in der Weise und in der Häufigkeit ihres Vollzugs als Höhepunkt, als festliche Feier sichtbar. Die heutige Kirche hat andere Normen der Meßhäufigkeit. Sie sind gewiß nicht falsch. Aber eines muß von der alten Kirche treu bewahrt bleiben: daß die Eucharistie nie als eine alltägliche Privatangelegenheit erscheinen darf.

Zwischen Geschichtsschreibung und Hochhuthprosa

Kritisches und Grundsätzliches zu einer Neuerscheinung über Kirche und Nationalsozialismus

Ludwig Volk SJ

Dem eher leidenschaftlichen als besonnenen Interesse, das Hochhuths Gerichtsdrama über Pius XII. an kirchlicher Zeitgeschichte wachgerufen hat, verspricht eine amerikanische Untersuchung neue, umfassende Aufschlüsse. Guenter Lewys Darstellung der katholischen Kirche im Dritten Reich erschien Mitte vorigen Jahres in New York[1], die deutsche Buchausgabe ist für Anfang April angekündigt. Erst dann wird in Anmerkungen und Belegen der wissenschaftliche Anspruch der Studie wieder hervortreten, den sie im Fortsetzungsvorabdruck eines Wochenmagazins der Eingängigkeit halber vorübergehend abstreifte.

Sie verdient deswegen Beachtung, weil sie auf einem relativ breiten Sockel von Quellennachweisen ruht, die Zeugnis geben von einer fleißigen Arbeitsleistung. Neben einigen staatlichen und einer Anzahl bischöflicher Archive hat der Verfasser zahlreiche Mithandelnde aufgesucht, um die Dokumentengrundlage durch persönliche Auskünfte zu ergänzen. Bis zu seinem 15. Lebensjahr in Breslau ansässig und 1939 durch Hitlers Antisemitismus außer Landes getrieben, steht der Verfasser der Alltagswirklichkeit des Dritten Reiches keineswegs fremd gegenüber. Merkwürdigerweise legt der Klappentext mehr Wert auf den angenommenen Ausländerstatus des Autors als auf die deutsche Jugendperiode, die ihn als Untertanen und Opfer totalitärer Herrschaft in besonderer Weise für die prekäre Aufgabe befähigen und autorisieren sollte, die Eigentümlichkeiten dieser zwangvollen Daseinsform sachgerecht zu schildern und zu bewerten. Stattdessen wird die Distanz eines nichtdeutschen Beobachters gerühmt, ja gefolgert, daß wohl nur ein Ausländer die vom Thema geforderte Unbefangenheit aufbringen könne.

Nach einer Skizzierung der kirchlichen Abwehrhaltung vor 1933 und den Ausgleichsbemühungen des Episkopats nach Hitlers Machtergreifung, die im Konkordat zwischen der Reichsregierung und dem Hl. Stuhl scheinbar erfolgreich abschließen, durchquert der Verfasser in mehreren Anläufen die vom Nationalsozialismus gestaltete kirchenpolitische Landschaft. In unsystematischer Folge handelt er über die Bedrängnisse der Vereine, die Unterdrückung der katholischen Presse, die ideologischen Auseinandersetzungen mit dem Neuheidentum, die kirchlichen Reak-

---

1 Der Rezension liegt die amerikanische Ausgabe zugrunde. Guenter Lewy: The Catholic Church and Nazi Germany. New York 1964.

tionen auf Hitlers Außenpolitik und kriegerische Expansion, die Sterilisationsfrage, die Judenverfolgung und Probleme des Widerstandes. Ein unverhältnismäßig knapper Schlußteil versucht in das Verhältnis von Kirche und Totalitarismus tiefer einzudringen.

Entgegen dem weitergespannten Titel beleuchtet die Untersuchung vor allem die Haltung der Amtskirche, zunächst also des deutschen Episkopats und in geringerem Maße der römischen Kurie. Für das bereits wiederholt durchforschte Umbruchsjahr 1933 bietet sie kaum neue Erkenntnisse und Wertungen. Dagegen fällt auf die übrigen Jahre nationalsozialistischer Herrschaft manches Licht und legt bisher unbekannte Details und Zusammenhänge frei. Der amerikanische Politologe spart nicht mit Kritik am Verhalten der Bischöfe, die kaum einen Schritt tun, der seinen Aspirationen auch nur annähernd entspräche. Ebenso wie den Versuch einer vertraglichen Absicherung gegen das NS-Regime im Reichskonkordat mißbilligt er den bloß hinhaltenden Widerstand der katholischen Kirchenführung gegenüber dem Totalitätsanspruch des Einparteistaates. Er vermißt ein entschiedenes Eintreten für die außerhalb des Kirchenraumes Verfolgten oder Diskriminierten und beklagt die Beschränkung der Proteste auf die im strengen Sinn kirchlichen Angelegenheiten. Eingehend beschäftigt sich Lewy mit dem bischöflichen Echo auf Hitlers anfangs gewaltlose Erfolge in der Außenpolitik, wobei er ein ausführliches und materialreiches Kapitel der Rückgliederung des Saargebietes widmet. Es beschäftigt ihn namentlich die Frage, wie es trotz der scharfen Frontstellung im Weltanschaulichen Beifallsbekundungen zu Hitlers außenpolitischen Vorstößen geben konnte. Den Grund für das Ausbleiben eines schroffen Bruches sieht der Verfasser in der Annahme, daß die Bischöfe Hitlers Machtausübung als autoritäre Regierung mißverstanden und so ihren totalitären Charakter verfehlten. Neue und zugleich beklemmende Einblicke öffnet die Arbeit Lewys in die Bemühungen des deutschen Episkopats in der Frage der Judendeportation und bald danach der Ausrottung. Er kann dabei Eingaben verwerten, die Kardinal Bertram als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz an die Reichsinstanzen gerichtet hat. Von Resignation über die sichere Erfolglosigkeit gezeichnet und von vorneherein rückzugsbereit, fügen sich die bischöflichen Vorstellungen leider nur zu gut in den Chor halblauter Proteste, wie sie Alliierte und Neutrale gegen die Judenvernichtung vorbrachten. Insgesamt werden also eine Fülle von Fragen angeschnitten, zu deren Klärung jeder Beitrag willkommen ist, der im Geiste unvoreingenommener Nüchternheit und Objektivität geleistet wird.

Für seine Schußfahrt durch zwölf Jahre Hitlerherrschaft holt nun allerdings der Autor Schwung am schiefen Hang katholischer Nachkriegspublikationen, die auf klare Linien bedacht und einseitig der Abwehrhaltung zugekehrt, die Phasen und Momente kompromißbereiter Koexistenz zurücktreten ließen oder ganz ausklammerten. Ohne methodischen Ehrgeiz und in bunter Folge und Fülle waren hier Dokumentenstücke zusammengefaßt, die zum Kirchenkampf nachtrugen, was aus-

zusprechen den geknebelten Diözesanblättern verwehrt gewesen war. Der Leserschaft der ersten Nachkriegsjahre war die offene und versteckte Fehde zwischen Kirche und Hitlerstaat noch in frischer Erinnerung. Wohlvertraut mit den minimalen Oppositionsmöglichkeiten eines auf breite Zustimmung gegründeten Polizeistaates erlag kaum jemand der Versuchung, den Kleinkrieg der Kirche mit dem Regime geringzuschätzen. Die meisten der Überlebenden waren davon in Anspruch genommen, mit ihrer persönlichen Desillusion fertigzuwerden. Nur wenige gab es, die sich nicht vorwerfen mußten, Hitlers Einmannregiment durch ihren Wahlzettel plebiszitär untermauert zu haben. Angesichts der späten Ernüchterung, die vielfach erst in der zerstörerischen Agonie des Dritten Reiches einsetzte, konnte die Kirche mit ihrem frühen, wiewohl begrenzten Widerspruch einigermaßen ehrenhaft bestehen. Das schließt nicht aus, daß die offizielle Kirchenleitung gegen den am Ende sich in Greueln austobenden Totalitarismus mehrfach sehr wohl rascher, entschiedener und einmütiger hätte reagieren können. Dieses Einbekenntnis wird nicht aufgehoben, wohl aber umfangen von der Gewißheit, daß der Christ immer hinter den ihm angebotenen Möglichkeiten zurückbleibt, wobei er sich selbst erforschen muß, ob sein Versäumnis Schuld war, Irrtum oder Schwäche. Daß der katholische Widerstand beunruhigende Lücken aufweist, wird niemand bestreiten. Daß jedoch die Haltung der Kirche im Dritten Reich einem Skandal gleiche, wagte 1945 niemand zu behaupten. Es ist daher die Erinnerung nicht überflüssig, daß diese These in dem Maße Anhänger gefunden hat, wie sich der empirische Kontakt mit der Wirklichkeit des Hitlerreiches lockerte oder für eine heranwachsende Generation ganz ausfiel.

Ohne fachliche Ambitionen gefertigt und nur Teilaspekte beleuchtend, konnten die frühen Dokumentensammlungen keine Grundlage für eine Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus bieten. Daß auch später eine solche Gesamtdarstellung ausblieb, verstärkte den Verdacht einer bewußt gepflegten Widerstandslegende, die den Blick auf die Kehrseite der Medaille verbaue.

Jener Legende sagt G. Lewy im Vorwort seines Buches den Kampf an. Ihm fällt mit einer Darstellung, die sich über die zwölf Unheilsjahre nach 1933 erstreckt, das Verdienst zu, ein Gesamtbild erstmals versucht zu haben. Zur Einlösung des Anspruchs wäre es notwendig, die auswählende, ausschnitthafte Geschichtsbetrachtung zu überwinden, um von der aspekthaften zur ganzheitlichen Erfassung fortzuschreiten und neben der Kategorie des Widerstandes die komplementäre Grundverhaltensweise totalitär Regierter einzuführen, die man vage und vorläufig als Anpassung umschreiben könnte. Die Aufgabe des gewissenhaften Chronisten bestände alsdann darin, die kirchenpolitischen Vorgänge der Hitlerzeit in dem so geschaffenen Bezugssystem zwischen den Polen von Akkomodation und Opposition im einzelnen zu lokalisieren. Das hätte zur Voraussetzung, daß nicht nur eine, sondern beide Komponenten aus der umgepflügten Dokumentenmasse ausgeschieden und proportionsgetreu in die Ereignisschilderung transponiert würden.

Wie steht es mit solchem methodischen Minimum in der vorliegenden Arbeit? Was die Aktengrundlage angeht, so hat ein gar nicht launisches Finderglück dem Schürfer vorwiegend Quellen beschert, die das Verhalten der katholischen Kirchenleitung in eine dubiose Beleuchtung rücken. Es sind ausgesuchte Zitate, mit denen Lewy seine Auffassung belegt, wobei er deutlich bevorzugt, was für den Episkopat negativ zu Buche schlägt. Aus dem erfreulich gleichmäßigen Vortrag auf Objektivität schließen zu wollen, wäre darum voreilig. Es bleibt denn auch nicht lange ein Geheimnis, daß das Bauwerk, das in zwölf Kapiteln emporwächst, Umrisse und Merkmale einer Schandmauer tragen wird, steil, flächig und ohne Tiefe. Die Hoffnung auf eine sachgerechte, bipolare Ortsbestimmung der für die Kirchengeschichte der Hitlerzeit konstitutiven Geschehnisse schwindet, je mehr sich abzeichnet, daß der Autor, nicht anders als das von ihm gerügte Verfahren, mit einem einzigen Bezugspunkt zu arbeiten gedenkt. Eine um den Minuspol der Anpassung und des gefügigen Mitmachens arrangierte kirchliche Zeitgeschichtsschreibung scheint zwar den „Mythos" vom Widerstand schlagend zu widerlegen, aber nur, indem sie mit einer Version aufwartet, die ihrerseits Legende ist. Der Weg des Katholizismus durch die Dunkelheiten und Wirrnisse der NS-Zeit war ebensowenig reiner Widerstand wie reine Anpassung, sondern ein von Entscheid zu Entscheid schwankender Zwischenwert, dessen Größe eben darum für jeden Einzelvorgang gesondert zu ermitteln wäre, bevor eine Gesamtbilanz möglich ist.

Methodisch verblüfft Lewy durch die konsequente Entschlossenheit, Verlautbarungen der Kirchenbehörden ohne Zögern wörtlich zu nehmen, wo kritisches Abhören auf Zwischentöne oberste Pflicht des Chronisten wäre. Daß in einer Meinungsdiktatur öffentliche Erklärungen stets mit Blick auf die Unfreiheit interpretiert werden müssen, in der sie entstehen und vernommen werden[2], findet nur unzulängliche Beachtung. Sicherlich wurde mit Loyalitätsbeteuerungen der vermeintlich legalen Staatsgewalt gegenüber manchmal des Guten zuviel getan. Darüber ist jedoch nicht zu vergessen, daß allein auf dem Vehikel begrenzter Zustimmung kirchliche Kritik an bestimmten Regierungsmaßnahmen noch in die Öffentlichkeit getragen werden konnte. Von 1933 an waren Hirtenbriefe ein Gemisch aus Anerkennung und Vorbehalt, weswegen wiederum im Einzelfall gewissenhaft zu analysieren wäre, wo Überzeugung ans Lippenbekenntnis stieß, wo Taktik mitsprach und wo Illusion. Die hier geforderte Trennung ineinanderfließender Gehalte und Motive ist keine unlösbare Aufgabe, wenn die Kundgebungen der Bischöfe mit ihren internen, unretuschierten Meinungsäußerungen konfrontiert und gegen sie abgehoben werden. Sie ist jedoch außerordentlich erschwert, wenn eine Überempfindlichkeit gegen regimefreundliche Bischofsworte bereits die Bestandaufnahme stört.

---

2 Beispielhaft ist diese Forderung in einer Studie von Konrad Ackermann verwirklicht: Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus. München 1965.

Das trifft auf Lewys Umgang mit den Quellen leider sehr oft zu. Seine Wünschelrute schlägt heftig aus, sobald er sich einer Wasserkammer nähert, deren Gefälle dorthin weist, wo die Mühlen seines Zornes rotieren. Dagegen kann seine Aufmerksamkeit abrupt erlöschen, wo regimekritische Unterströmungen zu erschließen wären. Äußerlich verrät sich diese Parteilichkeit in der Zitationsweise. Während der Anpassungsthese günstige Auslassungen katholischer Würdenträger preziös in Anführungszeichen gefaßt werden, verfallen kirchliche Proteste achtloser Zusammenfassung oder völliger Übergehung[3]. Es ist kein Zufall, wenn aus den Stößen päpstlicher Beschwerden – nicht weniger als 55 Noten bis Kriegsbeginn – nur ein minimaler Bruchteil hastiger Erwähnung gewürdigt, ein so eindringliches und bedeutsames Dokument wie das vatikanische Promemoria vom 14. Mai 1934 gar völlig übergangen wird. Das gleiche Schicksal teilen so gewichtige Denkschriften des deutschen Episkopats an die Reichsregierung wie die vom Juni und Dezember 1941.

Überhaupt konstatiert der amerikanische Betrachter, daß von den unbestreitbaren Abwehrreaktionen der kirchlichen Autorität zuviel Aufhebens gemacht werde und eine Neubewertung nottue. Daraus erklärt sich die Tendenz, Oppositionsäußerungen, die im Geschichtsbild der NS-Zeit eine fundierte Position besitzen, um Gewicht und Profil zu bringen.

So wird etwa eine gleichzeitige, unbeachtete Ansprache Bischof Bernings aufgeboten, um die Strahlkraft von Faulhabers fünf (nicht drei) Adventspredigten von 1933 zu verdunkeln, ohne daß auch nur ansatzweise versucht würde, der stupenden Resonanz nachzugehen, die das Münchener Bischofswort sowohl in der NS-Publizistik wie in der internationalen Presse weckte. Mit Hilfe einer ähnlichen Bagatellisierungstechnik sucht Lewy die Enzyklika „Mit brennender Sorge" von 1937 abzuwerten. Hier wie in anderen Fällen erteilt der Autor mit Vorliebe einem kritischen katholischen Kommentator für eine Satzlänge das Wort[4], um dann den Chor positiver Stimmen in den Wind zu schlagen, obwohl er für den Gesamtbefund mitnichten überhört werden dürfte.

---

3 Instruktiv für Lewys Umgang mit Texten ist sein mit Zitaten durchsetztes Resümee des Fuldaer Pfingsthirtenbriefes von 1933. In einem eigenen Abschnitt, einem Kernstück der ganzen Verlautbarung, beschäftigten sich die Bischöfe mit der Achtung der Persönlichkeitsrechte im neuen Staat. Unverkürzt hat der Passus folgenden Wortlaut:

„Wir dürfen andererseits erwarten, daß die staatliche Autorität nach dem Vorbild der Autorität innerhalb der katholischen Kirche die menschliche Freiheit nicht mehr beschneide, als es das Gesamtwohl verlangt, sondern sich mit der Gerechtigkeit schmücke, und damit jedem Untertanen das Seine, sei es Eigentum, Ehre und Freiheit, gebe und lasse. Jeder Mißbrauch der Autorität führt zu ihrer eigenen Schwächung und Auflösung und jedes Unrecht, das die staatliche Autorität durch Überspannung oder durch Duldung von Übergriffen untergeordneter Organe oder unbefugter Eindringlinge am Volksganzen begeht, rächt sich sowohl an ihr als am Volksganzen."

Unter den Händen des Verfassers, der an der Bischofskundgebung bemängelt, daß sie wenig Betroffenheit über die Unterdrückung der bürgerlichen Freiheiten verrate, ist der Text auf folgende fast unkenntlichen Reste zusammengeschmolzen:

„Andererseits, so betonten die Bischöfe, erwarteten sie, daß der Staat, dem Beispiel der Kirche folgend, ‚die menschliche Freiheit nicht mehr beschneide, als es das Gesamtwohl verlangt'. Jeder Autoritätsmißbrauch und jede Ungerechtigkeit schwächten und schädigten den Staat."

4 Für den Hang Lewys, Sinnzusammenhänge zu zerreißen und katholische Zeugen nicht ausreden zu lassen, ist die Resektion einer Darlegung von P. Pribilla SJ charakteristisch, auf die R. Morsey aufmerksam macht. Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 283 vom 5. Dezember 1964.

So ist es kein Wunder, wenn die Dimensionen des Geleisteten zusammenschrumpfen, bis nur noch Inseln zurückbleiben in einem Meer von Blindheit, Furchtsamkeit und Opportunismus, trigonometrische Punkte also, und nur dafür geschont, die Unermeßlichkeit des Versäumten bildhaft zu verdeutlichen. Perspektive und Größenordnungen sind nun allerdings zunächst eine Frage des Standorts. Lewy hat sich für den des absoluten Moralisten entschieden. Darum kümmert den Ankläger der kompromißbereiten Kirche die alte Historikerfrage nach der konkreten Realisierbarkeit ethischer Forderungen im Grunde wenig. Das erklärt auch sein auffälliges Desinteresse an den schriftlichen Auseinandersetzungen zwischen Episkopat und Reichskirchenministerium. Im Schatten idealistischer Maximalforderungen sinken die Entgegnungen und Einsprüche der Bischöfe zu Belanglosigkeiten herab, die keinerlei Beachtung verdienen. Daher forscht Lewy höchst selten nach den Reaktionen, die bischöfliche Vorstellungen bei Staats- und Parteibehörden auslösen, durchschweift vielmehr die scheinbar unendliche Distanz, die den kirchlichen Protest von einer integralen Deklaration der Menschenrechte trennen. Daß etwa die Kanzelverlesung des Rundschreibens „Mit brennender Sorge" Kirchenminister Kerrl zu heftigen Vorwürfen gegen den Episkopat hinriß, die einen polemischen Briefwechsel zwischen ihm und Kardinal Bertram eröffneten, erfährt der Leser in Lewys Gesamtdarstellung nicht. Die pauschale und sich erwartungsgemäß wiederholende Enttäuschung über die kleinen Schritte der Amtskirche verbaut denn auch den Zugang zu der viel erwägenswerteren Frage, inwieweit der katholische Widerspruch inadäquate Schwerpunkte hatte, insofern das kirchliche Bewußtsein auf totalitäre Übergriffe nicht nur mit unterschiedlicher, sondern sogar mangelhafter Sensibilität reagierte.

Daß im Laufe der Schilderung der Saarpolitiker Johannes Hoffmann in den geistlichen Stand, Kaplan Hermann Wehrle in den Jesuitenorden versetzt werden, gehört zu den wohl unvermeidbaren Randunschärfen eines so personenreichen Berichts. Ein fataler Mißgriff ist es jedoch, wenn gegen den deutschen Katholizismus Ausführungen einer Zeitschrift aufgeboten werden, die sich im Titel als „Der romfreie Katholik" vorstellt.

Wie sehr die Unvoreingenommenheit der Darstellung gefährdet ist, wird an einigen Interpolationen deutlich, die von der Dokumentengrundlage nur dürftig oder gar nicht gedeckt werden. So zeiht Lewy die Fuldaer Bischofskonferenz 1931 der Unfähigkeit, der NSDAP gegenüber eine feste Position zu beziehen, weil die Majorität der Bischöfe nicht bereit gewesen sei, in die Seelsorgsanweisungen von 1921[5] einen ausdrücklich gegen die Hitlerpartei gerichteten Passus aufzunehmen.

---

5 Die bischöflichen „Winke betr. Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen" sollten dem Klerus Richtlinien in die Hand geben, um die Sakramentenpraxis für jene Katholiken zu regeln, die den abgelehnten Organisationen angehörten oder sympathisierten. Die erste Fassung von 1921 richtete sich hauptsächlich gegen die Linksparteien wegen des dort verbreiteten antichristlichen Ideenguts, in der Neuauflage von 1931, deren deutscher Inhalt die lateinische Überschrift „Cura impendenda asseclis societatum vetitarum" trug, war auch die NS-Bewegung berücksichtigt.

Tatsächlich wurde eben dieser Abschnitt, den der Verfasser anklagend wörtlich anführt, in die Neufassung der Seelsorgswinke aufgenommen, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf den Konferenzbeschluß vom 5. August 1931.

Krasser wirkt sich die Tendenz zur unbelegten Vervollständigung an einer anderen Stelle aus. Vom Dankgottesdienst zur Konkordatsratifizierung, den Nuntius Orsenigo in Berlin durchsetzte, folgert und behauptet Lewy, in allen katholischen Kirchen Deutschlands sei ebenso verfahren worden. Das läßt sich in den Amtsblättern, die hier hätten befragt werden müssen, nicht einmal für eine Handvoll Diözesen feststellen. Sowohl der Berliner Bischof Schreiber wie Kardinal Bertram haben die Feierlichkeiten in der Hedwigskathedrale nachweislich mißbilligt. In den acht bayerischen Bistümern verordnete allein das Bamberger Amtsblatt ein Te Deum nach dem gewohnten Sonntagsgottesdienst, und zwar noch ehe Kardinal Faulhaber das Urteil seiner Mitbischöfe eingeholt hatte, die sich in teilweise scharfen Ausdrücken gegen einen offiziellen Dankgottesdienst verwahrten.

Die Gunst des Kritikers verscherzen sich jedoch die katholischen Prälaten nicht erst durch ihre Stellungnahmen im Hitlerreich. Daß die Bischöfe von Trier und Speyer die Abtrennung des Saargebiets verurteilten, verwandelt sie in den Augen Lewys, der von der Einmütigkeit der Nachkriegsdeutschen in der Ablehnung von Versailles keine Notiz nimmt, zu „glühenden Nationalisten". Der 1923 von der französischen Besatzungsmacht exekutierte und in Deutschland als Symbolfigur des Ruhrwiderstands verehrte A. L. Schlageter bezieht das Etikett „Nazimartyrer". Vorwürfe treffen den Episkopat, weil er in seinen frühen Warnschreiben vor der Hitlerbewegung zwar den Extremismus zurückweisen, den patriotischen Bestrebungen der Nationalsozialisten jedoch ehrenhafte Motive nicht abstreiten wollte. So undifferenzierte und darum anfechtbare Zensuren sprechen nicht eben sehr für die Bereitschaft, sich in die Belastungen und Probleme des Staates von Weimar einzufühlen.

Nicht ohne Genugtuung ertappt Lewy kirchliche Würdenträger bei unvorsichtigen Anleihen aus dem Wörterbuch des Unmenschen und erzielt mit der Bloßstellung des Schlagworts „Lebensraum" in Hirtenbriefen wiederholt Kontrasteffekte von der Art, wie sie eine entzeitlichte Zeitgeschichte mühelos ermöglicht. Ein genealogischer Abriß ergäbe zwar, daß sich die Bedeutungsskala dieser schillernden Vokabel vom diffusen Anspruch auf die nationale Existenzgrundlage über die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts für alle Deutschen oder die Rückforderung der Kolonien bis zur imperialistischen Expansion spannte. Es wäre deshalb sehr zu prüfen, in welchem Sinn und Zusammenhang in den bischöflichen Lehrschreiben vom ominösen Lebensraum die Rede war, bevor Hitler das Schlagwort durch seine Ausrottungs- und Umsiedlungspolitik zu gespenstischer Eindeutigkeit präzisierte. Das Überraschungsmoment samt Entrüstungserlebnis beruht jedoch wesentlich auf der sinngleichen Verwendung eines heute entlarvten Kernbegriffs nationalsozialistischer Ideologie. Nur unter dieser Voraussetzung kann die

implizierte Verdächtigung bestehen, wer irgendwann einmal Lebensraum gesagt habe, müsse die Ukraine gemeint haben. Wenn eine Darstellung einerseits mit Akribie die Lebensraum-Zitate als Belastungszeugnisse für die Aufweichung kirchlichen Denkens hervorkehrt, anderseits aber die sehr erhebliche Geschichte einer Sinnverengung übergeht, so ist das nichts anderes als ein absichtsvolles Spiel mit der Ahnungslosigkeit zumal des ausländischen Lesers.

Was alle Kapitel von Lewys Studie wie ein roter Faden durchzieht, ist die abgründige Enttäuschung über die Reaktionen der Kirchenführung, den Vatikan inbegriffen, auf die immer unerträglicheren Provokationen des totalitären Staates. Sie wurzelt letztlich im Unvermögen zu begreifen, wie das in Hitler durchbrechende absolute, unvermischte Böse nur auf partielle und damit unzureichende Gegenwehr stoßen konnte. Auf den ethischen Dualismus von Gut und Böse reduziert, wird das vielschichtige Phänomen des Nationalsozialismus und seiner Überwindung auf eine moralisch-metaphysische Ebene verschoben und die Verantwortlichkeit der Kirche, primär, wenn nicht ausschließlich als moralische Anstalt verstanden, in eine pointierte Beleuchtung gerückt. Ohne unbedingt auf dem Erfolg kirchlicher Gegenaktionen zu bestehen, beharrt die Anklage auf dem Standpunkt, daß es ohne Rücksicht auf die Folgen zum radikalen Bruch mit dem NS-Regime hätte kommen müssen.

Dieser Schluß scheint unausweichlich, sobald Hitlers Wesen und Wirken, einmal aller Titel, Vollmachten und Hüllen entkleidet, auf die unhistorische Kurzformel des inkarnierten Bösen festgelegt ist. So wenig dem auf dem Hintergrund von Auschwitz widersprochen werden kann, so wenig ist diese Charakterisierung eine geschichtswissenschaftliche Kategorie. Sie war überdies erst möglich, als dieses unheilvolle Leben erloschen und auch die dunkelsten Seiten seiner Wirksamkeit geklärt waren. Nichtsdestoweniger herrscht im populären Umgang mit Zeitgeschichte das Bestreben, das Hitlerbild der Nürnberger Prozesse, von den Schlacken des Zeitlichen gereinigt, ohne entwicklungsbedingte Abwandlungen beliebig weit zurückzuprojizieren und die zum Widerstand Berufenen für Einsichten in die Schranken zu fordern, die sie eben nicht zu jedem Zeitpunkt haben konnten. Ohne Rücksicht auf die unvertauschbaren Markierungen des Früher und Später wird häufig aus den ersten Indizien der Rechtsverachtung und Rechtsbeugung eine hellsichtige Vorausschau auf mögliche Ungeheuerlichkeiten gefordert, wie sie dann zum Entsetzen der zivilisierten Welt Wirklichkeit wurden.

Einen Schein von Berechtigung gewinnen solche Ansprüche auf der Basis einer angeblichen inneren Gesetzmäßigkeit und Zwangsläufigkeit in der Entfaltung von Hitlers Antrieben und dem Verlauf seiner Herrschaft, die im Rückblick folgerichtig in Aggressionskrieg und Judenvernichtung gipfelte. Tatsächlich gibt es, wie wir heute wissen, in der Abfolge der Ereignisse zwischen 1933 und 1945 so etwas wie eine kontinuierliche Steigerung, insofern die Pläne Hitlers immer ausschweifender und die Mittel immer brutaler werden, eine Entwicklung also, die sich mit

scheinbar zwingender Notwendigkeit vollzieht, da jeder Radikalisierung eine vergleichsweise mildere Regierungspraxis vorausgeht. Von dem stufenweisen Abstieg in die Barbarei fühlt sich der Volksglaube bestätigt, daß ja alles so kommen mußte, wie es tatsächlich kam, weshalb nur einem Blinden entgehen konnte, wohin die Dinge trieben. Ihrer weiten Verbreitung zum Trotz tut diese Denkweise der geschichtlichen Wirklichkeit Gewalt an. Weigert sie sich doch, die jüngste Vergangenheit als gewesene Gegenwart zu begreifen, d. h. als eine Situation, die im Augenblick ihres Passierens für eine Vielzahl bewegender Kräfte offen war, so daß sie sich nach ganz anderen Richtungen hin fortsetzen konnte als der schließlich faktisch eingeschlagenen. Da für die Nachgeborenen nur die verwirklichte Möglichkeit zählt, weil sie allein mit spürbaren Folgen an die Gegenwart heranreicht und sie mitbestimmt, gewinnt sie ein so erdrückendes Übergewicht, daß sich im Zeitpunkt des Geschehenkönnens chancenreiche Alternativen zu Schattengebilden verflüchtigen, weil sie tatsächlich unrealisiert geblieben sind. Es ist nicht erstaunlich, wenn der historisch ungeschulte Beobachter der Verführung erliegt, die Geschichte gewordene Möglichkeit für die einzig realisierbare und damit notwendig eintretende zu halten. Aus der Unumstößlichkeit des Gewesenen und der Schemenhaftigkeit des Möglichen nährt sich ein leichtfertiges Selbstgefühl, das ohne Verständnis für Realisierungschancen auf die Leitvorstellungen der inneren Opposition mit Verachtung herabsieht. Bestenfalls freundlicher Skepsis begegnet heutzutage das Vertrauen des deutschen Episkopats und anderer Hitlergegner auf die innere Wandelbarkeit einer Tyrannis. Das ist zwar die am wenigsten auf aktive Selbsthilfe gerichtete Einstellung, nicht selten aber die einzig mögliche, wenn Ohnmacht die Hände bindet.

Gewiß hat die Fortdauer des Hitlerismus bis zur Zerschlagung von außen solche Kombinationen grausam enttäuscht. Ganz so abwegig und unrealistisch kann indes die Haltung hoffenden Zuwartens jedenfalls nicht sein, nachdem sie westliche Entspannungstheoretiker als Kardinaltugend für jede Außenpolitik mit den östlichen Totalitarismen entdeckten und zum Range einer Weltanschauung erhoben. Solche Weitherzigkeit verträgt sich schlecht mit der geradezu neurotischen Entrüstung über die Verständigungsbemühungen der Kirche in der NS-Zeit, enthüllt aber damit gerade die pharisäische Bewußtseinsspaltung, in der sich die Gegenwart beim Urteil über die jüngste Vergangenheit gefällt. Dem zweigeteilten Verstande gelingt es dann, die Bischöfe für das Jahr 1933 auf einen extremen Pessimismus zu verpflichten, während man sich selbst einer nur graduell gewandelten Realität gegenüber eines extremen Optimismus befleißigt.

In der Diskussion um Lewys Buch erhebt sich neuerdings die Frage, warum die katholische Hierarchie das Kirchenvolk nicht zum offenen Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufgerufen habe. Enger gefaßt heißt das: Wie stand es mit dem Abwehrwillen des Episkopats? Allgemein gilt, daß der Entschluß zur Gegenwehr, soweit sie nicht zur bloßen Selbstverteidigung geübt wurde, abhängig war

von der Einsicht in die Rechtswidrigkeit des Machtgebrauchs. Mochte auch die Erkenntnis von Jahr zu Jahr wachsen, so hatten alle Oppositionsabsichten mit mannigfachen Einwänden zu ringen und die Meinungen über die zu ziehenden Konsequenzen gingen weit auseinander. Das stärkste Hindernis, mit der bürokratischen Methode brieflicher Beschwerden zu brechen, war die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der nationalsozialistischen Regierungsgewalt und der daraus resultierenden Verpflichtung zum staatsbürgerlichen Gehorsam. Falls Bischöfe und Gläubige an der formalen Korrektheit des Vorgangs Zweifel gehegt haben sollten, so ist ihnen nach der Wahl vom 5. März 1933, als noch Gegenstimmen laut werden konnten, kein Staatsrechtslehrer mit seiner Autorität beigesprungen. Daß die neue Regierung nicht kirchenfreundlich war, bemerkte man noch im Jahr des Konkordatsabschlusses; daß Hitler auf die totale Alleinherrschaft hinarbeitete, die keine autonomen Bereiche mehr respektieren würde, mußte sich der Episkopat von 1934 an in wachsendem Maße eingestehen. Was das zu bedeuten haben könnte, ahnte kaum jemand. Nichts verrät erschreckender die völlige Unvertrautheit mit dem Wesen des Totalitarismus als die Unbefangenheit, mit der Publizisten verschiedenster Provenienz in der Werdestimmung des Sommers 1933 das Schlagwort „totalitär" aufgriffen und als zukunftsträchtiges Positivum feierten. Zwar lagen die schockierenden Auswirkungen des sowjetischen Experiments vor aller Augen. Aber zum Unglück versperrte der äußerliche Antagonismus den Blick auf die tiefsitzenden Gemeinsamkeiten der beiden Staatsauffassungen, insbesondere den bis zur Menschenverachtung getriebenen Verfügungsanspruch. Und niemand war zunächst da, der vom Links- zum Rechtstotalitarismus die entlarvende Verbindungslinie gezogen hätte. So blendete Hitler weite Teile des deutschen Wählervolkes und profitierte von seiner politischen Gegnerschaft zum Kommunismus, der ihn ideologisch hätte kompromittieren sollen.

Es fehlt nicht an Anläufen, die Kommunistenangst der dreißiger Jahre im allgemeinen und der katholischen Hierarchie im besonderen ins Lächerliche zu ziehen. Die damals erschraken, hätten vor einem Popanz gezittert. Nun war das Entsetzen über die Massenmorde bei der Zwangskollektivierung, die Stalin mit blutiger Gewalt durchdrückte, weder grundlos noch übertrieben. Daß nach 1928 Millionen nicht fügsamer russischer Bauern niedergemetzelt wurden, ist heute ohne Eindrucksmacht, weil sich Hitlers Verbrechen vor eine Rückerinnerung geschoben haben, die mit gleicher Intensität festzuhalten der Auflockerungspolitik wenig dienlich wäre. Die Nachsicht mit den kapitalen Jugendsünden des sowjetischen Kommunismus ist also durchaus interessenbedingt, was demonstriert, wie sich objektive Zeitgeschichtsbetrachtung tagespolitischer Nützlichkeitserwägungen und systematisch geförderter Vergeßlichkeit zu erwehren hat.

Religionsfeindschaft, Aufhebung der Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Lagerhaft politisch Andersdenkender und Diskriminierung der jüdischen Minderheit waren die ersten Äußerungen totalitären Machtgebrauchs. Waren sie aber auch

Grund genug, dem Regime die Loyalität aufzukündigen? Wer wie Lewy das Abwägen zwischen dem größeren und kleineren Übel verabscheut, hat für diese Überlegung kein Verständnis. Ihm entgehen darum weithin die Konflikte, mit denen sich die Bischöfe jedesmal herumquälten, wenn neue Übergriffe sie vor die Alternative „protestierende Hinnahme oder radikaler Bruch" stellten. Ein solcher Entschluß war gehemmt von dem Entsetzen, gegen die vermeintlich rechtmäßige Staatsgewalt die Hand erheben zu sollen. Überdies war die Stimmung im Kirchenvolk höchst zwiespältig. Zwar murrten die Gläubigen über Schikane und Beschränkungen auf kirchlichem Gebiet, waren aber wie die Deutschen in ihrer Gesamtheit nicht unempfänglich für die Segnungen von Hitlers Politik, Arbeitsbeschaffung und wirtschaftliche Erholung im Innern, sowie eine offenbar geschickte und kraftvolle Vertretung der nationalen Interessen nach außen. Bis zum gewissenlosen Spiel mit dem Kriegsrisiko und der Gewaltdrohung feierte die Masse des Volkes Hitler als den Überwinder der Versailler Nachkriegsordnung, die man als Unrecht oder Schmach empfand. Erst als klar wurde, daß seine ungezügelte Dynamik das Reich von der Revision, die alle wollten, fortreißen würde in das Abenteuer der Expansion, verbreitete sich das große Entsetzen. So kam es nicht von ungefähr, wenn sich die Militäropposition gegen Hitler trotz ihrer Einsichten und Handlungsmöglichkeiten erst 1938 im Schatten der Sudetenkrise zu konkreten Umsturzplänen verdichtete. Bis weit in den Krieg hinein stand Hitlers breite Gefolgschaft unerschüttert.

Wiederum übersieht oder vereinfacht Lewy die vielfältigen Interessenüberschneidungen und Konfliktsquellen, wenn er es den Bischöfen verübelt, in den erst in der Rückschau fragwürdigen Jubel ihrer Landsleute über den Zerfall von Versailles eingestimmt zu haben. Er verfehlt sowohl die zeitgenössische Bewußtseinslage wie die Reichweite des Hirtengehorsams, wenn er bei diesen und ähnlichen Anlässen konstatiert, anstatt zu führen hätten sich die Kirchenmänner von der allgemeinen Begeisterung anstecken und treiben lassen. Es überrascht dann nicht mehr, daß er von neuem die Fiktion von der Unbedingtheit des religiösen Gehorsams beschwört, wie sie in noch gröberer Fassung auch Hochhuth vorgetragen hatte. Diese Fehleinschätzung ist auf der andern Seite um so schwerer begreiflich, als ihn gerade die handgreifliche Unwirksamkeit der bischöflichen Warnungen vor dem anschwellenden Nationalsozialismus eines Besseren belehrt haben sollte. Der kirchlichen Leitungsgewalt des Episkopats wachsen so aus nachträglichem Wunschdenken imaginäre Qualitäten zu, die es der Bischofsautorität gestatten, politische Verirrungen durch ein geistliches Machtwort zu korrigieren. Wie selbstverständlich und notwendig wird vorausgesetzt, daß der Glaubensgehorsam unter Katholiken wenn nicht die einzige, so doch die primäre Determinante in allen sonst noch so weltlichen Geschäften sei, ein Instrument also, mit dem man den Einzelchristen, ungeachtet seiner Eingebundenheit in gruppenmäßig und individuell verschiedene soziale und politische Ordnungsvorstellungen beliebig steuern könne. Daß die Ge-

horsamsbereitschaft nur so weit reicht, wie die Überzeugungskraft der Argumente, daß sich eine Kirchengemeinschaft wie jeder Großverband nur schwerfällig voranbewegt und über ein vorbereitetes Gefälle, bleibt in dieser Konzeption weitgehend außer acht.

Das Fazit Lewys aus dem Kirchenkampf, wie er ihn sieht, findet seinen Niederschlag in der These, die Anpassungspolitik des deutschen Episkopats sei nur das jüngste schlagende Beispiel für das Unvermögen der römischen Kirche, ihre institutionellen Interessen zugunsten ihres moralischen Wächteramtes zu übersteigen. Damit ist die Brücke gebaut zu den grundsätzlichen Überlegungen des Schlußteils über Kirche und Totalitarismus. Er frappiert den Leser dadurch, daß sowohl das Phänomen der Kirche wie des Totalitarismus höchst unzulänglich erfaßt ist, ganz zu schweigen von den moraltheologischen Schiefheiten, mit denen der Verfasser operiert. Mit der Rolle des Historikers, zu zeigen, was gewesen ist, nicht mehr zufrieden, zielt der Ehrgeiz des Soziologen auf den Nachweis, daß es aus dem Wesen der Kirche heraus gar nicht anders sein konnte. Selbst die Richtigkeit seines Befundes über die NS-Zeit einmal vorausgesetzt, wären die Auslassungen dieses Kapitels doch wohl entschieden zu dürftig, um eine so gravierende Anschuldigung zu tragen. Den Einsichten Lewys zufolge korrumpiert die Verkoppelung des Naturrechts mit institutionellen Überlebenswünschen und Ausdehnungsinteressen die von der Kirche in Krisenzeiten ausgegebenen und befolgten Verhaltensvorschriften. Deshalb bestreitet er ihren Anspruch, allgemeinverbindliche, sittliche Normen aufzustellen, und propagiert auf den Spuren des Humanisten Pico della Mirandola den Rückzug auf die stolze Unbestechlichkeit des Einzelgewissens.

Weiterhin glaubt der Autor die Vertrauenswürdigkeit der katholischen Moraltheologie dadurch erschüttert, daß ihre Grundsätze, von verschiedenen Auslegern auf denselben Realfall angewendet, konträre Auskünfte erteilen können. Die Beobachtung ist richtig, spricht allerdings weniger gegen die Gültigkeit der Prinzipien als gegen Sachverstand und Urteilsfähigkeit des Kritikers.

Er übersieht nämlich, daß die Hemmnisse, einen sittlichen Imperativ auszuformen, nicht in einer angeblichen Unbestimmtheit der Prinzipien wurzeln, sondern in der Vorbedingung jeden moralischen Urteils, eine zu bestehende Situation so allseitig und vollständig zu erfassen, daß sie eindeutig unter diesen oder jenen Obersatz gehört. Das Dilemma der Uneindeutigkeit gibt es auch anderswo. Obzwar Totschlag und Mord juristisch klar definierte Begriffe sind, bleibt es nicht aus, daß ihre Anwendung im konkreten Fall auf Schwierigkeiten stößt. Nur ein Ahnungsloser kann staunen, wenn die hochkomplexe Materie des Widerstandsrechts zu abweichenden Schlußfolgerungen führt, so daß sich für das Handeln wie das Nichthandeln triftige Gründe vorbringen lassen. Nur blinder Eifer kann es den Kirchenführern verargen, wenn sie als eines der Momente, die bei einem gewaltsamen Umsturz aufs Spiel gesetzt werden, auch das Schicksal ihrer Herde in die Güterabwägung miteinbeziehen. Der Vorwurf, die kirchliche Staatslehre sei

jeweils Funktion und Ausfluß eines institutionellen Selbsterhaltungstriebs, ist damit jedenfalls nicht erhärtet.

Wie wenig andere zählt der Entschluß zur Rebellion zu den eminent persönlichen Entscheidungen, die nur in der Vollmacht und Verantwortung des Einzelgewissens gefällt werden können. Eben deswegen ist die Kirche außerstande, bis ins letzte detaillierte Handlungsimpulse zu geben. Ihr Auftrag geht vielmehr dahin, das Einzelgewissen zu jener Mündigkeit zu erziehen und mit jenen sittlichen Grundüberzeugungen auszurüsten, die es befähigen, in seiner individuellen und nur ihm voll einsehbaren Weltsituation moralisch und christlich zu handeln. Überdies mutet das zornige Verlangen nach bischöflichen Imperativen einigermaßen anachronistisch an in einem Jahrhundert, das widerhallt von Beschwerden über die Gefahr der Klerikalisierung.

Fragmentarisch wie das Bild von der Kirche, ihrem Selbstverständnis und ihrer Moral, ist schließlich die Darstellung der modernen Totalitarismen. Nirgendwo durchstößt Lewys Bestandsaufnahme den Eisernen Vorhang, wie wenn es die kommunistische Variante mit ihren zahlreichen nationalen Ablegern nicht gäbe. Warum das so ist, bleibt eines der großen Rätsel, die dieses Buch aufgibt. Gewiß sind die „Volksdemokratien" nicht einfach der Schlußphase der Hitlerherrschaft gleichzusetzen mit ihrer mörderischen Dynamik und dem rasend um sich greifenden Flächenbrand der Judenvernichtung, doch nach wie vor sind sie totalitäre Staaten, eingespielte Systeme der Unfreiheit, ohne Achtung für die elementaren Rechte menschlicher Selbstbestimmung. Kein Personenwechsel, kein Tauwetter haben bisher diese Grundtatsache aufgehoben.

Im Unterschied zum schillernden Mischgebilde des Nationalsozialismus war die weltanschauliche Gegnerschaft zum Kommunismus autoritativ und unwiderruflich von höchster kirchlicher Seite längst geklärt, als die Zwangsherrschaft über die Kirchen des Ostens hereinbrach. Es ist unverantwortlich, auf die Betrachtung ihrer Initiativen und Bedrängnisse zu verzichten, wenn man zur Auseinandersetzung Kirche und Totalitarismus Stellung nehmen will. Freilich kann es sich nicht darum handeln, den deutschen Episkopat der NS-Zeit durch einen Vergleich mit dem Verhalten der Bischöfe hinter dem Eisernen Vorhang anzuklagen oder zu entlasten. Doch hätte die leidensvolle Existenz der östlichen Kirchen nicht wenig zur Klärung der Frage beizutragen, über welche Handlungsmöglichkeiten kirchliche Gemeinschaften in totalitären Systemen verfügen. Ein solcher Situationsvergleich hätte die Angemessenheit und Verbindlichkeit der von Lewy gebrauchten Maßstäbe erweisen können. Er ist diesem Test ausgewichen. Man kann das der Fehlurteile wegen nur bedauern.

Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?

Antonio Loebmann SJ

„Was geht uns in Deutschland Brasilien an?" – Auf diese Frage antwortete Bundespräsident Heinrich Lübke nach seiner Rückkehr aus Brasilien: „Die Revolution, die sich kürzlich in Brasilien ereignete, ist zweifelsohne das größte internationale politische Ereignis seit Ende des zweiten Weltkrieges! ... Wenn Brasilien in die Hände der Kommunisten gefallen wäre, würde die freie Welt einen furchtbaren Stoß in ihrer Struktur erleiden. Logischerweise würde das freie und demokratische Deutschland angesichts eines Ereignisses von solcher Tragweite in seinen Geschicken Gefahr laufen. So erkennen wir, daß die siegreiche Revolution in Brasilien für die freie Welt Erleichterung und Sicherheit bedeutet und zum Fortschreiten im Kampf gegen die rote Tyrannei einlädt." Treffender kann man wohl kaum die Bedeutung der Vorgänge in Brasilien kennzeichnen.

Von und über Brasilien sprechen ist schwer. Brasilien ist kein „Land". Es ist ein Länderkomplex, mit den geographischen Unterschieden eines Kontinents: Klima, Landschaft, Bevölkerung, Wirtschaft und Bebauung. Kulturen von der Steinzeit über die Erfindung des Rades bis zur modernsten, schon dekadent anmutenden Zivilisation, soziale Unterschiede vom Halbsklaventum bis zur arbeitsteiligen Gesellschaftsordnung unserer Tage, die in einem Betrieb Arbeitgeber und Arbeitnehmer eint, dies alles „koexistiert" nebeneinander. Nur ein Beispiel: Die VARIG – die erste brasilianische Handelsflug-Gesellschaft, eine deutsche Gründung, hat ihre Funktionäre zu ihren Aktionären gemacht und so von sich aus das Problem der Teilnahme an Direktion, Gewinn und Risiko gelöst.

Man spräche also besser von den Vereinigten Staaten von Brasilien als schlechthin von Brasilien, obwohl es diese Einheit auch wieder gibt, als einigenden Grund, als Nation, als von den Brasilianern erlebter Wert – ein kleines demopolitisches „Wunder" in Anbetracht der rassischen Unterschiede und der territorialen Ausdehnung. Es wird notwendig sein, sich das zum Verständnis der folgenden Ausführungen vor Augen zu halten: es sind zwölf „Brasilien" – Nord-Nordost-Centro und Süd mit jeweils Küstenstreifen, Hinterland und „fernem" Westen. Eine Brasilien feindliche Presse und der Film macht aus Brasilien eine tragische Alternative zwischen moralischem Tiefstand mit Luxus in „Buates" und materiellem und moralischem Elend der Elendsviertel, ohne jemals das gesegnete brasilianische Hinterland zu erwähnen, das sich in zeitlichem und geistlichem Wohlstand europäischen Verhältnissen nähert oder sie übertrifft, und das man das eigentliche Brasilien nennen könnte.

So leuchtet es auch ein, wie gefährlich es ist, von Problemen „Brasiliens" zu sprechen, sie zu diskutieren und Lösungen vorzuschlagen, ohne klarzustellen, welches von den zwölf Brasilien gemeint ist. Was für die hoch- und überentwickelten Kulturzonen gilt und Fortschritt sein kann, ist unanwendbar auf die unentwickelten Gebiete. Der Übergang zu höheren Kultur- und Zivilisationsstufen ist nicht das Werk von wenigen Jahren und noch viel weniger von einigen Monaten, wie er das auch nicht in heute hochentwickelten Ländern war.

Die politische Ausbeutung des Elends und seine systematische Übertreibung in Wort, Schrift, Film und Theater wird von kommunistischen und sozialistischen Kreisen betrieben, um die Unfähigkeit des demokratischen Regimes zu beweisen, Unzufriedenheit zu schüren und das Volk und die öffentliche Meinung für die Annahme des kommunistischen Systems vorzubereiten, bis zur blutigen Revolte. „Die Revolution muß kommen", wird dem Volk eingehämmert, und sogar Christen lassen sich täuschen und sagen: dann müssen eben wir die Revolution machen, eventuell auch blutig – und enden, ohne es zu wissen und zu wollen, im kommunistischen Gleise!

Zum Verständnis der Vorgänge in Brasilien wird es auch nötig sein, etwas über das brasilianische Militär vorauszuschicken. Auf Grund seines Volkstemperaments und seiner Geschichte gibt Brasilien seinen Waffen, vor allem seinem Offizierskorps, ein eigenes nichteuropäisches Gepräge, in Bildung und Disziplin, unter Beibehaltung zivilen Denkens. Das Militär fühlt sich als integrierenden Teil des Volkes, berechtigt und verpflichtet zur positiven Teilnahme am Bau der Nation. Um die Schatten einer engen Berufsauffassung im Sinn des „Waffenhandwerkes" auszuleuchten, erhielt das brasilianische Heer (Heer, Luftwaffe und Marine) über Frankreich von den USA die treffliche Einrichtung der „Höheren Kriegsschule" (Escola Superior de Guerra). Diese besteht aus einem Jahreskurs, der bei den Teilnehmern Universitätsbildung vorausgesetzt und an dem Autoritäten aller Wissenszweige, Militärs wie Zivilisten, Vorträge halten. Der Leiter ist hoher Offizier. Die Teilnehmer sind Militärs und ausgewählte Zivilisten. Marschall Humberto Castelo Branco war Teilnehmer und später Direktor des militärischen Sonderdepartements dieser sogenannten militärischen „Sorbonne". Außer dem praktischen Nutzen einer solchen Anstalt verdient die nicht alltägliche Tatsache Beachtung und Lob, daß dort Zivilisten und Militär einträchtig zusammenarbeiten. So wird man auch die Rolle des brasilianischen Militärs bei den letzten Ereignissen verstehen und würdigen.

Brasilien gestern

Was klarsehende Beobachter innerhalb und außerhalb Brasiliens seit August 1961 erkannten, als Präsident Jânio Quadros sein Amt verließ, ist heute durch die inzwischen eingeleiteten Untersuchungen schreckensvolle Evidenz geworden: die

brasilianische Regierung war eine traurige Synthese von Inkompetenz, Korruption und Umsturzbewegung.

Administrative Inkompetenz brachte Brasilien nicht an den Rand des wirtschaftlichen Ruins, sondern stürzte es, wie Präsident Castelo Branco seine Landsleute wissen ließ, in den Abgrund der Inflation mit all ihren schweren Folgen der Geldentwertung und eines scheinbaren Wohlstands, der sein wahres Gesicht in steigender Volksverarmung, sinkender Produktion und wachsender Unzufriedenheit drohend zeigte. Und das in einem Land vom Reichtum Brasiliens, praktisch unberührt von den Schrecknissen des Krieges! Die Unfähigkeit der Regierung stürzte Brasilien in eine wirtschaftliche Katastrophe; und Kreise, die Einfluß und Sachkenntnis hatten, ersannen einen Plan (Aliança para o progresso), der das Land, ähnlich wie der Marshallplan Deutschland, retten sollte.

Armando Câmara, Professor für Philosophie aus dem Staate Rio Grande do Sul und seinerzeit Rektor der katholischen und staatlichen Universität, der in ganz Brasilien bekannt ist und als Senator 1955 die meisten Stimmen erhielt, richtete an all jene Intellektuellen, die sich noch für das Geschick Brasiliens verantwortlich fühlten, einen Apell, worin er schrieb: „Brasilien ist heute ein Mosaik anarchischer Zersetzung und vorrevolutionärer Spannungen. Marxisten und Parteileute haben uns mit ihrer Technik des Umsturzes in eine sozial-politische Lage gebracht, die zwischen Krankheit und Tragik schwankt und das Land zu einem Tummelplatz von Widersprüchen macht. Zwischen Anarchie und Revolution ist unser staatliches Leben zu einem Durcheinander geworden, eher das Ergebnis von Verbrechen als von Irrtum, eher von Verrat als von innerer Überzeugung, eher von politischen Täuschungsmanövern als von Massenwahn."

Das Versagen der Verwaltung wurde womöglich noch verschlimmert durch deren Politisierung. Die leitenden Ämter wurden durch gefügige Mitglieder der Regierungsparteien, der brasilianischen Arbeiterpartei und der Sozialdemokratischen Partei, besetzt, durch deren Koalition Gétulio Vargas seinerzeit soziale und wirtschaftliche Gegenpole unter seiner Leitung und zur Festigung seiner Stellung geeint hatte. Darüber hinaus wurde die Zahl der Beamten ins Unermeßliche vermehrt, teilweise bis zu völliger Erschöpfung des entsprechenden steuerlichen Aufkommens. Die unausbleibliche Folge war – und ist es zum Teil noch –, daß sich in allen staatlichen und verstaatlichten Betrieben ein ungeheures Defizit einstellte: bei der Bahn und im Schiffahrtswesen, bei den Erdölanlagen und bei den Wohlfahrtseinrichtungen, bei der Energieversorgung und im Nachrichtenwesen. Die Haushaltspläne wiesen ein astronomisches, vorausgesehenes und trotzdem ungedecktes Defizit auf, und jeder Fortschritt wurde durch das unübersehbare Heer der Beamten verhindert. Dafür ein Beispiel: bei einer Kommission für den sozialen Wohnungsbau gingen von den dafür angesetzten 500 Millionen Cruzeiros 90 % in die Gehälter der Beamten und nur 10 % wurden für den wirklichen Wohnungsbau verwandt. Manche Stadtverwaltungen bringen gerade genug Steuereinkommen auf, um ihre Beamten-

schaft zu bezahlen. Und während Industrie und Handel ihre Transporte mehr und mehr auf die Straßen verlegten, was mit großen Kosten verbunden ist, sanken die wesentlich billigeren Schiffstransporte mehr und mehr bis zur Verödung der Fluß- und Meereshäfen. Umgekehrt erreichten die Löhne der Schiffsmannschaften und der Hafenarbeiter, der treuesten und ergebensten Wählerschaft der Regierungsparteien, die Höhe der Gehälter hoher und höchster Beamter.

Auf kaum einem anderen Gebiet zeigte sich die Unfähigkeit der Verwaltung drastischer als in der Erziehungsfrage. Es steht fest, daß Brasilien mit seinen Ausgaben für die Universitäten prozentual an einer der ersten Stellen in der Welt steht, in seinen Ausgaben für das Volksschulwesen rangiert es gerade noch vor der Mongolei und drei andern Ländern. Nur so ist die schleppende Überwindung des Analphabetentums zu verstehen.

Aber das wirtschaftliche Chaos Brasiliens war ganz im Sinn des Regimes: es sollte allen zeigen, daß das demokratische System nichts tauge und durch das sozialistisch-kommunistische ersetzt werden müsse. So war der wirtschaftliche Niedergang Brasiliens nicht ein Zeichen für die Unfähigkeit des Volkes, sondern eine Folge der systematischen Ausmerzung aller Fachleute. Ein Beispiel dafür ist Prof. Carvalho Pinto. Nach einer ausgezeichneten Amtsführung als Gouverneur von S. Paulo, des bestentwickelten Staates von Brasilien und eines der fortschrittlichsten der Welt, wurde er zur allgemeinen Zufriedenheit von João Goulart zum Finanzminister ernannt. Wenige Monate später legte er aus Gewissensgründen sein Amt nieder, das er in dieser Regierung nicht so ausüben konnte, wie er es für seine Pflicht hielt.

Die Hauptquelle für den Reichtum eines Landes besteht in seiner produktiven Arbeit. Diese erfordert Arbeitsmöglichkeiten, die das Kapital in der Industrie erschließt. Das Kapital kommt entweder aus dem eigenen Land oder von außen. Beide Quellen verschüttete die Unfähigkeit der Unglücksregierung João Goulart. Die unsichere innenpolitische Lage war schuld an einer Kapitalflucht, die die Höhe jener Summe erreichte, die die Vereinigten Staaten dem ausgebombten Deutschland zur Verfügung stellten. Das Ausland konnte natürlich Brasilien nicht mehr Vertrauen schenken als die Brasilianer selbst und hielt sich mit Investierungen größeren Ausmaßes immer mehr zurück. Dazu kam die Enteignung privater, ausländisch finanzierter Unternehmungen ohne genügende Gegenleistung, wodurch Brasilien der unentbehrlichen ausländischen Kapitalhilfe vollständig beraubt wurde. Das Hilfegesuch bei kommunistischen Ländern erwies sich als schädlich, da die Verträge nicht gehalten wurden.

Das wirtschaftliche Chaos wurde vergrößert und „konsolidiert" durch nicht endende politische Streiks, die, von der Regierung begünstigt, wenn nicht organisiert, in innigem Einverständnis mit „regierungstreuen" Gewerkschaften unter der Leitung nationaler und ausländischer Kommunisten durchgeführt wurden. Ihr Zentralorgan war das berüchtigte CGT, oder „Commando Geral dos Trabal-

hadores" – Generalkommando der Arbeiter, das über die Regierung mehr Einfluß hatte als der Kongreß und der Senat. Der Weg von der Beherrschung der Wirtschaft zur Machtergreifung im gesellschaftlichen und politischen Raum war offen. Nur mehr ein Schritt war nötig, und der sollte am 1. Mai 1964 getan werden.

Das zweite, wodurch die Regierung Goulart Brasilien an den Rand des Abgrunds führte, war die Korruption. Was Eingeweihte schon lange wußten und die öffentliche Meinung ahnte, haben zuverlässige Untersuchungen nicht nur bestätigt, sondern in beschämender Weise aufgedeckt: eine Korruption, die manchen größer scheint als die gut organisierte Umsturzbewegung. Der Mißbrauch der Autorität und der Geldmittel in öffentlichen Ämtern war grenzenlos und gewissenlos. Die Selbstbereicherung der höchsten Beamten bis zum Bundespräsidenten, seiner Familie und seiner Freunde, die sich „Freunde des Volkes" und der Armen nannten, ist unvorstellbar. Von der Revolution überrascht, hatte die damalige Regierung nicht mehr Zeit noch Gelegenheit, die Spuren ihrer Selbstbereicherung zu verwischen. Noch sind die Untersuchungen nicht abgeschlossen. Was aber an die Öffentlichkeit gedrungen ist genügt, um sich ein blasses Bild der Wirklichkeit zu machen. Goulart trat seine Regierung an mit einem Besitz von ca. 1500 ha, um es in wenigen Jahren auf Ländereien von ca. 800 000 ha zu bringen, und mit den Ländereien auf Tausende von teuren Viehbeständen. Sein Schwager Brizola besaß luxuriöse Wohnungen, in deren Verstecken Juwelen im Wert von 100 Millionen Cruzeiros vergessen wurden oder die man nicht mehr retten konnte. Es gab Politiker, die es bedauerten, wenn es in der Trockenzone regnete; denn dann half die Regierung nicht mit Billionenbeträgen, die sich hatten abbiegen lassen. Pensionierte oder heute abgesetzte Beamte aus dem Mittelstand führen heute im Ausland ein luxuriöses Leben. Das Geld des Volkes wurde in den Ministerien, in den Gewerkschaften, von denen die Zeitung fast täglich berichtete, vergeudet. Man bereicherte sich selbst und man bereitete den Umsturz vor. Millionen und aber Millionen flossen in die Kassen der Arbeiter-, Studenten- und Soldaten-Organisationen, wie heute an Hand von Unterlagen feststeht.

Umsturz

Der wirtschaftliche Ruin und die Unzufriedenheit weiter Kreise der Gesellschaft sollten den Boden für einen Umsturz bereiten: „Das demokratische Regime löst nicht die Probleme Brasiliens, trotz dem ‚besten' Willen der Regierung!" – „Reformen von Grund auf" – „Reform der Konstitution!" – „Legalisierung des Rates der Syndikate!" – „Legalisierung der Kommunistischen Partei!" – „Agrarreform!" (durch entschädigungslose Enteignung). Das waren Losungen, die die von weither zusammengetrommelten „Arbeitermassen", nicht mehr als 160 000, am 13. März 1964 unter dem Schutz von Panzern, Maschinengewehren und starkem Militäraufgebot auf Spruchbändern trugen. Nach geltenden Gesetzen durfte zu jener

Stunde und an jenem Ort keine Volksversammlung veranstaltet werden. Aber der Bundespräsident João Goulart setzte mit Gewalt seinen und seiner kommunistischen Ratgeber Willen durch. Jener 13. März sollte der Todestag der brasilianischen Republik sein, die am 1. Mai als „brasilianische Volksrepublik" – nach dem Muster Kubas – auferstehen sollte. Das war der alte Traum jenes „Jango", den zu Getúlio Vargas' Zeiten die Militärs als Arbeitsminister deswegen stürzten.

Alles war gut vorbereitet. Das war der allgemeine Eindruck, verbunden mit Bestürzung bis zu hoffnungslosem Pessimismus. Man muß diese drei Monate, Januar, Februar und besonders März 1964, in Brasilien gelebt haben. „Nur ein Wunder kann uns noch retten!" Das war die Ansicht aller, die noch etwas von Recht und Gerechtigkeit hielten. Die Ministerien waren in den Händen regierungshöriger Roter, ebenso die Presse, Post, Telegraf, Rundfunk und Fernsehen, Treibstoffe, Eisenbahn und Schiffahrt. Die Arbeiter waren in ihrer großen Mehrheit in kommunistisch geleiteten Gewerkschaften organisiert und von z. T. ausländischen Revolutionstechnikern (chinesischer Richtung) geschult. Die Soldaten, vom Sergeanten abwärts, wurden als „uniformierte Arbeiter" erklärt und als solche in die Gewerkschaften eingegliedert. Ein von Heer und Luftwaffe unternommener Putsch in der neuen Bundeshauptstadt Brasilia konnte unterdrückt werden, die Aufrührer kamen aber straflos weg, amnestiert vom Präsidenten. Ein anderer Aufstand, von Marinefüsilieren unter dem Schutz des Marineministers ausgeführt, war gefährlicher. Auch dieser endete mit allgemeiner Amnestie. Die Disziplin in den verschiedenen Waffengattungen war schwer bedroht, allerdings mehr durch die Obrigkeit als durch die Untergebenen.

Die Studenten und die Schüler waren zum größten Teil in ihren Vereinigungen unter kommunistischer Führung organisiert, die ihrerseits der internationalen kommunistischen Führung in Prag und Moskau untergeordnet war. Es gelang so zum guten Teil, die Schüler aller Grade von den Familien und den Schulen zu trennen, wie auch Eltern und Lehrer durch die Schüler auf die kommunistische Seite zu locken. Kurz vor dem Sturz der Regierung Goulart veröffentlichten die Zeitungen eine Erklärung der Intellektuellen Brasiliens, in der sich diese als „Geistesarbeiter" in die Revolutionsfront einreihten. Darunter sind bekannte Namen zu finden. Schließlich taten sich auch die Frauen der kommunistischen Führer zusammen, der Politiker, der Intellektuellen und einiger Militärs. Der brasilianische Kommunistenführer Luiz Carlos Prestes brüstete sich in einem Fernsehprogramm sogar mit Anhängern aus dem Klerus.

Die Propaganda lief mit allen Mitteln auf Hochtouren. Fast Tag und Nacht, immer und überall war man dem psychologischen Trommelfeuer ausgesetzt, „die Gewalt ist schon in unseren Händen. Wir brauchen nur noch die Regierung zu übernehmen". Damit versuchte man Kleinmütige gänzlich zu verschüchtern. Nach anderwärts bewährtem Muster wurde unter der Leitung des hitzigen Schwagers des Präsidenten „Jango", Leonel Brizola, die rohe Gewalttätigkeit durch die Bil-

dung von „Elfergruppen" organisiert, kleine Stoßtrupps von Fanatikern, die zu allem auch unter Todesandrohung bereit sein mußten. Jede Gruppe hatte ihren Führer und ihre Aufgabe: besetzen, gefangennehmen, auch „umlegen", besonders im Fall des Mißlingens der roten Revolution, ohne Gnade, ohne „Sentimentalität". Die überraschende „weiße Revolution" brachte die Listen der Gruppen wie auch die ihrer Opfer ans Licht.

Eine Revolutionsmaschinerie ohnegleichen, wissenschaftlich durchdacht, durch viele erfolgreiche Versuche erprobt, stand bereit, um auf ein friedliebendes, eher zur Freude neigendes und gutgläubiges Volk losgelassen zu werden. Aber die Revolutionsmacher kannten die Brasilianer schlecht und begingen schwere psychologische Fehler, die alles scheitern ließen. Das Volk Brasiliens hatte seinen guten Sinn bewahrt: seine Liebe zur Freiheit war größer als seine Liebe zum Frieden! Seine Geduld hatte schließlich ihre Grenzen, besonders als es Gewalt spürte! Die offensichtlichen Lügen und Widersprüche der kommunistischen Propaganda zur Aufrichtung des Paradieses fanden auch bei sogenannten Analphabeten kein Verständnis. Die gegen die Regierung gerichtete Propaganda wurde zwar von der Regierung soweit wie möglich geknebelt – sogar eine Rundfunkbotschaft des „Kardinals des Widerstandes" von Rio de Janeiro, D. Jaime de Barros Câmara, wurde verboten, aber trotzdem blieb sie nicht ohne Erfolg.

Schon Monate vorher hatte im Staat Minas Geraes die Abhaltung eines kommunistischen Meetings zu öffentlichem Massenprotest geführt. Wenige Wochen später wollte sich der künftige „Fidel Castro Brasiliens", Leonel Brizola, mit der Veranstaltung einer sozial getarnten Volksversammlung, auf der bekannte Kommunnisten reden sollten, rächen. Instinktiv merkte das Volk, meist einfache Menschen, daß es dabei um seine Freiheit, um seine Religion, um seine Familie und um sein Vaterland ging, und mit einem heiligen Zorn vereinten sich Frauen, dann auch von ihren Männern unterstützt, mit dem Rosenkranz in der Hand und ihn laut betend, und jagten Brizola und dessen Gefährten buchstäblich in die Flucht. Die mit Maschinengewehren bewaffneten Marinefüsiliere, die ihm der Kriegsminister gegeben hatte, konnten ihm nicht helfen. So geschehen in Belo Horizonte, Hauptstadt von Minas Geraes, am 25. Februar 1964.

Etwas Ähnliches ereignete sich am 19. März in São Paulo. Dort waren am Abend des 13. März einige Mitglieder einer Caritasgruppe, darunter auch Krankenschwestern, zusammengekommen. Unter dem Eindruck der vom Rundfunk übertragenen „Volksversammlung" in Rio schlug Schwester Ana de Lourdes einen Sühneakt vor. João Goulart hatte in seiner Rede abfällige Bemerkungen über den Rosenkranz gemacht und das Volk nahm ihm das sehr übel. Ehrfurcht und Liebe zur Mutter, und gar zur Gottesmutter, ist in Brasilien ganz allgemein absolute Ehrensache. Die Anregung der Schwester Ana wurde von den wenigen Anwesenden begeistert aufgenommen, und am 19. März, dem Fest des hl. Joseph, sollte auf dem riesigen Hauptplatz S. Paulos der Gottesmutter Sühne in Form einer Kundgebung

geleistet werden. Man mobilisierte katholische wie auch andere christliche Vereinigungen zu einem „Marsch der Familie mit Gott für die Freiheit", und am 19. März bekannten 600 000 Menschen in voller Freiheit und Ordnung ihren Glauben an Gott und an ein freies Vaterland, und man brauchte dazu weder den Schutz von Waffen, noch das Eingreifen der Polizei. Etwas vom Geist jener Versammlung ist aus den Schlußworten der feierlichen Proklamation der brasilianischen Frauen von S. Paulo zu spüren: „Diese Nation, die Gott uns gab, groß und wunderbar wie sie ist, läuft höchste Gefahr. Wir erlaubten, daß Männer von unbegrenztem Ehrgeiz, ohne christlichen Glauben und ohne Skrupel, unser Volk ins Elend stürzten, sie ruinierten unsere Wirtschaft, störten unseren sozialen Frieden und säten Haß und Verzweiflung. Sie haben unser Land, unsere Kirchen mit Dienern des Totalitarismus durchsetzt, der uns fremd ist und alles zerstört. Mutter Gottes, behüte uns vor dem Schicksal und dem Schmerz der unglücklichen Frauen von Kuba, Polen, Ungarn und anderen versklavten Ländern!" In den meisten großen Städten Brasiliens folgten die Frauen dem Beispiel der Frauen São Paulos mit ähnlichen „Märschen der Familie mit Gott für die Freiheit". Auf Goularts Wort, der Rosenkranz helfe nicht zur Lösung sozialer Fragen, antwortete das Volk: „Jedenfalls hilft er, uns vor dem gottlosen und unmenschlichen Kommunismus zu bewahren."

Wir haben Ursprung und Zweck dieser religiösen Volksbewegung nicht ohne Grund mit aller nur möglichen Klarheit herausgestellt; denn es fehlte nicht an Versuchen, sie als „kapitalistisch" und als „Mißbrauch der Religion" herabzusetzen. Von diesem kommunistischen Manöver ließen sich leider auch katholische und klerikale Kreise beeinflussen. Aber das Volk ließ sich in seinem untrüglichen Instinkt nicht beirren. Auch Drohungen und Anwendung von Gewalt gegen diese Volkskundgebungen waren erfolglos und erbitterten die öffentliche Meinung nur noch mehr. Man sagte: „Die Brandstifter können unter polizeilicher und militärischer Bedeckung frei arbeiten, aber die Feuerwehr steckt die Regierung ins Gefängnis." Ein befreiender starker Wind ging durch Brasilien. Es war ein Erwachen, noch zeitig genug, um den schon glimmenden Brand zu löschen. Vielleicht hat eine gewisse natürliche Primitivität die Feinfühligkeit für Gefahr und Rettung begünstigt. Es war eine rechte Volkserhebung, ein Massenprotest gegen den Versuch, dem Volk sein Liebstes zu nehmen: seine Freiheit, seine Religion, seine Familie und sein Vaterland. Es war wie ein „Naturereignis", das in Minas Gerais, aus dem auch der Held der brasilianischen Unabhängigkeitsbewegung, Tiradentes, stammte, aus dem Volke aufbrach.

Dieser „Tatsachenbericht" könnte mehr oder weniger „gefärbt" erscheinen. Aber kein anderer als der neue Bundespräsident Marschall Castelo Branco betonte in Fernsehsendungen an die Vereinigten Staaten wie auch an Deutschland: „Erst als das Volk schon auf der Straße war, folgte ihm das Heer!" Und Marschall Odílio Denis läßt keinen Zweifel: „Was uns (den Ministern des Heeres, der Marine und der Luftwaffe) im August 1961 nicht möglich war – die Amtseinsetzung João Gou-

larts zu verhindern zum Besten Brasiliens – weil uns der Widerhall im Volke fehlte –, diesmal war es möglich, den (unfähigen) Präsidenten abzusetzen, weil das Volk es ganz offenlichtlich wollte." Nach der brasilianischen Verfassung ist es Aufgabe des Heeres, dem Volk Ordnung, Sicherheit und Gesetz zu garantieren. Die höchsten Militärs hatten mehr als einmal João Goulart auf sein verfassungswidriges Vorangehen mit Freimut aufmerksam gemacht, er wollte sie nicht hören und hat die unliebsamen Mahner wie Admiral Heck, General Bevilaqua verfolgt und ließ sie sogar inhaftieren.

Der Ex-Präsident blieb unbelehrbar. Auch einige Zivilisten, Männer des Parlaments, des Senats und der Kammer warnten ihn. Aber er hörte lieber auf seine rote Umgebung, die er selbst geschaffen hatte. Aber man kann das Parlament als ganzes nicht von Schuld frei sprechen. Es wäre seine Pflicht gewesen, die gesetzlichen Maßnahmen gegen einen die Verfassung verletzenden Präsidenten anzuwenden, auch wenn er dem Volk gegenüber noch ein gewisses Prestige vorschützte, das ihm bis zuletzt hohe kirchliche Würdenträger als der rechtmäßigen Obrigkeit bezeigten.

So nahm das Militär die Sache in die Hand. In kaum 24 Stunden hatten sich die Generäle mit den Präsidenten der wichtigsten Staaten zusammengefunden und setzten Goulart ab. Es kam zu keinem Blutvergießen, alles ging sehr schnell, da sich die Regierung und ihre Anhänger ihres Sieges vollkommen sicher waren und in ihrer Überraschung keinen Widerstand versuchten. Goulart hörte nicht auf den Rat seines Schwagers Leonel Brizola und beugte sich der Einsicht, daß seine Sache verloren war. Auf einer Pressekonferenz, die der Gouverneur von Guanabara in Paris hielt, konnte er darauf hinweisen, daß die brasilianische Revolution weder Guillotinen noch Erschießungswände (in Kuba: paredônes) noch Galgen aufgerichtet habe.

Eine gewisse Linkspresse will die Welt glauben machen, daß es sich bei der brasilianischen Revolution um einen Putsch ehrgeiziger, reaktionärer Militärs gehandelt habe, die sich gegen jeden Fortschritt auf sozialem Gebiet gesträubt hätten. Das ist nach dem eindeutigen Zeugnis der Dokumente nicht der Fall. Vielmehr sollten wirtschaftlicher Ruin und Bestechung Brasilien zu einem Opfer des Kommunismus machen. Daß dies nicht gelungen ist, daß vielmehr Brasilien wieder den Weg zu Recht und Gesetz eingeschlagen hat, ist allein der Revolution vom April 1964 zu verdanken.

Freilich ist die große nationale Frage erst noch zu lösen: die soziale Gerechtigkeit. Es gibt in Brasilien große Unterschiede: der Kultur, der Wirtschaft, der sozialen Stellung. Es wäre zu vereinfacht zu behaupten, all diese Unterschiede seien ungerecht. Gerade in Brasilien, wo der Initiative und Energie des einzelnen noch große Möglichkeiten offenstehen, können große Unterschiede entstehen, die noch nicht ohne weiteres als „ungerecht" bezeichnet werden können. Aber es kann kein

Zweifel sein, daß in Brasilien Wohlstand und Reichtum auch auf weniger korrekten Wegen, ja durch Gewalt und Unrecht zustandekamen. Hier gilt es anzusetzen, auf dem Weg gesetzlicher Maßnahmen und nicht willkürlicher Gewalt.

Fragen an die Zukunft

Da die brasilianische Revolution nicht eigentlich explosiv war, wie sonst Revolutionen gewöhnlich sind, ist es schwer vorauszusagen, wohin diese Revolution schließlich führen wird. Ihre Ziele waren und bleiben klar: Rückkehr zu Gesetz und Ordnung, Befreiung von der drohenden Gefahr der Bolschewisierung, das Absetzen einer Regierung, die daran war, Brasilien zu seinem eigenen Unglück und zum Schaden der ganzen demokratischen Welt an den gottlosen Kommunismus zu verraten. Dieses erste und wesentliche Ziel ist erreicht. Jetzt handelt es sich darum, ob die neue Regierung stark genug ist, die Fragen zu beantworten und die Probleme zu lösen, die sich allenthalben nach innen und außen erheben. An dem guten Willen und der Fähigkeit der Regierung Castelo Branco besteht kein Zweifel. Zehn Monate ruhigen und festen Handelns beweisen das.

Eine Menge solcher Fragen drängen sich auf: Wird die Regierung die Versuche der Rückkehr zur Subversion niederschlagen können? Ausgewiesene und geflohene rote und rötliche Brasilianer planen dem Vernehmen nach im nahen Uruguay eine kommunistische Invasion. Da es der Regierung widerstand, die Korruption mit Gewalt zu beseitigen (die korrupten Elemente „umzulegen"), bleibt ein gewisser Hang zur Anarchie bestehen. Die Regierung hat eindeutige Beweise der „Austerity" gegeben; doch in andern Punkten hat sie sich zu nachgiebig gezeigt und ihr Ansehen kompromittiert. So hat es im Volk böses Blut gemacht, daß die Besoldung für Armee und Parlament bedeutend erhöht worden ist. Wird die Regierung zwischen zu hart und zu weich die Mitte zu halten wissen? Es spricht für sie, daß man ihr beides vorwirft.

Eine weitere schicksalhafte Frage: Wird die Regierung stark genug sein, dem unmenschlichen Räuberkapitalismus das Handwerk zu legen? Als die Einführung des Kommunismus vor der Tür stand, wurden die Kapitalisten in Handel und Industrie, die Grundbesitzer und Viehzüchter sehr kleinlaut und bescheiden. Nun, wo die Gefahr gebannt ist, werden die meisten damals gemachten Versprechungen vergessen. Doch Castelo Branco führt mit fester Hand die in Aussicht gestellten Reformen, vor allem die Landverteilung, durch. Weiter: wird es der Regierung gelingen, die Preistreiberei niederzuhalten? Wird sie die tatsächliche Beobachtung der Steuergesetze durchsetzen können und so den hohen Übergewinnen begegnen können? Der Steuerbetrag steigt auf unheimliche Summen.

Um auch den Schein einer Diktatur zu vermeiden, ließen die Militärs die Parlamente bestehen und ziehen sie Zivilisten zur Mitarbeit an der Regierung heran. Die Frage ist aber, ob sie in ihnen nach all den Jahren des Schlendrians und der

Korruption wirklich zuverlässige Mitarbeiter gewinnen. Denn es gilt, den Versuchungen der Verwaltung eines reichen Landes zu widerstehen. Das aber geht nicht ohne Erziehung zu Moral und Vaterlandsliebe, an der es in der Vergangenheit allzuoft gefehlt hat. Dafür wird die Regierung den Mut zur Unpopularität aufbringen müssen gegenüber einem von Demagogen verwöhnten Volk; unbekümmert um den Lügen- und Verleumdungsfeldzug der roten und rötlichen Weltpropaganda, in die möglicherweise selbst Katholiken mit einstimmen. In den kurzen Monaten seiner Amtswaltung hat Castelo Branco eine weise (fast möchte man sagen „unmilitärische") Maßhaltung, eine ruhige Festigkeit und Treue zu den christlich-demokratischen Prinzipien an den Tag gelegt, die Brasilien und der Welt Grund zu Hoffnung und Zuversicht geben.

Brasilien kann die Lösung aller anstehenden Fragen nicht allein finden, da es wirtschaftlich vorerst schwach ist. Es braucht die Unterstützung von außen, eine finanzielle Unterstützung, aber auch eine moralische; denn es hat auch seinerseits der Welt einen Dienst geleistet, indem es verhindert hat, daß sich der Kommunismus des größten Staates des lateinamerikanischen Kontinentes bemächtigen konnte.

Um eine bessere Vermögenspolitik

Felix zu Löwenstein SJ

Am 5. November 1964 hat die Bundesregierung den Entwurf für ein „Zweites Gesetz zur Förderung der Vermögensbildung der Arbeitnehmer" vorgelegt. Da es sich bei diesem Entwurf um eine Maßnahme handelt, der eine weitreichendere Bedeutung zukommt als manchen anderen sozialpolitischen Gesetzen, sei versucht, hier auch für solche, die mit der Materie weniger vertraut sind, kurz darzulegen, worum es bei diesem Gesetzentwurf eigentlich geht und was von den verschiedenen Einwänden zu halten ist, die im Lauf der Diskussion vorgebracht wurden oder noch werden.

Das Problem

Einer der Züge, die unsere heutige Wirtschaftsweise kennzeichnen und die dazu beigetragen haben, sie als „Kapitalismus" zu bezeichnen, ist, daß in ihr nicht mehr jeder einzelne mit seinen eigenen Produktionsgütern (seinem eigenen Hof, seiner

eigenen Werkstatt) wirtschaftet, sondern daß Eigentümer von Vermögenswerten diese zur Verfügung stellen, während andere ihre Arbeitskraft anbieten, um sich an und mit fremden Kapitalgütern wirtschaftlich zu betätigen. Auf diese Weise werden ungleich mehr Kapitalgüter eingesetzt und wirtschaftlich genutzt und für ungleich mehr menschliche Arbeitskräfte wirtschaftliche Betätigungsmöglichkeiten geschaffen. Alle hochindustrialisierten Länder der Gegenwart sind zu dieser Form des Wirtschaftens übergegangen, gleichviel, ob es sich dabei um mehr marktwirtschaftlich orientierte („freie") Wirtschaften handelt oder um solche, die sich dem Modell einer zentral geplanten Wirtschaft nähern. In diesem technischen Sinn des Wortes sind auch die Wirtschaften kommunistischer Länder „kapitalistisch". Der ungeheuere wirtschaftliche Aufstieg der letzten zwei Jahrhunderte ist weitgehend dieser Wirtschaftsweise zu verdanken, und auch in Zukunft läßt sich das erreichte wirtschaftliche und zivilisatorische Niveau ohne sie nicht aufrecht erhalten.

Ihr Nachteil aber liegt darin, daß weite Kreise der Bevölkerung Nur-Arbeitnehmer sind, die ausschließlich von dem Entgelt leben, der ihnen von irgendeinem „Arbeitgeber" in Form von Lohn oder Gehalt ausgezahlt wird. Darüber hinaus liegt in diesem System des Kapitalismus zumindest die Tendenz und Gefahr, die Zahl der Kapitaleigner immer mehr zu verringern und die der Nicht-Kapitaleigner immer mehr zu vergrößern. Das liegt daran, daß sich die durch die Zusammenarbeit von Kapital und Arbeit je neu geschaffenen Werte in der Hauptsache letztlich immer wieder auf seiten des Kapitals niederschlagen. Auch der Teil, der den Arbeitnehmern in Form von Lohn und Gehalt zufließt; auch der, den der Staat in Form von Steuern an sich zieht, wandert, wenigstens zu einem großen Teil, auf dem Weg über die Preise wieder zum Kapital zurück. Wird also die Zahl der Vermögenseigner nicht erweitert, so bedeutet das, daß die einen immer reicher, die anderen – wenigstens relativ und im Vergleich dazu – immer ärmer werden. Von selbst aber und automatisch weitet sich der Kreis der Vermögenseigner nicht aus. Eher macht sich auch hier die Tendenz zur Konzentration geltend, weil nicht selten große Vermögen die kleinen aufsaugen und vernichten.

Diese Schattenseiten der kapitalistischen Wirtschaftsweise wurden schon frühzeitig gesehen. Wilhelm Emmanuel von Ketteler suchte sie (angeregt durch die Ideen Ferdinand Lasalles) durch eine neue Zusammenführung von Kapital und Arbeit – an sich ein sehr naheliegender Gedanke – zu überwinden. Er versuchte also „Produktionsgenossenschaften" ins Leben zu rufen – damals wurden sie „Produktivgenossenschaften" genannt – Genossenschaften, in denen die Arbeiter selbst Besitzer des Betriebes sein sollten. Der Versuch, auch in späterer Zeit immer wieder einmal gemacht, scheiterte und mußte scheitern. Die Form der Genossenschaft ist, sosehr sie sich auch auf anderen Gebieten (Absatz, Einkauf usw.) bewährt, mit Ausnahme einiger besonders gelagerter Fälle für einen Produktionsbetrieb zu schwerfällig und daher ungeeignet.

Selbstverständlich kann diese Tendenz nicht durch bloße Lohnpolitik überwun-

den werden, wenn und solange man Lohn als Mittel zum Erwerb der benötigten Verbrauchsgüter versteht. Anders freilich wäre es, wollte man den Lohn über die Grenze dessen, was für den Erwerb der benötigten Gebrauchsgüter gebraucht wird, erhöhen. Dann wäre in der Tat die Möglichkeit gegeben, diesen zusätzlichen Teil zu sparen. Dann müßten aber gleichzeitig Maßnahmen ergriffen werden, die eine sichere Garantie dafür böten, daß diese Anteile nicht nur gespart werden könnten, sondern auch tatsächlich gespart würden.

Geschichtliches

Solange freilich die Löhne noch nicht einmal die Höhe erreichten, deren es bedurfte, um damit die notwendigen Gebrauchsgüter zu erwerben, richtete sich das Augenmerk der Sozialpolitiker in erster Linie auf das, was man den „gerechten Lohn" nannte, wobei mit einer gewissen Selbstverständlichkeit unter „Lohn" der reine Konsumlohn verstanden wurde. Auch Leo XIII. hat den Lohn im wesentlichen in diesem Sinn, als Mittel, „den Lebensunterhalt zu finden" (Rerum Novarum nr. 34), gesehen. Wenn er darüber hinaus auch schon an die Sparmöglichkeit dachte (nr. 35), dann hatte er dabei in erster Linie die Möglichkeit, ein eigenes Heim und ein eigenes Stückchen Grund und Boden zu erwerben, im Auge.

Pius XI. aber hat das Problem ganz klar gesehen und verlangt, man solle „mit aller Macht und Anstrengung dahin arbeiten, daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis sich bei den besitzenden Kreisen anhäufe, dagegen in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe" [1].

Als es sich nach dem Krieg in der Bundesrepublik darum handelte, unsere völlig zerstörte Wirtschaft neu aufzubauen, kam es zunächst darauf an, die benötigten Produktionsstätten aufzubauen. Über die Frage, wem diese gehören würden, machte man sich zunächst wenig Gedanken. Man wählte den Weg der steuerlichen Begünstigung der Selbstfinanzierung. Vielleicht wird man sagen müssen, daß angesichts des ungeheuren Nachholbedarfs, der damals herrschte, ein anderer Weg gar nicht möglich war. Jeder Versuch, einen Umweg über die Entlöhnung zu wählen, hätte bei den damaligen Verhältnissen wohl sicher dazu geführt, daß solche Beträge eben doch in den Konsum geflossen wären.

Aber seit dem Anfang der fünfziger Jahre tauchte das alte Problem erneut auf[2]. Zwar konnte man sich jetzt die Frage stellen, ob es überhaupt noch aktuell, ob es

1 Enzyklika „Quadragesimo Anno" Nr. 1.

2 Schon im Jahre 1950 hat O. v. Nell-Breuning in einem vor dem Wissenschaftlichen Beirat des Bundesministeriums für Wirtschaft gehaltenen Referat in aller Klarheit auf das Problem hingewiesen und den Gedanken ausgesprochen, auf den „Konsum"- einen „Investitionslohn" aufzustocken. Der Vortrag fand großes Interesse und wurde in zahlreichen Zeitschriften abgedruckt („Die Sparkasse" 4, 22 [1950] 293; „Neue Ordnung" 4, 6 [1950] 505; „Deutschland-Union-Dienst" 4, 10 [1950], 24. Nov.; „Zentrum" 5 [1951] 4; „Sozialer Aufbau", Beilage zur „Neuen Zürcher Zeitung" Nr. 2 u. 3, 16. u. 23. Jan. 1951). Einem breiteren Leserkreis wurden seine Gedanken zugänglich gemacht durch die Schrift „Eigentumsbildung in Arbeiterhand" (Schriftenreihe des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Reihe IV, Heft 4, Paderborn, Bonifaciusdruckerei; später als „Thesenfolge" zusammengerafft: O. v. Nell-Breuning: „Wirtschaft

nicht durch die Entwicklung überholt sei. Hat nicht das beinahe bis zur Perfektion entwickelte System Sozialer Sicherheit (Social Security) heute jene Funktion der Sicherung der menschlichen Person übernommen, die man früher durch Schaffung von Eigentum zu bieten suchte? Johannes XXIII. hat sich in „Mater et Magistra" diese Frage gestellt. Er gibt zu, daß heute weitgehend Formen gesellschaftlicher Sicherungen an die Stelle der in der Vergangenheit mehr individuellen Sicherung durch Eigentum getreten seien. Er begrüßt diese Entwicklung und empfiehlt, sie, da wo es nötig sein sollte, noch weiter zu entfalten. Nichtsdestoweniger kommt er zu dem Urteil, das Eigentum habe auch in unserer heutigen Zeit nichts von seiner grundsätzlichen Bedeutung eingebüßt. In der Tat, der Gedanke gesellschaftlicher Sicherung ist ja nichts Neues. Gerade in primitiven Gesellschaften hat er immer schon eine große Rolle gespielt (man denke an die Bedeutung, die etwa der Clan in Afrika, die Kaste in Indien für die Sicherung des einzelnen hat!). Es ist nur natürlich, daß auf einer Stufe engster gesellschaftlicher Verflechtung die gesellschaftliche Sicherung stark ausgebaut wird. Es ist auch richtig, daß in dem Maß, in dem das geschieht, die Forderung nach Sicherung durch Eigentum etwas von ihrer Dringlichkeit verliert. Aber es bleibt bestehen, daß auch in einer solchen Zeit starker gesellschaftlicher Verflechtung (ja, vielleicht sogar gerade in ihr!) das Eigentum ein Gutteil seiner klassischen Funktion beibehält. Man kann dem Menschen das Recht auf Eigentum, auch auf Eigentum an Produktionsgütern, nicht grundsätzlich absprechen, ohne seine Menschenwürde in Abrede zu stellen. Ein System, das den Menschen dieses Recht zwar grundsätzlich in keiner Weise abspricht, in dem die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung aber praktisch keine Möglichkeit hat, Vermögenswerte zu erwerben, wird man wohl als unbefriedigend bezeichnen müssen. Johannes XXIII. wiederholt darum die Aufforderung Pius' XI.: „Breite Streuung des Eigentums ist, wenn jemals, so heute ganz besonders geboten." [3]

In der Folge wurde das Problem auch von den Politikern aufgegriffen. Erwin Häußler entwickelte seinen Gedanken des „Investivlohns" [4]. Es folgten eine ganze Reihe von „Plänen"; mit Ausnahme des noch zu besprechenden „Gleitze-Planes" und des „Deist-Planes", von dem der SPD-Plan (nicht der Entwurf der SPD für ein zweites Vermögensbildungsgesetz!) abstammt, hat keiner dieser Pläne besonderes Gewicht erlangt.

1962 hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Denkschrift über „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung" herausgebracht. Anfang 1964 wur-

---

und Gesellschaft heute" I, 443), in der das Problem klar umrissen und seine Lösung auch schon ansatzweise aufgezeigt wird. 1955 erschien in der gleichen Schriftenreihe (Reihe X, Heft 1) von Paul Jostock, Das Sozialprodukt und seine Verteilung. Eine eigentlich nur nebenher gemachte Bemerkung, man könne es nur als einen „Skandal" bezeichnen, daß man beim Wiederaufbau unserer Wirtschaft die Gelegenheit nicht genutzt habe, um hier einen grundlegenden Wandel zu schaffen, übte auf weite Kreise eine schockartige Wirkung aus. Es setzte jetzt eine immer breitere Diskussion ein, an der sich auch die volkswirtschaftliche Wissenschaft beteiligte, wenn auch vielfach mehr mit dem Aufweisen von Bedenken und Schwierigkeiten als mit konkreten Vorschlägen.

3 Enzyklika „Mater et Magistra" Nr. 115.

4 Erwin Häußler, Der Arbeitnehmer von morgen; Ein Miteigner und Mitträger in der Wirtschaftsgesellschaft (Stuttgart 1955).

den von einem katholisch-evangelischen Arbeitskreis „Empfehlungen zur Eigentumspolitik" erarbeitet und der Öffentlichkeit unterbreitet. In rascher Folge erschienen gegen Ende des gleichen Jahres der „Leber-Plan" und die Gesetzentwürfe der Bundesregierung, der SPD und der FDP. Der Regierungsentwurf hat im wesentlichen die Vorstellungen übernommen, die sich in den „Empfehlungen" des genannten katholisch-evangelischen Arbeitskreises fanden; der Gesetzentwurf der SPD unterscheidet sich von dem der Regierung nur unwesentlich; während sich der der FDP damit begnügt, einen weiteren Ausbau des Sparprämien- und des Bausparprämiengesetzes zu empfehlen.

Die Pläne

Die „Empfehlungen" des katholisch-evangelischen Arbeitskreises sind vor allem gekennzeichnet durch das Bestreben, Vorschläge zu unterbreiten, die möglichst leicht und reibungslos durchführbar sind. In die bestehende Struktur der Wirtschaft soll so wenig wie möglich eingegriffen werden. Überall wird nach schon bestehenden Ansätzen gesucht, die man nur weiter zu entwickeln bräuchte. Auch wird nicht eine ganz bestimmte Maßnahme vorgeschlagen und gleichsam als das Ei des Kolumbus hingestellt, vielmehr ein ganzes Bündel von Maßnahmen auf verschiedenen Gebieten, die das Problem gleichsam konzentrisch angehen sollen. Zentral allerdings steht der Vorschlag, das sogenannte „312,– DM-Gesetz" sinnvoll weiter zu entwickeln. Dieses Gesetz, das „Gesetz zur Förderung der Vermögensbildung der Arbeitnehmer" vom 12. Juli 1961 hatte vorgesehen, daß Zuwendungen des Arbeitgebers an seine Arbeitnehmer bis zu DM 312,– jährlich, die „vermögenswirksam" angelegt werden – das heißt nach den Bestimmungen des Sparprämien- oder Bausparprämiengesetzes; für den Erwerb eines Eigenheims; von eigenen Aktien des Arbeitgebers zu einem Vorzugskurs; von Darlehensforderungen gegen den Arbeitgeber –, bis zu einem gewissen Grad von Lohnsteuer und Sozialversicherungsbeiträgen befreit sein sollten. Allerdings mit allerhand Einschränkungen und zum Teil unter Anwendung recht umständlicher Verfahrensweisen.

Solche Zuwendungen waren nach jenem ersten Vermögensbildungsgesetz nur dann möglich, wenn sie innerhalb einzelner Betriebe oder Unternehmen in Form von Betriebsvereinbarungen oder schriftlicher Einzelverträge beschlossen wurden, sei es zugunsten der ganzen Belegschaft, sei es von Gruppen in ihr. Weder hatte der einzelne Arbeitnehmer die Möglichkeit, aus eigener Initiative Barzuwendungen des Arbeitgebers vermögenswirksam anzulegen, noch konnten sich die Gewerkschaften in Tarifverhandlungen dafür einsetzen. Der Erfolg jenes ersten Gesetzes war enttäuschend. Nur in verschwindendem Ausmaße wurde davon Gebrauch gemacht.

Hier setzen die „Empfehlungen" ein. Sie schlagen vor, das Gesetz in der Weise fortzuentwickeln, daß in Zukunft jeder Arbeitnehmer das Recht erhalten solle, auch aus eigener Initiative erhaltene Zuwendungen in gleicher Höhe, also bis zu DM 312,– jährlich, vermögenswirksam anzulegen; daß auf Lohnsteuer und Sozialversicherungsbeiträge für solche Zuwendungen des Arbeitgebers vollständig verzichtet werden solle; und vor allem – und das ist die entscheidende Neuerung –, daß solche Zuwendungen in Zukunft von den Sozialpartnern im Rahmen von Tarifverträgen vereinbart werden können.

Es ist klar, daß gerade diese letzte Bestimmung dem Gesetz eine viel weitgehendere Anwendung sichern könnte. Es ist schließlich nicht überraschend, daß von dem Gesetz nur geringer Gebrauch gemacht wurde, solange es praktisch vollständig in das Belieben des einzelnen Arbeitgebers gestellt war, solche Zuwendungen zu machen oder nicht zu machen. Könnten sie aber tarifmäßig vereinbart werden, so wären wenigstens die tarifgebundenen Arbeitgeber da, wo ein solcher Tarifvertrag abgeschlossen wird, zu ihrer Zahlung gezwungen. Es ist verständlich, daß die Arbeitgeberseite aus eben diesem Grund die Tarifbarmachung solcher Leistungen mit Heftigkeit bekämpft hatte. Schon für das erste Vermögensbildungsgesetz war von Regierungsseite die Möglichkeit der tarifvertraglichen Regelung vorgesehen gewesen. Sie mußte damals wegen heftiger Einsprüche im Parlament fallen gelassen werden.

Nichtsdestoweniger scheint der tarifliche Weg im Vergleich zu einer allgemein durch Gesetz vorgeschriebenen Zahlung oder sonstigen Leistung aus mehr als einem Grunde auch für die Unternehmerseite große Vorteile zu bieten. Vor allem wegen der grundsätzlichen Bedeutung der Wahrung der Tarifhoheit. Fragen des Arbeitsvertrages, der Arbeitsbedingungen, der Entlöhnung, überhaupt aller Fragen, die das Verhältnis Arbeitgeber-Arbeitnehmer betreffen, sollten, soweit als möglich, von den Tarifpartnern in eigener Kompetenz einer befriedigenden Lösung zugeführt und nicht an den Staat abgeschoben werden. Werden sie dem Staat zugeschoben, so wird dadurch nicht nur die Stellung der Tarifpartner geschwächt; es wird auch der Staat mit Aufgaben belastet, für die er nicht zuständig ist. Die diesbezüglichen Erfahrungen aus der Zeit der Weimarer Republik sollten hier zur Warnung dienen. Damals wurde zunehmend die Verantwortung für den Arbeitsfrieden den staatlichen Stellen zugeschoben (man denke etwa an die damalige zwangsweise Schlichtung). Der Staat wurde schließlich in solchem Maß mit der Wahrnehmung an sich staatsfremder Aufgaben belastet, daß er dadurch zum unfreiwilligen Schrittmacher des totalen Staates wurde.

Außerdem bietet die tarifliche Lösung den Tarifpartnern die Möglichkeit, die Gestaltung der Dinge selbst in der Hand zu behalten und unterschiedlichen Lagen in verschiedenen Wirtschaftszeigen, verschiedenen Regionen, verschiedenen Stadien der konjunkturellen Bewegung entsprechend Rechnung zu tragen. Leistungen,

die durch das Gesetz allgemein vorgeschrieben werden, sind starr; Leistungen, die tariflich ausgehandelt werden, können angepaßt werden.

Endlich scheint der tarifliche Weg geradezu der einzig mögliche zu sein, weil eine wirksame Vermögenspolitik ohne das positive Mitwirken der Sozialpartner gar nicht durchführbar ist. Eine Politik breiterer Vermögensstreuung ohne das Mitwirken der Gewerkschaften oder gar gegen sie wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Sollten die Arbeitgeber nicht ihrerseits daran interessiert sein, die Möglichkeit des eigenen Mitwirkens erhalten zu sehen?

Ein von maßgeblicher gewerkschaftlicher Seite entwickelter Vorschlag[5] sah demgegenüber ganz anders aus. Dieser Vorschlag geht von der Überlegung aus, daß wirtschaftliche Gewinne nicht an allen Stellen der Wirtschaft in gleicher Weise entstehen, sondern daß sie im wesentlichen bei einigen, zahlenmäßig durchaus überschaubaren Groß- und Größtbetrieben anfallen. Nur diese sollen darum – wenigstens in einer ersten Phase – erfaßt werden. Soweit es sich dabei um Einzel- oder Familienunternehmen handelt, sollen diese zwangsweise in Kapitalgesellschaften umgewandelt werden. Auf Grund neuer, durch Gesetz festzulegender Bilanzierungsvorschriften soll der gesamte Ertrag dieser Unternehmen so vollständig als möglich erfaßt werden. Dieser gesamte Ertrag soll einem für diesen Zweck neu zu schaffenden Fonds zugeführt werden. Ein bestimmter Prozentsatz davon – vielleicht 50 % – soll dann an die Unternehmer zurückfließen; der Rest soll – nicht etwa den Arbeitnehmern der betreffende Betriebe – sondern grundsätzlich der gesamten Bevölkerung in Form von Anteilscheinen an dem Fonds ausgeschüttet werden. Der Grund für diese Maßnahme ist die Überlegung, daß am Zustandekommen von Gewinnen nicht nur Kapital und Arbeit, sondern vor allem der Markt, die Preise, also die Käufer, die Konsumenten, die Allgemeinheit maßgeblich beteiligt seien. An sie also müßten diese Anteilscheine ausgegeben werden, nicht nur an Arbeitnehmer. Diese Anteilscheine sollen dann durch einen längeren Zeitraum hindurch nicht handelbar und nicht beleihbar sein, so daß die Garantie gegeben wäre, daß diese Ausschüttungen nicht in den Konsum gehen, sondern dem Kapitalmarkt erhalten bleiben.

Angesichts der Tatsache, daß dieser Plan in die Strukur der Wirtschaft in so radikaler Weise eingreift, daß die realpolitischen Schwierigkeiten, die seiner Verwirklichung entgegenstehen müssen, nicht übersehen werden können, mag man sich fragen, ob ein solcher Plan überhaupt durchführbar ist. Würde er durchgeführt, so würde er eine geradezu unvorstellbare Anballung wirtschaftlicher Macht darstellen. Man muß sich vergegenwärtigen, daß praktisch der ganze wirtschaftliche Ertrag der deutschen Volkswirtschaft diesem Fonds zufließen würde; und das nicht

---

5 Der Vorschlag, mitunter auch als „Gleitze-Plan" bezeichnet, geht zurück auf eine Grundkonzeption, die der Leiter des Wirtschaftswissenschaftlichen Institutes der Gewerkschaften, Prof. Bruno Gleitze, entwickelt hatte und die in der Folge von anderen weiterentwickelt wurde. (Vgl. zahlreiche Aufsätze in den Gewerkschaftlichen Monatsheften. Dort auch der Beschluß des Bundesvorstandes des DGB vom 3. Jan. 1961.) Im folgenden seien nur die groben Umrisse dieser Vorstellung wiedergegeben.

nur einmal, sondern Jahr für Jahr von neuem![6] Die Vorstellung, daß der DGB Eigentümer dieses Fonds sein sollte, fand sofort so heftige Kritik, daß er schon frühzeitig fallen gelassen wurde. Es wurde statt dessen vorgeschlagen, daraus eine öffentlich-rechtliche oder quasi-öffentlich-rechtliche Institution zu machen. Es fragt sich aber, ob die Schwierigkeit damit nicht noch verschärft würde, weil dann die Gefahr der Koppelung wirtschaftlicher mit politischer Macht auftreten könnte. Wäre der DGB an der Verwaltung des Fonds maßgeblich beteiligt, dann würde ihm – nunmehr von der Kapitalseite her – ein entscheidender Einfluß auf die gesamte Wirtschaft zufallen – ein Umstand, der diesen Plan nicht wenigen erst recht als bedenklich erscheinen läßt.

Dann kam der „Leber-Plan"[7]. Er steht in etwa in der Mitte zwischen den „Empfehlungen" und dem „Gleitze-Plan". Mit diesem hat er den Gedanken eines Fonds gemeinsam, mit den „Empfehlungen" den der tarifvertraglichen Regelung. Er sieht eine Ausweitung des „312,– DM-Gesetzes" in der Weise vor, daß 1,5 % der Lohnsumme vermögenswirksam angelegt werden soll.

An diesem „Leber-Plan" ist zweifellos zu begrüßen, daß hier erstmalig von gewerkschaftlicher Seite ein positiver Vorstoß gemacht wurde. Es handelt sich hier um einen Plan, der nicht den Eindruck der Undurchführbarkeit macht, sondern durchaus praktisch durchführbar wäre. Die Schwäche scheint allerdings auch hier im Fonds-Gedanken zu liegen. Zwar wäre der Fonds eines einzelnen Wirtschaftszweiges weniger groß. Immerhin nähme er im Lauf der Jahre einen erheblichen Umfang an; außerdem ist zu bedenken, daß Leber (in weiser Beschränkung) nur einen Plan für seinen eigenen Wirtschaftszweig vorgelegt hat, daß aber doch wohl dabei daran gedacht ist, daß andere Wirtschaftszweige mit entsprechenden, ihren Verhältnissen sinnvoll angepaßten Einrichtungen folgen würden. Damit aber wäre zumindest die Gefahr gegeben, daß dann durch Zusammenlegung doch ein Mammutfonds entstehen könnte. Außerdem ist auch keine Notwendigkeit für die Schaffung eines solchen Fonds ersichtlich. Die bestehenden Kapitalsammelstellen, unter anderem die schon bestehenden Investmentgesellschaften, wären durchaus ausreichend, es sei denn, man hätte dabei doch an eine Stärkung der eigenen Position gedacht.

Einwände

Es ist durchaus verständlich, wenn von Unternehmerseite solchen Plänen und Absichten zunächst keine helle Begeisterung entgegengebracht wurde. Aufs erste machen sie den Eindruck, als würden die Unternehmer damit wieder einmal „zur Kasse gebeten". Soweit es sich um selbständige Unternehmer handelt, ist das bis zu einem gewissen Grad auch tatsächlich der Fall. Jede Politik breiterer Ver-

---

6 Um dieser Schwierigkeit abzuhelfen, schlugen andere vor, eine Mehrzahl von Fonds zu schaffen.

7 Benannt nach dem Vorsitzenden der IG Bau-Steine-Erden, Georg Leber MdB.

mögensstreuung bedeutet, daß Werte, die bislang den bisherigen Vermögensbesitzern zugeflossen waren, in Zukunft an andere gehen werden. Bei Kapitalsgesellschaften allerdings ist das anders. Hier wird eigentlich nicht der Unternehmer als solcher betroffen, sondern die Kapitalbesitzer, also die Aktionäre.

Dennoch ist es bedauerlich, daß die Reaktionen von dieser Seite durch lange Zeit fast ausschließlich negativ waren. Schließlich ist es ein Anliegen, das jeden Unternehmer, jeden Vermögensbesitzer, stärkstens interessieren muß. Wer immer den Gedanken des Eigentums grundsätzlich bejaht, muß auch an der Erhaltung einer Ordnung, die das Eigentum schützt, interessiert sein. Es ist aber klar, daß eine solche Ordnung um so leichter aufrecht erhalten wird, je mehr Menschen, weil selbst Vermögenswertbesitzer, an der Erhaltung einer solchen Ordnung interessiert sind; daß sie dagegen in einem Volk von Habenichtsen von vornherein bedroht ist.

Die Einwände, die von dieser, teilweise allerdings auch von Gewerkschaftsseite vorgebracht werden, scheinen sich im wesentlichen auf drei zurückführen zu lassen. Ein erstes Argument lautet: Wenn die Arbeitnehmer Vermögen haben wollen, so ist das recht und schön. Sie sollen dann eben den klassischen Weg gehen, auf dem man zu Vermögen kommt: Sie sollen sparen!

Die Behauptung, Vermögen seien immer auf dem Weg des Sparens, das heißt auf dem Weg von Konsumverzicht (und zwar auf Verzicht des eigenen Konsums!) zustande gekommen, ist aber höchst anfechtbar. Jedermann weiß, daß in der Geschichte große Vermögen auch mit ganz andern als ehrlichen und redlichen Mitteln erworben und vererbt wurden. Es gibt durchaus auch glückliche äußere Umstände, die in manchen Fällen dafür verantwortlich waren. Vor allem aber gibt es auch eine ganz andere Art des Sparens, nämlich das Zwangssparen über Preise. Von all dem abgesehen ist das ein Argument, das geeignet ist, durchaus unerwünschte Reaktionen auszulösen. Wenn der Habende dem Nicht-Habenden den Ratschlag erteilt, den Gürtel enger zu schnallen, wird die sozialpsychologische Wirkung immer schlecht sein!

Zwecklos und unfruchtbar ist es auch, auf Zahlen hinzuweisen, die den Beweis erbringen sollen, die Arbeitnehmer seien heute schon durchaus in der Lage zu sparen. Es gibt bei der Art und Weise, in der bei uns in der Vergangenheit statistische Erhebungen gemacht wurden, kein Zahlenmaterial, mit dem sich diese Frage eindeutig so oder so beantworten ließe; gegen jede Zahl lassen sich andere anführen, die das Gegenteil zu belegen scheinen. Außerdem aber wird, wenn man so argumentiert, nur allzu leicht die andere Frage aufgeworfen werden: Müssen die Arbeitnehmer denn überhaupt aus dem, was sie zur Zeit erhalten, sparen? Haben sie auf solche weiteren Zuwendungen nicht einen Rechtsanspruch? Ist das, was ihnen jetzt, auf Grund dieses Gesetzes gegeben werden soll, im Grunde nicht „vorenthaltener Lohn"? Der Ausdruck „vorenthaltener Lohn" ist zweifellos gehässig. Er besagt, daß bisher von Arbeitgeberseite Leistungen in die eigene Tasche gesteckt

wurden, die sie den Arbeitnehmern hätten auszahlen können und müssen. Dem ist entgegenzuhalten: solange die Löhne praktisch ausschließlich Mittel für den Konsum darstellten, konnten und durften sie nicht über jene Grenze hinaus angehoben werden, deren Überschreitung Geldentwertung und Inflation bedeutet hätte. Wie aber, wenn Mittel und Wege gefunden werden, um weitere Zuwendungen nicht dem Konsum, sondern dem Kapitalmarkt zufließen zu lassen? Wird nicht damit ihre Leistung automatisch zu einer Forderung der Gerechtigkeit? Was „gerechter Lohn" ist, ist eine Frage, die sich nicht mit irgendwelchen festen Zahlen beantworten läßt. „Gerecht" ist der Lohn, den die Wirtschaft zahlen kann, das heißt, den sie zu einer bestimmten Zeit unter gegebenen Verhältnissen zahlen kann, ohne daß volkswirtschaftlicher Schaden daraus entsteht. Wenn sich also die Lage wandelt, wenn zusätzliche Leistungen, die früher ohne volkswirtschaftlichen Schaden nicht geleistet werden konnten, möglich werden, muß man dann nicht sagen, daß jetzt die potentiellen Leistungsempfänger darauf einen Rechtsanspruch haben? Dann würde die Antwort auf den Einwand also lauten: Sparen ja; aber sparen aus den Beträgen, auf die ich einen Anspruch habe, um sparen zu können; nicht aus denen, auf die ich einen Anspruch habe, um damit meinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Es handelt sich tatsächlich bei solchen vermögenswirksamen Leistungen nicht, wie vielfach gesagt wurde, um „Geschenke", es handelt sich, sobald sie volkswirtschaftlich möglich werden, um Leistungen, die die Gerechtigkeit fordert.

Endlich müßte sich doch wohl gerade die Unternehmerseite überlegen, ob Konsumeinschränkung großen Umfangs wirklich in ihrem Interesse läge. Schließlich will doch jeder Unternehmer seine Ware absetzen. Eine einschneidende Konsumeinengung der Arbeitnehmer aber in der Art, wie sie von Arbeitgeberseite vielfach vorgeschlagen wird, könnte ausgesprochen deflationistische Wirkungen ausüben[8].

Bei den Verhandlungen innerhalb des Baugewerbes über den „Leber-Plan" wurde von Arbeitgeberseite der Vorschlag gemacht, die Arbeitnehmer sollten mit einer kleinen, eigentlich nur symbolhaften Spargeste den Anfang machen, dann wolle man von Arbeitgeberseite den Rest dazufügen. Ein solcher Vorschlag, der, wie es scheint, mehr auf den pädagogischen Wert eigener Einschränkung abhebt, gleichzeitig aber die eigene Bereitschaft erkennen läßt, großzügig zu helfen, wäre wohl positiver zu bewerten.

Auch ein zweites Argument sollte aus der Diskussion lieber ganz verschwinden, die Klage über den „Zwang".

Erstens macht man sich mit diesem Hinweis geradezu lächerlich. Man frage doch

---

8 „Ein solcher von weiten Kreisen geübter Konsumverzicht könnte den gewünschten Erfolg gar nicht haben; er würde lediglich Produktionseinschränkungen und damit eine Verkleinerung des Sozialproduktes . . . zur Folge haben": O. v. Nell-Breuning in: Wirtschaft und Gesellschaft heute III, 334: Sparen ohne Konsumverzicht (Freiburg/Br. 1960). Der Verf. legt in diesem Aufsatz überzeugend dar, daß und warum volkswirtschaftlich gesehen Einschränkung des Konsums der Haushalte nicht zu neuer Vermögensbildung führen würde, sondern daß eine solche nur dann entsteht, wenn auf der einen Seite die Summe der Einkünfte die Summe der angebotenen Konsumgüter übersteigt und wenn dann anderseits die Konsumenten nicht „um jeden Preis" diesen Überhang auf dem Weg über erhöhte Preise „wieder zu den Unternehmern zurückbringen".

die, die in den Genuß dieses Gesetzes kommen sollen, ob sie das als einen unerträglichen Zwang empfinden! Mit gleichem Recht müßte man dann von einem „Zwangsurlaub" sprechen und sich darüber beklagen, daß den Arbeitnehmern schon wieder eine Lohnerhöhung „aufgezwungen" worden sei! Außerdem weiß jeder, daß unsere Ordnung zwar grundsätzlich die Freiheit bejaht, daß solche grundsätzliche Bejahung aber den Zwang auf vielen Gebieten nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu fordert, von den Verkehrsregelungen über die Zwangsversicherung bis zu gesetzlich festgelegten Preisen, wie etwa dem Getreidepreis und vielen anderen.

Ernster dagegen wird der Einwand der erhöhten Kosten zu prüfen sein. Es ist richtig, daß zusätzliche Leistungen über den bisherigen Lohn hinaus zusätzliche Kosten darstellen. Es ist richtig, daß die Kosten nie so hoch werden dürfen, daß dadurch die Wirtschaft abgedrosselt wird oder gar zum Erliegen kommt. Zwar ist in der Vergangenheit in Zusammenhang mit Lohnerhöhungen schon so oft gesagt worden, solche Erhöhungen überstiegen die Leistungskraft der Wirtschaft, daß der Einwand viel von seiner Glaubwürdigkeit verloren hat; dennoch kommt es tatsächlich darauf an zu wissen, was die Wirtschaft kann und was nicht. Eben dadurch aber gewinnt der Gedanke, solche Leistungen nicht einfach durch Gesetz vorzuschreiben, sondern sie von Fall zu Fall aushandeln zu lassen, erhöhte Bedeutung. Auf diese Weise ist nämlich die Möglichkeit geboten, im einzelnen sorgfältig zu prüfen, was gefordert, was zugestanden werden kann, um sich im Rahmen des tatsächlich Möglichen zu halten.

Der Einwand, daß solche Kosten dann auf die Preise abgewälzt würden, ist, wenigstens bei einer volkswirtschaftlichen Betrachtungsweise und aufs Ganze gesehen, wohl nicht stichhaltig. Auf die Preise kann man nur überwälzen, wenn sich die Ware auch zum erhöhten Preis noch absetzen läßt. Das wird nur dann möglich sein, wenn die Nachfrage trotz steigender Preise in entsprechender Weise ansteigt. Die Nachfrage aber wird nicht ansteigen, weil diese zusätzlichen Leistungen nicht in den Konsum fließen, sondern dem Kapitalmarkt zugeführt werden. Im einzelnen allerdings werden Preisüberwälzungen da und dort wohl möglich sein. Abgesehen davon, daß das in bestimmten Fällen sogar erwünscht sein mag, dürfte das jedenfalls kein unlösbares volkswirtschaftliches Problem darstellen.

Wie aber steht es mit dem Unterschied zwischen kapitalintensiven und lohnintensiven Betrieben? Zwar wird man kapitalintensiv nicht ohne weiteres mit Großbetrieb, lohnintensiv mit kleinen Betrieben gleichsetzen können, dennoch sind nicht selten gerade die kleinen, handwerklichen Betriebe besonders lohnintensiv. Würden sie infolgedessen durch ein solches Gesetz nicht besonders hart betroffen?

Das Bedenken scheint in der Tat berechtigt zu sein. Der Entwurf der Regierung sucht dem auch Rechnung zu tragen, indem er für kleine Betriebe (nicht mehr als 50 Beschäftigte) Steuererleichterungen in Höhe von insgesamt 28 % vorsieht. Außerdem die Möglichkeit, daß in solchen Betrieben der Arbeitgeber für sich selbst

und für seine Familienangehörigen vermögenswirksame Anlagen in gleicher Höhe wie für jeden seiner Arbeitnehmer einsetzen kann. Es wäre wohl sorgfältig zu prüfen, ob diese Maßnahmen allein ausreichend sind, um Auswirkungen zu vermeiden, die einer gesunden Mittelstandspolitik widersprächen.

Auch auf die nachteiligen Folgen, die eine solche Steigerung der Kosten für die Exportfähigkeit der deutschen Wirtschaft haben könnte, wird hingewiesen, und obwohl auch dieses Argument schon reichlich oft Verwendung gefunden hat, ist seine grundsätzliche Berechtigung nicht abzustreiten. Insbesondere muß innerhalb der EWG eine gewisse Gleichheit der Bedingungen gewahrt bleiben. Bemühungen, die sozialen Leistungen in den verschiedenen EWG-Ländern einander anzupassen, sind schon seit längerem im Gang. Allerdings bedeutet Gleichheit der Chancen nicht notwendig Gleichheit auf allen Gebieten im einzelnen. Es kann gut sein, und wird auch häufig so sein, daß in einem Lande auf einem Gebiet (etwa dem der Löhne) größere Leistungen erbracht werden, in einem anderen Land dafür auf einem andern Gebiet; wenn sich nur die Summe der Leistungen einigermaßen die Waage hält.

Das ist in etwa das Anliegen, um das es bei diesem zweiten Vermögensbildungsgesetz geht. Seine Verwirklichung stellt eine viel tiefergreifende Maßnahme dar als manche anderen Gesetze sozialpolitischer Art. Bruno Gleitze hatte recht, wenn er schon 1958 schrieb: „Möglicherweise bezeichnen später einmal die Historiker die soziale Kapitalbildung für die Menschen in abhängiger Arbeit als ein hervorstechendes Problem des 20. Jahrhunderts, so wie es einmal die Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert war. Und deshalb lohnt es schon, das Programm gründlichst zu diskutieren. Mir scheint, es wäre an der Zeit, Ernsthaftes zu tun."[9]

In den Jahren zwischen 1881 und 1914 wurde in Deutschland jene Sozialgesetzgebung aufgebaut, die für die ganze Welt vorbildlich war und die in den meisten Ländern Nachahmung gefunden hat. Schon jetzt hat der Gedanke, der diesem Gesetze zugrunde liegt, im Ausland erhebliches Aufsehen erregt. Es wäre schön, wenn es auch hier gelänge, den Weg aufzuweisen, auf dem eines der empfindlichsten Übel der Wirtschaftsweise der freien Welt wirksam überwunden würde[10].

---

[9] Sozialer Fortschritt, 1958/2, 35.

[10] *Nachwort der Schriftleitung.* – Vorstehender Beitrag war bereits in Satz gegeben, als die Verhandlungen zwischen der IG Bau-Steine-Erden und den beiden Arbeitgeberverbänden der Bauwirtschaft zum erfolgreichen Abschluß kamen. Die Arbeitgeberseite hat durchgesetzt, daß jeder einzelne Arbeitnehmer die freie Wahl hat, entweder durch eine symbolische Sparleistung vvn 0,02 DM je Stundenlohn den Arbeitgeber zu einer vermögenswirksam anzulegenden Zulage in Höhe von 0,09 DM zu verpflichten oder dies zu unterlassen. Diese Leistung des Arbeitgebers ist mehr, als die Gewerkschaft gefordert hatte. Dafür verzichtet die Gewerkschaft auf den „Fonds", den die Arbeitgeber auch als bloße Inkassostelle ablehnten. Für die Lohnbüros ist die technische Durchführung damit ungemein erschwert; dafür aber sind alle Einwendungen wie „Zwangssparen", „Kollektivismus" usw. abgeschnitten. Vom Gesetzgeber wird erwartet, daß er die steuerlichen und anderen Begünstigungen des 312-Mark-Gesetzes auf solche tarifvertraglich vereinbarte Sparleistungen ausdehnt.

ZEITBERICHT

Die Einheit der arabischen Staaten – Die arabische Bevölkerung Israels

Die Einheit der arabischen Staaten

Die arabischen Staaten – dreizehn vom Atlantischen Ozean bis zum Persischen Golf mit zusammen 80 Millionen Einwohnern – waren und sind auch heute noch nicht Staaten im westlichen Sinn. Der einzelne ist dort eher Waffengefährte und Glaubensbruder als Staatsbürger, und Gott ist dort auch heute noch vielen eine ernsthaftere und des Nachdenkens würdigere Sache als weltliches oder staatliches Geschäft. Der Islam und seine heilige Schrift, der Koran, bilden ein einigendes Band, dem sich bis heute nichts zu entziehen vermag, weder das Leben des einzelnen, noch das der Gesellschaft, so aufgeklärt und „westlich" gebildet die führenden Männer dieser Staaten auch sein mögen. In der Einheit der Religion und der darin wurzelnden Sprache und Kultur, kaum aber oder gar nicht in dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Rasse hat die arabische Einheitsbewegung ihren letzten Grund.

Bis zum ersten Weltkrieg war das Osmanische Reich trotz seines ständigen Rückgangs an Macht der weltpolitische Repräsentant des islamischen Kulturkreises. Aber schon das 19. Jahrhundert hatte mit dem Vordringen der europäischen Mächte und der von ihnen getragenen Technik Zweifel an der Überlegenheit der islamischen Kultur aufkommen lassen. Dieser Erschütterung wollten die geistig bewegten Kreise des Islams mit einer Rückbesinnung auf die geistigen Werte ihrer Religion begegnen. Die Rückkehr zu den Quellen rief vor allem den Arabern ihre frühere Stellung innerhalb des Islams ins Bewußtsein. Sie hatten im Osmanischen Reich immer schon eine Sonderstellung eingenommen, und schon im 18. Jahrhundert war auf der arabischen Halbinsel die puritanisch-islamische Bewegung des Ibn 'Abd al-Wahhab entstanden, der sich mit der Familie der Sauds verbunden und eine mächtige arabische Erneuerungsbewegung auch politischer Art ins Leben gerufen hatte. Die Kriegszüge der Wahhabiten erschütterten jahrzehntelang das Osmanische Reich – zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte das Wahhabitenreich seine größte Ausdehnung –, und erst nach blutigen wechselvollen Kämpfen gelang es den Khediven Ägyptens, die im Auftrag des Sultan dagegen zu Felde zogen, die Bewegung einzudämmen.

Aber das Reich der Osmanen war am Zerfall, und der erste Weltkrieg brachte die endgültige Trennung der Araber von den Türken, vor allem unter dem Einfluß der Engländer und ihrem berühmten Oberst Lawrence. Den entscheidenden Ausgangspunkt bildete der arabische Aufstand von 1916 unter Husain, der sich, von den Engländern unterstützt, zum König des Hidschas machte. Der Vertrag von San Remo (1920) brachte der arabischen Bewegung allerdings wieder einen gewissen Rückschlag, insofern der Nahe Osten nicht die vollständige Selbständigkeit erhielt, sondern in der Form von Mandatsgebieten unter die siegreichen europäischen Großmächte England und Frankreich aufgeteilt wurde. England freilich arbeitete zielstrebig auf eine Umwandlung dieses Verhältnisses hin, wobei es allerdings durch seine während des ersten Weltkriegs gemachten Zusagen an die Zionisten mit den Arabern in Schwierigkeiten geriet. Frankreich wandelte das Mandatsverhältnis mit Syrien und dem Libanon 1936 in ein Bündnis um, das sich freilich erst nach dem zweiten Weltkrieg auswirkte und den beiden Ländern die volle Souveränität brachte. 1936 gelang es den Briten, die drei Staaten Saudi-Arabien, Iraq und Jemen zu einem Freundschaftspakt zu bewegen und die von Anfang an bestehenden Rivalitäten zwischen den beiden erstgenannten Staaten wenigstens für einige Zeit aus dem Weg zu schaffen.

Den entscheidenden Schritt zur arabischen Einheit bildete die Gründung der Arabischen Liga am 25. März 1945 zu Kairo. Sieben Staaten unterzeichneten den Pakt: Ägypten, Iraq, Libanon,

Syrien, Transjordanien, Saudi-Arabien und Jemen. Weitere sechs sind seither mit Erlangung ihrer Unabhängigkeit hinzugekommen: Libyen, Sudan, Marokko, Tunis, Kuweit und Algerien. Palästina blieb der Beitritt als volles Mitglied bis zur Erlangung seiner Unabhängigkeit vorbehalten, seine Vertreter nehmen jedoch an den Sitzungen als Beobachter teil.

Die Arabische Liga bildet einen Mittelweg zwischen dem syrischen Vorschlag zur Schaffung eines einzigen, zentral regierten arabischen Staates und der Haltung Saudi-Arabiens, das seine volle Unabhängigkeit zu wahren wünschte. Die Liga ist dem Völkerbund und der Organisation der Amerikanischen Staaten (1948) nachgebildet. Von besonderer Bedeutung ist, daß in dieser Liga zum erstenmal in der arabischen Welt nicht mehr das theokratische Ideal des Islams vorbildlich war, sondern Bündnisverträge nach westlichem Muster, wobei freilich der Islam immer noch die Rolle des entscheidenden Kriteriums hatte. Was mit ihm übereinstimmt, wird angenommen, was in Widerspruch zu ihm steht, scheidet aus.

Die arabische Bevölkerung Israels

Von den 2,4 Millionen Einwohnern Israels sind 2,155 Millionen Juden, 189 000 Mohammedaner, 56 300 Christen, 26 900 Drusen und 1500 andere. Alle genießen die gleichen Rechte.

Die Araber wohnen meist in den Städten Nazareth, Shefaram und Tel Aviv und in etwa 104 Dörfern. Etwa 30 000 von ihnen sind Halbbeduinen.

Das Arabische kann sowohl als Gesetzes- wie als Gerichtssprache benutzt werden, sowie bei den Ämtern. Briefmarken, Münzen und Banknoten tragen auch arabische Aufschriften.

In den arabischen Schulen, die von 48 000 Kindern und Jugendlichen besucht werden, ist das Arabische erste Unterrichtssprache. Von der 4. Grundschulklasse an wird auch Hebräisch gelehrt, während an den hebräischen Schulen das Arabische Wahlfach ist. 95 % der arabischen Jungen und 50 % der Mädchen besuchen diese Schulen. An der Hebräischen Universität in Jerusalem und an der Technischen Hochschule in Haifa studieren etwa 130 Araber.

UMSCHAU

Oswald von Nell-Breuning SJ zum 75. Geburtstag

Am 8. März vollendete P. Oswald von Nell-Breuning, seit Jahrzehnten Mitarbeiter unserer Zeitschrift, das 75. Lebensjahr. Als Lehrer der Moraltheologie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, als Honorarprofessor an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Frankfurt, als Lehrbeauftragter an der Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt, als langjähriges Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates beim Bundeswirtschaftsministerium, durch eine umfangreiche Publikations- und Vortragstätigkeit ist sein Name engstens mit der deutschen Sozialwissenschaft der letzten Jahrzehnte verbunden.

Wie weitgespannt das Wirken des Jubilars gewesen ist, zeigt die Festschrift, die kürzlich zu seinen Ehren erschienen ist[1]. Vierzehn namhafte Wissenschaftler aus den verschiedenen Gebieten der Sozialwissenschaften haben dazu bei-

[1] Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag. Herausgegeben von Hans Achinger, Ludwig Preller, Hermann Josef Wallraff. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965. 375 Seiten. Lw. 49,50.

getragen. Es trifft zu, was Prof. Ludwig Preller in seiner Laudatio bei der feierlichen Überreichung der Festschrift am 22. Februar im Heinrich-Pesch-Haus in Mannheim ausführte: Wer die Festschrift zur Hand nimmt und durchliest, wird sehen, wie verschiedenartig die geistige Herkunft und der Standort derer ist, die sich in dieser Festschrift zum Dank an Oswald von Nell-Breuning zusammengefunden haben. Ludwig Preller sagte wörtlich: „Das gilt für die Autoren aus der katholischen Soziallehre und der protestantischen Sozialethik ebenso wie für die Ökonomen und die Juristen, wie für Sozialisten und Nicht-Sozialisten. Ich wähle diese Unterscheidungen, obwohl und weil die Festschrift eben die Problematik solcher Differenzierungen erweist und damit das gemeinsame Humane offenlegt."

Sämtliche Beiträge behandeln grundlegende Fragen oder beschäftigen sich mit ungelösten Problemen unserer heutigen Gesellschaftsordnung.

Aus der Feder des evangelischen Sozialethikers Heinz-Dietrich Wendland, Münster, stammt der einleitende Beitrag mit dem Thema: „Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft". Die Distanz der Kirche von der Gesellschaft und ihre unausweichliche Selbstunterscheidung von allen Gebieten der Welt werde zugleich relativiert und durchkreuzt von den Begriffen eines Auftrags und eines Dienstes, der die Kirche selbst in und an die Welt weise. Die Gegensätzlichkeit von Kirche und Welt sei keine absolute. Dem heilsgeschichtlichen Auftrag der Kirche entsprechend bedeute „Kirche" sagen immer auch „Welt" sagen, in der die Kirche ihren Verkündigungsauftrag ausführen müsse. Alle Glieder der Kirche seien zugleich auch Glieder der Gesellschaft. Die Kirche könne sich in geschichtlich-gesellschaftliche Institutionen verstricken, was zu einer Vergewaltigung und Pervertierung ihres Wesens führe. Es gebe aber auch eine Selbstisolierung der Gesellschaft von der Kirche, wie wir sie bei uns seit dem 18. Jahrhundert beobachten. Die Bemühungen der Theologie und der theologischen Ethik in den letzten fünfzehn Jahren haben für die Situation unserer säkularen Gesellschaft noch keine Lösung dieses uralten mit der Kirche in die Welt getretenen Problems gebracht.

Hermann-Josef Wallraff SJ, Frankfurt, geht in seiner Studie „Katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen" dem Problem nach, ob und inwieweit die katholische Soziallehre ein geschlossenes gesellschaftliches System darstelle. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, die katholische Soziallehre sei im Gegensatz zur Auffassung vieler Außenstehender kein monolithisch fester, in sich geschlossener, fast unveränderlicher Ordnungsentwurf, kein „Totalmodell". Sie sei vielmehr eine „Ordnungsidee" (29), „ein Gefüge von generellen Sätzen, ein genus, ein weithin offenes System" (37). Man wird dem Verfasser uneingeschränkt zustimmen, wenn er behauptet, die katholische Soziallehre sei kein lückenloses System unmittelbar praktischer Imperative, kein Prototyp lückenloser Gesamtentwürfe. Die Anwendung der ewig gültigen Prinzipien auf die konkrete Situation geschieht immer im praktisch-klugen Abwägen der Gewissensentscheidung. Es fragt sich aber, ob nicht bereits auf Grund der wenigen, zwar generellen und abstrakten, aber unveränderlichen Prinzipien und Grundstrukturen in Verbindung mit der philosophisch-naturrechtlichen Ethik die katholische Gesellschaftslehre in vielem doch „geschlossener" ist, als man es den geschliffenen Formulierungen des Verfassers entnehmen kann.

Von besonderem Gewicht und Interesse im Rahmen dieser Festschrift ist der Beitrag von Friedrich Karrenberg, Köln, des Herausgebers des Evangelischen Soziallexikons. Das Thema seiner Abhandlung lautet: „Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik". Bei grundsätzlicher Übereinstimmung der beiderseitigen Auffassungen in erfreulich vielen Punkten gebe es doch auch erhebliche Differenzen. So sei man auf evangelischer Seite in dem Eintreten für eine „christliche Partei" vielfach bedeutend zurückhaltender als im katholischen Bereich. Differenzen ergäben sich weiterhin in der Frage der Annahme des Naturrechts, in der Frage nach dem Sinn der Ehe und dem Wesen des Staates. Hinsichtlich des Niederganges des christlichen Lebens, des Überhandnehmens eines

praktischen Materialismus in weiten Schichten und gegenüber der Tatsache, daß christliche Sitten das Leben der Menschen weithin nicht mehr bestimmen, gäben sich beide Kirchen „keinen Illusionen hin" (60). Bemerkenswert ist, daß Karrenberg die seit Bonhoeffer im evangelischen Bereich zum geflügelten Wort gewordene „Mündigkeit" der Menschen als eine „handfeste christliche Illusion" (70) bezeichnet. Die Menschen, die mit vierzehn Jahren aus der christlichen Unterweisung entlassen werden, würden in der Situation und Anonymität vielfach von keiner christlichen Sitte mehr gehalten. Karrenberg bezeichnet es als durchaus sinnvoll, daß die Kirchen „so konkret und präzis wie möglich" dem Christen sagen, „was Gott geboten und verboten hat" (70).

Johannes Meßner, Wien, befaßt sich in seinem Beitrag „Zur philosophischen und theologischen Begründung des Solidarismus" mit einer Grundfrage der christlichen Soziallehre. Ausgehend von Gedankengängen, die sich bereits bei Augustinus finden, leitet er philosophisch und theologisch das Prinzip des Solidarismus von der „Goldenen Regel" ab, die sich bei Augustinus in der Formulierung findet: „was du nicht willst, daß dir geschehe, tue auch einem anderen nicht" (87).

In die moderne Diskussion um die Begründung der Mitbestimmung greift Franz Klüber, Regensburg, ein mit seinem Beitrag „Das Naturrecht der Mitbestimmung". Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis: „Immer und überall allerdings, wo der Produktionsprozeß nur in der Kooperation von Arbeit und Kapital betrieben werden kann, ist der Anspruch der Arbeiterschaft auf Mitbestimmung unbestreitbares Naturrecht, das ihr rechtens nicht verwehrt werden kann" (111). Nicht alle Leser, auch wenn sie dem Anliegen des Verfassers durchaus aufgeschlossen gegenüberstehen, werden sich freilich in der Lage sehen, seinen Ausführungen zuzustimmen. Sie werden der Meinung sein, daß sich aus den Prinzipien des Naturrechts so weitreichende Konsequenzen nicht ziehen lassen, und die Frage lieber dem gesetzgeberischen Ermessen der Legislative anheimstellen. Noch weiter scheint der Verfasser in seiner Forderung zu gehen, wenn er behauptet: „Die Arbeitnehmer haben vielmehr auf Grund ihrer Personenwürde das Recht, an der Verfügung über die von ihnen nutzbar gemachten Produktionsmittel gleichberechtigt teilzunehmen" (108).

An Hand der beiden Enzykliken „Mater et Magistra" und „Pacem in terris" untersucht P. Eberhard Welty OP, Walberberg, in seinem erschöpfenden und überaus ansprechenden Beitrag „Johannes' XXIII. Vermächtnis an die Arbeitnehmer". Wie der Verfasser anmerkt (113, Anm. 1), hatte er ursprünglich die Absicht gehegt, in diesem Beitrag den Aussagen des Papstes entsprechende Aussagen aus den Werken Oswald von Nell-Breunings beizufügen, um so Punkt für Punkt aufzuzeigen, wie nachdrücklich sich diese der verschiedenen Anliegen der Lohnarbeiterschaft angenommen haben. Diese Absicht habe sich jedoch als undurchführbar erwiesen. Sie sei an der Fülle dessen gescheitert, was O. v. Nell-Breuning zu den einzelnen Fragen geschrieben habe. Die Fülle sei so groß, daß eine Auswahl, die als wirklich repräsentativ gelten könnte, nicht gelingen könne.

Die Reihe der Abhandlungen aus den politischen Wissenschaften eröffnet Iring Fetscher, Frankfurt, mit seinem Beitrag „Die Konzeption der kommunistischen Zukunftsgesellschaft zwischen Doktrinarismus und Realismus". Der Verfasser untersucht die Situation in der Sowjetunion seit dem XXII. Parteitag der KPdSU 1961 und der Verkündigung des neuen Parteiprogramms. Die kommunistische Zukunftsgesellschaft bringe – im Gegensatz zu den Vorstellungen von Karl Marx – weder das Absterben des Staates, noch die Aufhebung der Klassenunterschiede, noch die Umwandlung des Menschen. Nicht nur die gegenwärtige Sowjetgesellschaft, auch noch die – als ideal hingestellte – kommunistische Zukunftsordnung werde eher einer bürokratisch geleiteten Erziehungsanstalt als einem Paradies der Freiheit und Gleichheit ähneln (169).

„Die zunehmende Organisierungesbedürftigkeit der Gesellschaft und ihre Probleme" behandelt Gerhard Weisser, Köln. Zu den Ten-

denzen der heutigen Gesellschaft gehöre ihre zunehmende Organisierungsbedürftigkeit. Der Bedarf an Ordnungen und organisierten Gebilden gehe weit über den Bedarf früherer Epochen hinaus. Er berge Chancen und Gefahren in sich. Die Gefahren bedrohen die Freiheitlichkeit der Gesellschaft, sie tendieren dahin, den Raum für personelle Selbstverantwortung zu beengen und leisten dem Streben nach Herrschaft Vorschub. Sozialorganisatorische Maßnahmen allein seien jedoch unzureichend, es komme in wachendem Maße auf sozialpädagogische Maßnahmen zum Schutze der Freiheit an (198).

Im selben Sinne fordert Heinz-Dietrich Ortlieb, Hamburg, in seiner Abhandlung „Ist politische Bildung notwendig und möglich?", den Kreis der meinungsbildenden Minderheiten ständig auszuweiten, um die politisch-ökonomische Welt möglichst vielen Mitbürgern durchschaubar zu machen, dadurch der Selbstentfremdung des Menschen entgegenzuwirken und so die Demokratie, die vom Staatsbürger eigenständiges Urteilenkönnen und Urteilenmüssen verlange, zu stärken.

Den dritten Teil der Festschrift, die juristischen und volkswirtschaftlichen Untersuchungen, eröffnet Kurt Ballerstedt, Bonn, mit seinem Beitrag „Der private Haushalt als rechtswissenschaftliches Problem". Zum ersten Mal wird hier der private Haushalt zum Gegenstand einer rechtswissenschaftlichen Untersuchung gemacht. Ballerstedt weist nach, daß in den Vorschriften des Bürgerlichen und des Handelsgesetzbuches nicht der Haushalt als solcher, sondern teils familien- oder erbrechtliche, teils besitzrechtliche, teils arbeitsrechtliche Sachverhalte geregelt sind. Der rechtliche Schutz des Haushalts als soziales und ökonomisches Phänomen könne nur in der Wirtschafts- und Sozialordnung seinen systematischen Platz haben (216). Das Kernproblem liege also darin, ob das Wirtschaftsrecht dem privaten Haushalt als nichtkollektivem Bereich adäquat sein könne (219). Regelungen zum Schutze des Haushalts fänden sich im Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen, im Siedlungs- und Wohnrecht, in sozial- und arbeitsrechtlichen Gesetzen, schließlich in dem gegenwärtig zur Reform gestellten Abzahlungsgesetz.

Mit Fragen der Sozialleistungen befassen sich Hans Achinger, Frankfurt, in seiner Untersuchung „Vertikale oder horizontale Umverteilung" und J. Heinz Müller, Freiburg, in seinem Beitrag „Ökonomische Probleme des Familienlastenausgleichs". Hans Achinger untersucht die Gesamtheit der Sozialleistungen und kommt zu dem Ergebnis, daß ein großer Teil der Sozialleistungen nicht „horizontal" – nach dem Vorbild der Sozialversicherung – aufgebracht werden könne, sondern „vertikal", d. h. aus Steuermitteln, erbracht werden müsse. J. H. Müller beschränkt seine Studie auf den Familienlastenausgleich. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Aufbringung der Kosten für einen dringend erforderlichen effektiven Familienlastenausgleich nicht in der Form von lohnabhängigen Belastungen der Arbeitnehmer durchführen lasse.

„Gesamtwirtschaftliche Bemerkungen zur Rentendynamik" lautet der Titel der Untersuchung von Ludwig Preller, Frankfurt. Preller kommt zu dem Ergebnis, daß „gesamtwirtschaftlich gesehen die Wirkungen der dynamisierten Rente nicht so dramatisch" (289) seien, wie dies zu ihrer Geburtsstunde prophezeit worden sei. Das wirkliche Problem der dynamisierten Rente ergebe sich aus der Veränderung der Lebenserwartung. Es sei jedoch Aufgabe der Wirtschaftspolitik, dieses sozialpolitische Datum zur Kenntnis zu nehmen und sich so mit ihm auseinanderzusetzen, daß wirtschaftlich entscheidende Gefährdungen nicht entstehen können (291).

Ein Kernproblem der gegenwärtigen Aktienrechtsreform behandelt Otto Kunze, Düsseldorf, in der eingehenden Untersuchung „Die Publizität des Großunternehmens". Ausgehend von der These, daß der Grund für die Publizität die Größe und volkswirtschaftliche Bedeutung eines Unternehmens sei, verlangt Kunze, alle Großunternehmen, mögen sie in der Rechtsform der GmbH oder einer Personalgesellschaft oder von einem Einzelkaufmann betrieben werden, in den Kreis der publizitätspflichtigen Unternehmen einzubeziehen. Ausreichend und

loyal geübte Publizität der Großunternehmen sei das Gegenteil von Wegbereitung zur Staatskontrolle oder gar Sozialismus; sie könne vielmehr staatliche Kontrolle der Unternehmensmacht weitgehend entbehrlich machen (325).

Den Abschluß der Festschrift bildet die „Bibliographie der Veröffentlichungen von Oswald von Nell-Breuning". Vom Jahre 1924 bis zum 1. Januar 1965 sind hier in chronologischer Reihenfolge seine sämtlichen Publikationen aufgeführt. Das in Kleindruck gehaltene Schrifttumsverzeichnis füllt die Seiten 326–370; darunter befinden sich zahlreiche Bücher, von dem Erstlingswerk „Grundzüge der Börsenmoral", Freiburg i. Br., Herder 1928, angefangen bis zu dem dreibändigen Werk „Wirtschaft und Gesellschaft", dessen 1. Band 1956 herauskam. Die Bibliographie verzeichnet auch lange Jahre des Schweigens. Von 1933 an geht die publizistische Tätigkeit Oswald von Nell-Breunings schlagartig zurück, um 1936 ganz aufzuhören. Von 1936 bis 1945 war er zum Schweigen verurteilt. Wenige in Deutschland werden so wachen Sinnes wie er den Untergang des Rechtsstaates und das darauf folgende Gericht miterlebt haben. Aber schon bald nach Kriegsende erreichen die Publikationen wieder den Umfang der Zeit vor 1933. Unter Einsatz aller seiner Kräfte, unbeugsam und unbeirrbar, für manche ein unbequemer Mahner, half Oswald von Nell-Breuning mit, in unserem Land wieder einen sozialen Rechtsstaat aufzubauen. Ein Zeichen des Dankes dafür mag für ihn die Festschrift „Normen der Gesellschaft" sein.

Joseph Listl SJ

Wirbel um die Liturgiereform in Frankreich

Es geht den französischen Katholiken nicht anders als vielen ihrer Glaubensgenossen in anderen Ländern: Mehr als einer fühlt sich von all den Neuerungen vor den Kopf gestoßen. Sie wollen nicht begreifen, daß es gerade Treue zu ihrem Auftrag ist, wenn sich die Kirche heute gedrängt fühlt, manches an den Formen des Gottesdienstes zu ändern. Sie hatten mehr oder weniger die Unfehlbarkeit der Kirche mit starrer Unbeweglichkeit gleichgesetzt.

Doch während anderswo die Diskussion um das Für und Wider mehr in der Stille vor sich geht und die Opposition gewissermaßen hinter verschlossenen Türen tagt, ist in Frankreich der Kampf offen entbrannt und zu einem ausgesprochenen Politikum geworden. Die Zeitungsüberschriften rufen es hinaus: „La chrétienté de France en émoi" – „Le trouble de certains fidèles" – „L'agitation politico-religieuse" – „Les chrétiens déconcertés" – „On nous a volé notre messe" – „Ils osent toucher au pater" zu deutsch: Aufregung, Unruhe, Ratlosigkeit und Empörung, daß selbst an das Heiligste gerührt werde. Das ist nicht nur Sache des Temperaments. Vielerlei zeitgeschichtliche Umstände kommen hinzu. Die krasse Entchristlichung weiter Teile des Landes hat französische Priester zu Kühnheiten (und gewiß auch zu Torheiten) verleitet, die dann im Rückstoß wieder scharfe Reaktionen bei den Bürgerlich-Konservativen hervorriefen; man braucht nur an das Experiment der Arbeiterpriester zu denken, das immer noch als Leitbild nachwirkt.

Die Opposition gegen die Liturgiereform und gegen das Konzil kommt von rechts. Die „Sprachverwirrung", die das Einführen der Muttersprache angeblich hervorgerufen hat (die neue Meßliturgie wurde von den Bischöfen Frankreichs bereits am 3. Januar eingeführt), der Zustand einer latenten Unsicherheit und Besorgnis wird von politischen Ultras ausgenützt, hinter denen wieder Kreise der „haute bourgeoisie" stehen, die den Kampf unter der Flagge des Antikommunismus führen.

In der leidenschaftlichen Opposition gegen die kirchlichen Neuerungen erhebt der Integralismus sein Haupt: Das Latein der Kirche wird angetastet, die absolute Hoheitsstellung des Papstes scheint durch die Kollegialität der Bischöfe eingeschränkt, dem Kirchenvolk wird Einfluß gewährt. Das sind für diese Kreise demokratische Auflösungserscheinungen. Es ging schon los, als den Priestern das Tragen des kurzen schwarzen Rockes (des „clergyman")

gestattet wurde und die Soutane zu verschwinden begann (als „abbés culottes" oder „abbés-playboys") werden sie verspottet (vgl. diese Zschr. 170 [1961/62] 382 „Abschied von der Soutane"). Ein weiteres Sturmzeichen war der Verzicht der katholischen Tageszeitung La Croix auf das Kruzifix, das sie als Emblem im Titel trug.

Eine wahre Hetzkampagne ist im Gange, die mit Flugblättern, Broschüren, Artikeln in der Rechtspresse und regelrechten Stoßtrupps arbeitet. Versammlungen werden gestört, Redner niedergeschrien, so Prof. R. Aubert, der über den Syllabus, und der auch in Deutschland bekannte und geschätzte P. Congar, der über das Konzil sprechen sollte. Die Ultras (oder katholischen „paras", wie sie auch genannt werden) schrien P. Congar zu: „Kommunistenpriester! Geh nach Moskau! Es lebe der Papst!" Beide Veranstaltungen waren vom Centre Catholique des Intellectuels Français einberufen worden, das zusammen mit den Informations Catholiques Internationales eine Hauptzielscheibe der Angriffe ist. Ein Hetzblatt geht so weit, Kardinal Feltin von Paris der Zugehörigkeit zu den Logen zu verdächtigen. Alles, was an Erneuerung und Verjüngung der Kirche ans Licht drängt, wirkt auf sie wie ein rotes Tuch. Das ist alles nichts als Progressismus, Gallikanismus und Modernismus.

Die Integralen haben enge Verbindung zu den Rechtsfanatikern. Man muß zurückdenken an die Action Française und an den Algerienkonflikt, der so tiefe Spuren im politischen Antlitz Frankreichs hinterlassen hat. „Militärisch und politisch erledigt, kämpfen die französischen Ultras den ‚Religionskrieg'." Unter dieser Schlagzeile schreibt Hans Bauer in der Hamburger „Zeit" vom 19. 2. 1965: „Besorgnisse (darüber) wären nicht berechtigt, wenn die Aktion nicht die bereits bestehende Spaltung im französischen Katholizismus vertiefte. Die Bruchlinie reicht in historisch tiefere Schichten, aber deutlich wurde sie seit dem letzten Kriege. Ein größerer Teil des Klerus stand auf der Seite der Résistance, die Rechtskatholiken aber waren überwiegend für Pétain. – Nach dem Krieg verstärkten sich die Kontraste zwischen den Konservativen und den ‚Linken' im katholischen Lager noch mehr. In Rom fanden die Konservativen willige Ohren. Ihrem Einspruch fiel zum Beispiel die Bewegung der französischen Arbeiterpriester zum Opfer. Die Spannungen wurden akut mit dem Algerienkrieg. Die Ultras waren mit der auf Vermittlung und Ausgleich hinzielenden Intervention des Episkopats unzufrieden. Aber ein Dorn im Auge war ihnen gerade der Erzbischof von Algier, Monsignore Duval, den sie wegen seines beherzten Auftretens gegen alle Greuel und seiner Sympathien für Unabhängigkeit des Landes ironisch ‚Sidi Mohammed Duval' nannten." So kann man verstehen, daß die Erhebung von Msgr. Duval zum Kardinal durch Paul VI. als eine Absage des Papstes an die französischen Rechtsradikalen verstanden worden ist. Nach Hans Bauer hat das Konzil den französischen Katholiken der äußersten Rechten überhaupt „eine böse Überraschung gebracht". „Das nicht einmal sosehr, weil auf ihm die reformistische Richtung die Oberhand behielt und der französische Episkopat fast durchwegs der progressistischen Mehrheit angehörte, sondern weil die Rechtsradikalen Frankreichs, bisher les enfants gâtés der römischen Kurie, hier keine Unterstützung mehr fanden."

Ein Wortführer und Trommler der integralen Opposition ist Graf Michel de Saint-Pierre de Grossourdy, der mit seinem Priesterroman „Les Nouveaux Prêtres" in den Streit eingegriffen hat und in der rechtsradikalen, integralistischen Monatschrift „Le Monde et la Vie" seine antiprogressistische Kampagne fortführt. Der Roman „Die neuen Priester", dem man literarische Qualitäten nicht absprechen kann, schildert eine Priestergruppe in der Bannmeile von Paris. Im Mittelpunkt steht ein junger Vikar, Abbé Delance, der stark an den Abbé Donissan aus dem Roman „Die Sonne Satans" von Bernanos und an seinen Landpfarrer erinnert. Er ist ein innerlicher, charismatischer Priester. Saint-Pierre selbst gesteht, daß das ganze Buch aus seiner Beschäftigung mit dem heiligen Pfarrer von Ars entstanden ist, der ja ebenfalls Bernanos inspiriert hat. Dem Abbé Delance als Vertreter der traditionellen Priesterfrömmig-

keit sind zwei Priester des neuen Stils (Die „neuen Priester"!) gegenübergestellt, zwei progressistische Eiferer, denen es nicht zuletzt an menschlicher Wärme fehlt. Statt Christus zu künden, sind sie unter dem Vorwand, für die Proletarier einzutreten, praktisch Schrittmacher des Marxismus; während der betagte Pfarrer als vierter Priester im Spiel die Dinge hilflos treiben läßt.

„Die neuen Priester" sind ein Thesenroman, in dem mit großer Einseitigkeit die Frontlinie zwischen Progressismus und politischem Engagement auf der einen und einem Spiritualismus auf der andern Seite äußerst scharf herausgearbeitet wird; einem Spiritualismus, der seinerseits wieder den irdischen Realitäten nicht voll gerecht wird. Literarisch muß man dem Roman vorwerfen, daß seine Gestalten zu wenig Fleisch und Blut haben, daß sie zu deutlich in Funktion zu der vorgefaßten These stehen. Inhaltlich hat die scharfe Polemik gegen den neuen Priestertyp und Seelsorgestil einen Sturm der Entrüstung entfesselt, der immerhin darauf hindeutet, daß Saint-Pierre eine wunde Stelle berührt hat. Die Reaktion von „Témoignage Chrétien" war so heftig, daß Saint-Pierre gegen dieses katholische Blatt bei Gericht eine Klage angestrengt hat. Für seine Darstellung beruft er sich auf Erfahrungen und Material, die er in jahrelanger Arbeit zusammengetragen hat. Dieses Material wird inzwischen durch Leserzuschriften laufend ergänzt. („Les Nouveaux Prêtres" sind im Verlag La Table Ronde, Paris, erschienen. Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung.)

Wie lauten die Vorwürfe, die Saint-Pierre und seine Gesinnungsgenossen gegen das Konzil und seine Beschlüsse erheben? Sie sagen, die Liturgiekonstitution trage auf beiden Schultern; sie sage so und gleich danach anders. Zur Meßreform: die neue Liturgie stelle nicht mehr Gott in die Mitte, sondern die Gemeinde; wer stehend den Leib des Herrn empfängt (wie es zum Teil jetzt geschieht), der stelle sich mit Gott auf gleich und gleich. Der neue Gottesdienst bestehe nur noch aus „Gerede und Gesinge". Der Tabernakel müsse es sich gefallen lassen, auf Wanderschaft zu gehen. „Sind wir schon protestantisch geworden!" Die Pfarrer fingen an kunstgeschichtlich wertvolle Altaraufsätze zu entfernen, um zum Volk hin zelebrieren zu können (Beitrag in „Le Monde": Mort aux retables). Roms Autorität werde in Rom selbst zerstört dadurch, daß die Sprache Roms zurückgedrängt und die Kollegialität der Bischöfe eingeführt werde, „Rome détruite dans Rome?"

Besonders heftige Anklagen werden in Leserzuschriften, zumal an Le Monde et la Vie gegen die Priester von heute erhoben. Es fehle ihnen an übernatürlichem Geist. Ihr ganzes Streben gehe dahin, „genau wie die andern" zu sein. Sie hätten keinen Sinn mehr für die Heiligkeit ihres Standes, für Abstand zu den Menschen. Manche gingen einfach in Zivil. Manche Priester würden auf die Beichte der Gläubigen keinen großen Wert legen. Sie seien gegen den ganzen „frommen Kram" von gestern. Auf der Kanzel höre man fast ausschließlich „soziale Predigten", in denen die Arbeitgeber schlecht gemacht würden. Die Priester, so wird behauptet, liebäugelten mit dem Marxismus, wie sie eine Hauptstütze des algerischen, antifranzösischen FLN gewesen seien. Einer der bittersten Vorwürfe des Romans richtet sich gegen den Antipatriotismus der „neuen Priester". Ganz marxistischer Sprachregelung verfallen, werteten sie im Namen des Evangeliums Vaterlandsliebe und Soldatenehre ab. (Man lese das Kapitel IV des Romans mit der Leichenrede auf Oberst Baroziers.) Hier liegt wohl der Nerv offen; hier spricht der Zorn des Patrioten und Widerstandskämpfers. Ein weiterer Punkt ist die Barbarei der modernen Kirchenkunst. Die Kirchen glichen immer mehr evangelischen Betsälen. Die Folge sei, daß die Kirchen sich mehr und mehr leerten; wie auch die Priesterberufe sichtlich zurückgingen.

Nicht nur katholische Laien reden so; auch zahlreiche Priester und Ordensfrauen sind unter den Einsendern. Ein Priester, Doktor des Kirchenrechts, faßt all diese Gravamina folgendermaßen zusammen: „In der Tat, was sehen wir in der Kirche? Die Wahrheit wird verharmlost, der Sinn für das Heilige schwindet. Gottes Autorität und seine heiligen Institutio-

nen werden verhöhnt; die Hl. Schrift wird verraten, die Moral zugunsten des Sünders verdreht. Dem Irrtum tut man freundlich, und die Sünde wird entschuldigt. An die Stelle des Gottesgeistes tritt der Weltgeist. Was geht nur vor? Das Geistliche gleitet immer mehr ins Zeitliche ab und das Heilige in den Naturalismus. Selbst der Atheismus wird als etwas ‚Positives und Reinigendes' erklärt; alles Menschliche auf Kosten des Göttlichen erhoben. Und was die sogenannte christliche Presse betrifft, so geht sie so weit, Schamlosigkeit und Materialismus zu loben. Die von Pius XII. begonnene und vom Konzil weitergeführte Liturgiereform endlich wird in einer aktivistischen Geschäftigkeit, der es an Geschmack fehlt, zum Zerrbild verfälscht. Überall Reglementierung, Ungehorsam, Worte, deren Hohlheit die Gläubigen enttäuschen und die einen am wirklichen Gebet hindern."

Eine weitere Belastung der französischen Liturgiereform, in die sich ein Nichtfranzose wohl schwer hineindenken kann: Es scheint, daß man nun allgemein in der Gebetssprache vom „vous" zum „tu" (also etwa vom „Ihr" zum „Du") übergehen will, worin einzelne Bibel- und Gebetbuchausgaben schon vorangegangen waren. Es ist gewiß eine fühlbare Umstellung, wenn die französischen Christen, nachdem jahrhundertelang das „vous" in der Anrede an Gott und die Heiligen üblich war, nun zu Gott Du sagen sollen.

Warum leugnen, daß aus solchen Klagen eine echte christliche Sorge spricht. Es liegt auch durchaus nahe, daß junge, fortschrittliche Eiferer über das Ziel hinausschießen und Dinge tun und sagen, die man einfach nicht rechtfertigen kann. Wenn solche Opposition wirklich kirchlich denkt und mit sich reden läßt, hat sie durchaus eine konstruktive Aufgabe, wie Abbé Daniel Pézeril (in La Croix vom 9. Februar 1965) zugibt, und man sollte ihre Einwände ernst nehmen. Aber leider ist mit den Fanatikern, von denen wir hier sprechen, nicht zu reden. Alles, was der französische Episkopat tut, um die extreme Rechte zum Einlenken zu bewegen, wird übel ausgelegt und gegen die Bischöfe selbst gekehrt. Auch sie werden des Progressismus, des Gallikanismus und Modernismus geziehen. „Man ändert unsern Katechismus, man ändert unsere Traditionen, man ist mit Neuerungen allzu schnell zur Hand!" (Vgl. „Vraie et fausse nouveauté dans l'Eglise" im Märzheft 1965 der Etudes, Paris, 299–310). Alles gipfelt in dem Ruf des Grafen de Saint-Pierre: „Ich klage an die Diktatur des Modernismus."

Man darf diesen ganzen Wirbel nicht zu tragisch nehmen. Im Grunde steht nur eine Minorität dahinter, und man hat den Eindruck, daß sie den Kampf bereits verloren hat. Man darf, was hier zutage tritt, aber auch nicht mit leichter Hand beiseite schieben; denn offenbar sind gewisse katholische Kreise Frankreichs für die kommunistische Propaganda anfällig und treten im Streit um das Konzil und die Liturgiereform nur Strömungen an die Oberfläche, die seit langem als innere Spaltung bestehen und die kirchliche Einheit gefährden.

Die Haltung der Bischöfe ist fest und geschlossen. Erzbischof Garonne von Toulouse hat die Alternative „für oder gegen das Latein" zurückgewiesen: die Kirche wähle, was im Lichte des Heiligen Geistes das Richtige sei. Kardinal Feltin von Paris hat an den Geist der Brüderlichkeit appelliert. Inzwischen liegt auch eine würdige Erklärung des französischen Gesamtepiskopates vor. Wenn endlich die Ultras versucht haben, einen Keil zwischen den Episkopat und Paul VI. zu treiben, so ist ihnen das gründlich mißlungen. Der Papst hat deutlich zu verstehen gegeben, daß er mit dem französischen Episkopat solidarisch ist. So kann man nur hoffen, daß die ganze, künstlich geschürte Auflehnung in sich zusammenfällt und irregeleitete Katholiken sich nicht in die aussichtslose Idee verrennen, unter Berufung auf die Kirche gegen die Kirche agitieren zu müssen.

Franz Hillig SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Hrsg. v. Alfons HEILMANN. Band 1–3. München: Kösel 1963–1964. 663. 591, 730 S. Lw. 25,–; 29,50 und 29,50.

Die Werke der Kirchenväter sind von einer solchen Breite und Unübersehbarkeit, daß die Reichtümer ihrer Theologie und Spiritualität fast unauffindbar bleiben müssen, solange sie nicht herausgehoben und in lesbarer Kürze dargeboten werden. Man muß es daher dankbar begrüßen, daß uns mit diesen drei (von insgesamt vier) Bänden eine Auswahl vorgelegt wird, die vielen einen ersten Zugang zu der Welt der ersten christlichen Jahrhunderte ermöglichen kann.

Die Texte stammen in der Hauptsache aus der „Bibliothek der Kirchenväter" desselben Verlags. Sie wurden teilweise gekürzt und sind nach den Themen der Dogmatik geordnet. Wer also patristisches Material zu den einzelnen Traktaten der neueren, von der Scholastik geprägten Theologie sucht, findet hier reiche Anregungen und eine Fülle von fast vergessenen Ideen und Perspektiven. Schon deswegen lohnte sich das Unternehmen.

Man darf darüber aber einen entscheidenden Mangel dieser Methode nicht übersehen: Die wesentlichen Inhalte des patristischen Denkens fügen sich so wenig in die Einteilungsprinzipien der scholastischen Theologie, daß der Leser nur Belegstellen für die neuere Dogmatik in Händen hat, nicht aber eigentlich eine Dokumentation der patristischen Theologie im Sinn einer besonderen – und bisher einmaligen – Sicht der christlichen Wirklichkeit, die in allen einzelnen Themen ihren Ausdruck findet, die aber nur sichtbar wird, wenn man die Themen nach der inneren Logik dieses Denkens ordnet. So ist es scholastisch, aber nicht patristisch, wenn der Abschnitt über die Gnade vor dem über Christus steht, oder wenn erst am Ende des gesamten Werkes (im 4. Band) von der Kirche und den Sakramenten die Rede ist. Man vergleiche demgegenüber etwa die geniale Einsicht in das Denken des Origenes, die schon im Aufbau von Urs v. Balthasars Sammlung „Geist und Feuer" zum Ausdruck kommt!

Dieser Mangel nimmt der Sammlung jedoch nicht ihren Wert. Sie ist nach Jahren die erste thematisch geordnete Übersicht über die gesamte praktische Literatur, und die Texte sind im allgemeinen so glücklich ausgewählt, daß sie auch in einer solchen Ordnung die Tiefe und den Glanz der Theologie und der Frömmigkeit jener Männer zum Leuchten bringen.

W. Seibel SJ

GIELEN, Charles: *Nächstenliebe auf neuen Wegen.* Freiburg i. Br.: Herder 1962. 228 S. Lw. 17,50.

Gegenüber der sozialen Fürsorge, die der moderne Wohlfahrtsstaat ausübt, hält mancher die kirchliche Caritasarbeit für überholt. Der Verfasser dieses Buches, ein französischer Lazarist, zeigt aus langjähriger Erfahrung in der Caritas, wie unbegründet solche Auffassungen sind. Gielen erörtert an vielen praktischen Beispielen, wie unsere kirchliche Caritasarbeit angesichts der stürmischen sozialen Entwicklung neue Formen und Wege sozialer Arbeit und der Nächstenliebe finden kann und muß. Eingehend werden die Fragen der Zusammenarbeit von Priester und Laien in der Pfarrei behandelt, und viele dieser klugen Anregungen sind es wert, reiflich überlegt zu werden. Der entscheidende Wert des Buches liegt in seiner Spiritualität, die Anfang und Ende aller Caritas auf Christus zurückführt. Vom Optimismus, der weit von aller Weltfremdheit dieses Buch durchweht, sollte man sich anstecken lassen.

A. Hüpgens SJ

Literatur

FLÜGEL, Heinz: *Herausforderung durch das Wort.* Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962. 175 S. Br. 10,80.

Flügel war jahrelang Herausgeber der Zeitschrift „Eckart". Er hat mehrere Dramen, Hörspiele und Essaybände verfaßt. In diesem Essayband behandelt er Werk und Gestalt von zwölf Schriftstellern unseres Jahrhunderts, die er zur

menschlichen und christlichen Vorhut rechnet. Unter den dargestellten Autoren erscheinen F. Kafka, G. Benn, R. Schneider, S. Weil, A. Camus besonders gut charakterisiert. Einleitend und abschließend äußert sich der Verf. zum Problem der christlichen Dichtung in dieser Zeit und zu den ungerechtfertigten Erwartungen „frommer", vor allem „pastoral" gesinnter Kreise, die im Grunde vom Schriftsteller „Verkündigungsliteratur" verlangen, dabei kaum bemerken, daß sie für ein „klassisches Daseinsschema optieren, von dem nicht einmal gesagt ist, daß es ein schlechthin christliches sei". Ein ernst zu nehmender Autor von heute könne keine bürgerliche „Harmonisierung und Versöhnung" liefern; er müsse notwendig „provozieren"; seine „Freiheit" könne nur an der „Peripherie" der Gesellschaft liegen. Obschon hier manche Unterscheidung zu treffen wäre, vor allem dort, wo dieses neue „Experimentelle" mit einem (neuen) Absolutheitsanspruch auftritt, so glauben wir doch, daß Flügel in literarischer Hinsicht der Wahrheit näher ist als jene „Frommen", die Literatur nur nach ihrer pädagogischen Verwendbarkeit betrachten.

P. K. Kurz SJ

JÜNGER, Ernst: *Heliopolis.* Stuttgart: Klett o. J. (1965). 430 S. (Werke Bd. 10) Lw. 23,50.

Rechtzeitig zum 70. Geburtstag am 29. März erschien der zehnte und letzte Werkband der Tagebücher, Essays und Erzählenden Schriften E. Jüngers, der wie kaum ein anderer lebender Schriftsteller in und zugleich als kühler Beobachter außerhalb der Zeit stand. Die Romanparabel „Heliopolis", die ein zukünftig mögliches ideales Verhalten zum Politischen, Technischen, zur Kunst, zum Menschenbild und Religiösen (mehr eines Religiösen platonisch gerichteter Erkenntnis als des spezifisch christlichen Glaubensaktes) modellhaft darstellt, erschien erstmals 1949 (bespr. in dieser Zschr. 150 [146], 109–119). Von den „Stücken zu Heliopolis" wurden „Über den Selbstmord" und "Ortner über den Roman" aus der Erstfassung herausgelöst; erstmals erscheint hier „Die Wüstenwanderung". Im Nachwort „Auf eigenen Spuren" äußert sich Jünger zu seinem Werk, das den Weg seiner Erfahrungen, Beobachtungen, Deutungen spiegelt, die „Wendemarken" und die „geglückten Rückzüge" signalisiert. Das letzte Wort überläßt der siebzigjährige Kulturkritiker gelassen dem „Tod", wissend um „das Vergebliche", bekennend, „daß der Mensch seine Aufgabe nicht löst", glaubend an „das Weltgericht", vertrauend, daß „ein heiteres Erwachen folgt", wenn sich einer – das ist impliziert – der Suche nach Wahrheit und Menschsein hingab.

In der vorliegenden Werkausgabe hat der Autor Streichungen und Verbesserungen am Text gegenüber den Erstausgaben vorgenommen. Hierin unterscheidet sich eine vom Autor selbst durchgesehene und verantwortete Ausgabe von einer postumen. Den Philologen eröffnet sich ein neues Textmuseum, den Lesern die klassizistisch geschliffene Prosa eines Viators und Diagnostikers. *P. K. Kurz SJ*

LION, Ferdinand: *Romantik als deutsches Schicksal.* Stuttgart: Kohlhammer 1963. 185 S. Lw. 14,50.

Diese Essays über die „Romantik als deutsches Schicksal" erschienen erstmals 1947 und wurden ihrer Bedeutung wegen ein zweitesmal aufgelegt. In einem ersten Teil trägt der Verf. die Elemente der literarischen Romantik zusammen: die Liebe zur Nacht, zu Gebirge und Wald, die Schwermut und Sehnsucht, die Hinwendung zum Mittelalter, die katholisierenden Tendenzen, die Mythe, die Götter Teufel und Dionysos, die Polarität von Unbewußtem und bewußter Bewußtseinssteigerung, Ichkult und Verlangen nach Volk, das wollüstige Verhältnis zum Tod. Der zweite Teil ist einigen Hauptträgern gewidmet, Novalis, Goethe („Die Hochzeit von Faust und Helena"), Kleist, Heine, R. Wagner. Der dritte Teil stellt die historisch-politische „Begegnung der Romantik mit dem Preußentum" dar. Sie geschah nach 1830, als die literarische Romantik bereits zu Ende war, und reichte bis ins 20. Jahrhundert hinein. Zwei Schlußkapitel betrachten den Versuch einer Verbindung von Kultur und Zivilisation in der Weimarer Republik und das letzte Kriegsende als Erfahrung romantischen Schicksals.

Die Literarhistorie wird geltend machen, daß hier der Nenner der Romantik vereinfacht, daß nur das Kranke an ihr gesehen wurde, daß ihr Aufbruch zu einem neuen Verhältnis gegenüber Geschichte, Natur und Bewußtsein, ihre vehemente Erfahrung der menschlichen Relativität und Mehrschichtigkeit, die Erweiterung der

Wissenschaften, nicht gewürdigt werden. Die Historie wird einwenden, daß die mangelnde Bewältigung der neuen Wirklichkeiten im Preußentum des 19. Jahrhunderts (z. B. die Anliegen der französischen Revolution, des Industrialismus, der Arbeiterklasse) nicht in erster Linie auf das Konto der Romantik geht und daß romantischer Geist nicht schlechthin identisch ist mit Romantik als literarischer Bewegung, von der der Verf. ausgeht. Auch wären mit gutem Grund romantische Schichten zu unterscheiden. Die Wahrheit R. Wagners erweist sich bereits stilistisch als verschieden von jener Kleists oder gar Goethes. Gibt man jedoch eine bewußt vorgenommene Einschränkung des Sichtwinkels und die Vereinfachung zum Zweck der Sichtbarmachung zu, so ist man erstaunt über die Fähigkeit des Verf. Wesenszüge zusammenzuschauen, eine Leitlinie zu entwickeln, das diagnostisch Erkannte zu formulieren: im Jahr 1947 eine ungewöhnliche und heute immer noch bedeutende Einsicht. *P. K. Kurz SJ*

Pross, Harry: *Literatur und Politik.* Geschichte und Programme der politisch-literarischen Zeitschriften im deutschen Sprachgebiet seit 1870. Olten-Freiburg: Walter 1963. 376 S. Lw. 24,–.

Die Vorherrschaft der Literaten im revolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts hatte einst der englische Konservative Edmund Burke kritisiert. In Deutschland versuchten erstmals die jungdeutschen Schriftsteller in den dreißiger Jahren des 19. Jh. durch Literatur, vor allem durch die Gründung von Zeitschriften, Politik zu machen. In unserer eigenen Zeit versteht sich fast von selbst, daß Literaten und Politiker nacheinander umschauen. H. Pross, ehemals Chefredakteur der „Deutschen Rundschau", jetzt Leiter der politischen Redaktion von Radio Bremen und Mitherausgeber der „Neuen Rundschau", gibt in seinem aus einer Gastvorlesung an der Freien Universität Berlin entstandenen Buch einen geschichtlichen Überblick über Engagement, Richtungen, Absichten und Mißerfolg, Scharfblick und Blende, halbschläfriges Verharren und revolutionären Zorn, ästhetisches Wollen und politischen Sinn der politisch-literarischen Zeitschriften im deutschen Sprachgebiet seit 1870. Der einzelne, an Einflußmöglichkeit im Lauf des Jahrhunderts immer schwächer geworden, meldet sich in der Gruppe zu Wort, deren periodische Publikation ihn trägt, ermutigt, schützt. Im zweiten Teil zeigt der Verf. die Zeitschriftenprogramme, angefangen von der „Deutschen Rundschau" und dem „Kunstwart" über die Zeitschriften des Expressionismus bis zu den Nachkriegspublikationen der „Wandlung", des „Ruf", der „Frankfurter Hefte", des „Merkur". Von den katholischen Zeitschriften wird „Hochland" ausführlich behandelt. Warum z. B. „Wort und Wahrheit" nicht einmal erwähnt wird, ist nicht einsichtig.

Die Zusammenstellung der literarischen Programme ist eine Fundgrube für jeden literarisch und historisch Interessierten. Das Buch bedarf keiner Empfehlung. Zusammenstellung der Programme und eine besonnene und wohl informierte Darstellung der Geschichte literarisch-politischer Zeitschriften wird hier erstmals geboten. Die oft einflußreicheren, ins politische Leben und öffentliche Bewußtsein stärker und direkter wirkenden politisch-literarischen Wochenschriften zu berücksichtigen, lag offenbar außerhalb der Absicht. Für eine Gesamtgeschichte des politisch-literarischen Zeitschriftenphänomens dürften sie nicht übergangen werden.
P. K. Kurz SJ

Kunst

Wulf, Joseph: *Die Bildenden Künste im Dritten Reich.* Eine Dokumentation. Gütersloh: Sigbert Mohn 1963. 413 S., 32 Abb. Lw. 39,80.

Eine Sammlung von Dokumenten stellt immer eine Auswahl und damit eine Interpretation dar. Sosehr man aber wünscht, der Hrsg. könnte sich geirrt haben, die Dokumente sprechen eine erschütternde Sprache, und der Eindruck des Ungeheuerlichen bestätigt sich. Schon die Belege für das Jahr 1933 (Kap. I) machen die Vorgänge deutlich: Überfälle, Denunziationen, Verfemung, Hitlers Hypostasierung der Rasse und des Volkes. Gesteuerte Kunst (Kap. II) zeigt die Vorherrschaft der Politik über das geistige Leben. Arteigene und artfremde Kunst (Kap. III/IV) bieten die Unterlagen für eine „biologische Dogmatik" des künstlerischen Schaffens. Raub und Plünderung (Kap. V) zieht den Schlußstrich der Brutalität unter dieses Kapitel der deutschen Geschichte.

Zu den Vertretern nationalsozialistischer Ideen gehören Namen der „Wissenschaft", die

man nicht vermutet hätte: Prof. Dr. H. Beenken (68), Prof. Dr. E. Rothacker (259), Prof. Dr. H. Schrade (214/15), Prof. Dr. J. Strzygowski (162 u. 272), Prof. Dr. R. Kömstedt (276), Prof. Dr. H. Weigert (152 u. 317). Sicher hat hier die historische Kritik einzusetzen; denn nicht jeder der Genannten hat sich in gleicher Weise mit dem System identifiziert. Aber die angeführten Dokumente wiegen schwer, und der Zweifel bleibt: Wenn sich die Urteile der Wissenschaftler mit dem politischen System ändern können, so haben sie zwar den Vorteil, daß sie ankommen, aber der Sache ist wenig gedient. So scheint es dem Rezensenten auch verhältnismäßig leicht, nach Abschluß einer so katatrophalen Zeit Dokumente zu sammeln und Urteile zu setzen. Wäre es nicht notwendiger, die Wirrnis der augenblicklichen geistigen Situation zu dokumentieren und zu unterscheiden, nicht erst danach, „wenn das Kind in den Brunnen gefallen ist", den Deckel darüber zu setzen?

H. Schade SJ

Pattis, Erich - Syndicus, Eduard: *Christus Dominator.* Vorgotische Großkreuze. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1964. 288 S., davon 125 schwarzweiß-Tafeln u. 13 farbige Abb. Lw. 78,–.

Dieser repräsentative Band faßt die monumentalen Kreuze der romanischen Kunst zusammen. Das Bildmaterial hat Erich Pattis gesammelt, die Einleitung und Kommentare schrieb E. Syndicus SJ. Die Einleitung für die Tafeln mußte sich sehr einschränken. Man hätte dem Verf. mehr Raum gewünscht, seine Gedanken weiter zu entfalten. S. geht aus von unseren Beziehungen zur romanischen Form und stellt sehr zu Recht fest, daß „Tradition gesammeltes Leben" ist. Diese Tradition verstand das Kreuz nicht als Kunstwerk, sondern als Kultbild, dem gelegentlich unter anderen Heiltümern auch eine konsekrierte Hostie eingefügt wurde. Die Vielfalt der Typen dieser Kreuzbilder reicht vom König der Glorie bis zu den Leidensdarstellungen der Herz-Jesu-Mystik. Die stilistische Analyse charakterisiert die Formenveränderungen dieser großen Themen in feinsinniger Weise. In den Kommentaren zu den einzelnen Bildern gibt der Verf. Texte, die vorwiegend den mittelalterlichen Theologen entnommen sind. Daneben bietet er eine kunstgeschichtliche Charakterisierung für jedes Kreuz mit Bibliographie. In diesem Katalog liegt – was der Laie kaum bemerkt – die wissenschaftliche Leistung des Bildbandes. So ist bei aller Beschränkung des Textes doch ein Werk entstanden, das nicht nur den Kunsthistoriker, sondern auch den religiös interessierten Menschen anspricht und tief in das große Motiv des mittelalterlichen Christus Dominator einführt.

H. Schade SJ

Messerer, Wilhelm: *Romanische Plastik in Frankreich.* Köln: M. DuMont Schauberg 1964. 198 S. mit 62 Abb. (Reihe I Kunstgeschichte, Deutung Dokumente).

Dieses Buch bemüht sich, das Wesen der romanischen Plastik von verschiedenen Seiten her zu erschließen. Zunächst gibt der Verf. die Probleme und Deutungsgeschichte seines Themas. Eine mehrschichtige Analyse eines Reliefs eröffnet den Zugang zum Kunstwerk selbst. Es folgen grundsätzliche Ausführungen über Plastik, Ornamentales, Figur und Motiv, Kompositionen und die Einbeziehung der Figur ins Bauwerk. Als Inhalte erfahren die Tiere und die Maiestas eine eigene Würdigung ähnlich wie der die Form charakterisierende Begriff, der ikonologische Stil, besonders beachtet wird. Darüber hinaus werden die Schulstile und Zeitstufen eigens abgegrenzt und beschrieben. Mit einer Betrachtung über die Gegenwart der romanischen Kunst finden die Untersuchungen von Prof. Messerer ihren Abschluß.

Ihnen folgen eine Reihe von Texten, die das Wesen der romanischen Plastik weiterhin erhellen. Von den zwölf Dokumenten stammen allerdings nur zwei aus dem Mittelalter selbst. Die zehn anderen bestehen aus Äußerungen von geistig bedeutenden Männern des 19. Jahrhunderts und aus Untersuchungen von großen Kunsthistorikern.

Allein die kurzen Hinweise auf den Inhalt zeigen die Fülle der in diesem Buch gebotenen Einsichten und Werte. Kritisch könnte man den eigenartigen Gebrauch der Begriffe immanent und transzendent im letzten Kapitel anmerken. Nach dem Verf. beginnt die Kunst erst ab 1800 transzendent (gemeint ist über sich hinausgehend) zu werden, während die mittelalterliche Kunst immanent gewesen sein soll. Sicher vermag man auch hier noch den Gedanken richtig zu verstehen, aber nach dem, was an Ergebnissen und Erklärungen vorausging, hätte man dem Leser diesen dialektischen Gedankensprung ersparen können. Trotz der kleinen Beanstan-

dung bleibt das Werk von höchstem Wert, weil es einen Inbegriff der romanischen Plastik bietet und dem Leser eine gewissenhafte Einführung und Deutung dieser für uns so rätselhaften Kunstwerke vermittelt. *H. Schade SJ*

Ärztliche Ethik

BÜCHNER, Franz: *Von der Größe und Gefährdung der modernen Medizin.* Freiburg: Herder 1962. 188 S. Lw. 12,80.

Der Name des Verf. wurde 1941/42 einer über die engeren medizinischen Kreise hinausreichenden weiteren Öffentlichkeit, wenn man sie damals so nennen konnte, dadurch bekannt, daß er es wagte, dem Nationalsozialismus in öffentlicher Versammlung entgegenzutreten: Franz Büchners Vortrag über den Eid des Hippokrates, der auch in dieses Buch aufgenommen ist, wurde damals als ein erlösendes Wort in einem Maß empfunden, wie man es sich heute kaum mehr vorstellen kann. Das dünne Heft ging von Hand zu Hand.

Neben diesem Vortrag sind in dieses Buch viele andere Vorträge des Verf. aufgenommen, die im Grund auch dort, wo sie von der deutschen Hochschule handeln, immer um das eine Thema kreisen, um den Menschen.

Medizin ist für B. mehr als ein biologischer oder physiologischer Vorgang. Der Verf. verfällt aber nicht dem heute so oft gegangenen Ausweg der Psychosomatik. Dafür ist er wieder zu sehr nüchterner Naturwissenschaftler und von zu großer Ehrfurcht vor den Tiefen des Menschen erfüllt, vor dem letzten Raum der Freiheit im Menschen.

Das Buch gehört nicht nur in die Hand von Ärzten, sondern auch von Theologen, ja im Grund von allen, die meinen, daß die Krankheit dem Menschen Erfahrungen schenkt, die er so als gesunder nicht gewinnen kann, Erfahrungen seiner letzten Möglichkeiten als Mensch. *O. Simmel SJ*

GRANDT, Herta: *Eine Handvoll Erbarmen.* Donauwörth: Ludwig Auer 1964. 760 S. Lw. 24,80.

Das Buch nennt sich einen Roman, und der äußeren Form nach ist es das wohl auch. Aber von Anfang an erkennt man, daß es eher der Bericht einer Augenzeugin ist.

Sie schildert ein Jahr in einer Heilanstalt für Geistes- und Nervenkranke, nicht irgendein Jahr, sondern jenes, in dem die Nationalsozialisten daran gingen, diese Kranken zu töten. Man erlebt den Einbruch der Mörder in diese umfriedete und Frieden bergende Welt, welch unheimliche Angst gerade diese Kranken befällt, wie sich die Geister – wohl nicht erst jetzt – spalten, wie sich – und darin liegt der dokumentarische Charakter dieses Buches – die Menschen – Schwestern und Ärzte – zu einer schweigenden Widerstandsgemeinschaft zusammenfinden. Sie hatten teilweise keinen Erfolg, aber das ist nicht das Entscheidende, so schwer es im Einzelfall auch sein mochte und sosehr sie von ihrer Ohnmacht bis zu Tränen überwältigt werden mochten. Aber sie haben eben in ihrer schweigenden Ohnmacht ein unvergängliches Zeugnis der Menschlichkeit abgelegt.

Man wird auch daran im Jahr der Verjährung denken müssen, um richtig über das zu urteilen, was möglich und was unmöglich war. An der Stumpfheit der Herzen waren nicht nur jene erkrankt, die aus irgendeinem Grund in die Mühle der Verbrechen hineinschlitterten, sondern sehr viele, wenn nicht unzählige andere, die sich keiner konkreten Schuld bewußt sind. Verbrechen wachsen nicht einfach aus unvorbereitetem Boden. Gegen diese Trägen, gegen die Mutlosen, die es nicht nur damals, sondern auch heute gibt, ist dieses Buch, in einer demütigen Liebe geschrieben, ein Zeichen der Hoffnung.

Wir möchten in diesem Buch nicht so sehr einen Roman sehen als vielmehr ein Dokument der Zeitgeschichte, das ganz unauffällig und aus einem kleinen Kreis äußerst anschaulich zeigt, wie es wirklich war. *O. Simmel SJ*

Pädagogik

Pädagogisches Denken in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von I. SCHINDLER. Ratingen: Henn 1964. 366 S. Lw. 39,–.

Diese Festschrift ist Josef Dolch, Professor für Pädagogik an der Universität Saarbrücken, zu seinem 65. Geburtstag von Freunden und Kollegen dargeboten.

In sechs Teilen gliedert sich das Buch: Pädagogische Reflexionen; Pädagogisches Denken im geschichtlichen Wandel; Pädagogik im Gespräch mit der Philosophie; Fragen der Pädagogik an die Einzelwissenschaften; Bild und Ausbildung der Pädagogen; Pädagogische Probleme auf Grund der Wandlungen der Gesellschaft. Dieser stattlichen Zahl von Beiträgen fügt sich an die Bibliographie des Jubilars, die von einem fruchtbaren Schaffen Zeugnis ablegt.

Besonders hervorgehoben sei der Beitrag von Wolfgang Brezinka über „Jugendforschung und pädagogische Planung" (187 ff.), der zu einer klugen und gemäßigten Stellungnahme im strittigen Verhältnis Soziologie zu Pädagogik findet. Ebenso ist bedeutsam der Bericht von Ludwig Englert über den gegenwärtigen Stand der Sprangerforschung (115 ff.), der vor allem über Aufbau, Inhalt und Leistungsfähigkeit des Münchener Sprangerarchivs berichtet.

R. Bleistein SJ

Eduard Spranger. Sein Werk und sein Leben. Hrsg. von H. Walter Bähr und Hans Wenke. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 249 S. Lw. 13,–.

Eduard Spranger ist am 17. September 1963 von uns gegangen. In ihm hat die deutsche Jugendpsychologie ihren Nestor, wenn wir so sagen dürfen, und das geistige Deutschland einen ihrer Meister verloren. Es lag nahe, die Größe seiner Persönlichkeit durch seine eigenen Worte und in Gedenkworten seiner Freunde festzuhalten. Dieser Aufgabe unterzogen sich H. W. Bähr und H. Wenke.

Zuerst bieten kurze Selbstdarstellungen aus der Feder Sprangers einen Einblick in sein Leben, der Ansatz zu einer ausführlichen Biographie. In weiteren Teilen des Buches kommen Freunde und Schüler Sprangers – in unterschiedlich wertvollen Beiträgen – zu Wort und gedenken dankbar mancher Begegnung, zeichnen seine Wesensgestalt und seine geistige Welt nach und suchen, seine Gedanken und Pläne fortzuführen; so Wilhelm Roeßler, Otto Friedrich Bollnow, Andreas Flitner, Hans Wenke, Walter Bähr, Franz Xaver Arnold, Ludwig Englert – und noch viele andere aus dem In- und Ausland. Abschluß des Bandes bilden die letzten Worte für Eduard Spranger, die Pfarrer Daur sprach – und der Text Sprangers: „Schlechte und wahre Unendlichkeit", den er 1950 schrieb.

Das Gedenkbuch vermittelt noch einmal eindringlich die Größe dieses aufrechten Mannes und den bleibenden Wert seines Werkes.

R. Bleistein SJ

Spranger, Eduard: *Vom pädagogischen Genius.* Lebensbilder und Grundgedanken großer Erzieher. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 277 S. Lw. 18,50.

Schon zu Lebzeiten Eduard Sprangers war an die Herausgabe eines Buches gedacht, in dem ausgewählte Arbeiten über große Erzieher und ihre Grundkonzeptionen zusammengefaßt werden sollten. Spranger selbst konnte das Erscheinen des Buches nicht mehr erleben; so gibt es nach seinem Tod Zeugnis von der Weite seines Wissens und vom Ethos seines Geistes.

In diesem Buch sind Ausschnitte aus Vorlesungen und Gastvorträgen und ganze Aufsätze aus früheren Veröffentlichungen zu einer Art „Geschichte der Pädagogik in Monographien" zusammengefügt. Folgende Männer werden gewürdigt: Sokrates, Comenius, Rousseau, Goethe, Pestalozzi, von Humboldt, Fröbel, Dilthey, Paulsen, Kerschensteiner und Litt. Wenn auch der konkrete Anlaß, über diese Männer zu sprechen – z. B. eine Gedenkrede –, zuweilen Gedankenführung und Stil bestimmt, wenn diese Texte auch nicht ein eingehendes Studium des Lebens und Werkes dieser Großen ersetzen können, so rechtfertigen doch alle Beiträge das Wort Sprangers, das als Motto dem Buch vorausgeht: „In dem geistigen Ringen der wahrhaft großen Erzieher ist immer etwas enthalten, was uns heute noch angeht und alle künftigen Erzieher angehen wird."

So dient das Buch einer fruchtbaren Begegnung zwischen vergangener und gegenwärtiger Pädagogik und leitet an, die Weisheit der Alten in echt verstandener Übernahme der Tradition einzuführen in unsere heutige Zeit. Spranger hat dies meisterhaft vermocht. *R. Bleistein SJ*

Knoll, Joachim H.: *Pädagogische Elitebildung.* Pädagogische Versuche zur politischen Führungsbildung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 78 S. Kart. 7,40.

Die kleine Schrift verdient wegen ihres hochaktuellen Themas Beachtung. Selbst wenn man

meint, wir hätten in der Bundesrepublik Deutschland eine „nivellierte Mittelstandsgesellschaft" (H. Schelsky), dann lebt trotzdem jede Demokratie von ihren Eliten, soll sie nicht zu einer Massendemokratie entarten.

Knoll stellt von den pädagogischen Versuchen einer Elitebildung am Beginn des 20. Jahrhunderts dar: die Landerziehungsheime von Hermann Lietz, die heutigen Landerziehungsheime, das Maximilianeum in München, die Absichten Georg Kerschensteiners in staatsbürgerlicher Erziehung, die Erwachsenenbildung als Vorläufer der Volkshochschulen und den Nationalverein W. Ohrs, der als liberale Gegenposition zum „Volksverein für das katholische Deutschland" gedacht war.

Bedauerlich ist, daß in dieser Darstellung nur die liberalen Gründungen berücksichtigt werden – und daß man ebenso auf die Beschreibung der Elite-Idee des Dritten Reiches (Ordensburgen, Napola, Adolf-Hitler-Schulen) verzichtete, was sicher kontrastierend gewirkt hätte.

Bemerkenswert ist die geringe Aufgeschlossenheit der Länder für das Privatschulwesen. Dies wird darin offenbar, daß z. B. das Land Hessen für den Schüler der öffentlichen Schulen pro Tag und Kopf DM 2,73, für den Internatsschüler gar DM 7,– bis 7,50 zahlt, während sich die Subvention für einen Schüler eines Landerziehungsheimes 1953 auf DM 0,045, 1954 auf DM 0,09 pro Tag und Kopf beliefen (43). Dieses Übersehen der privaten Initiative in einer Demokratie widerspricht den demokratischen Spielregeln. *R. Bleistein SJ*

Wisselinck, Erika: *Volk ohne Traum.* Das Lebensgefühl der jungen Generation in Selbstzeugnissen. München: Ehrenwirth 1964. 148 S. Brosch. 6,80.

W. legt in diesem Buch Briefe vor, die im Jahr 1963 zur Sendung des Bayerischen Rundfunks „Die Jugend – schlechter als ihr Ruf?" beim Bayer. Jugendfunk einliefen.

In einem ersten Teil: Selbstzeugnisse wird eine Auswahl aus den Briefen geboten. Man kann diese Briefe nur mit großer Verwunderung lesen; denn diese Jugend ist keinesfalls die gleiche, die in Illustrierten und in der Boulevardpresse sich breit macht. Das bereitet Freude und bietet, im Sinn der Jugendforschung, auch eine gewisse Orientierung über die heutige Jugend. Bedauerlich ist, daß einmal nicht alle Briefe publiziert wurden, und daß zum anderen die Zahl der „Jugendklischees" – wie „Die skeptische Generation" (Schelsky), „Die zerrüttete Generation" (Salisbury) – um eines vermehrt wurde: „Volk ohne Traum". War das nötig? Zumal man bei solchen „literarischen" Titeln die Rückwirkung auf die Jugend niemals außer acht lassen sollte.

Die im zweiten Teil beigegebenen Kommentare von Ingo Hermann, Klaus Briegleb, Hans Kilian und Heinz Zahrnt kommentieren weithin an der Echtheit und Lebensnähe der Briefe vorbei.

Das Buch stimmt nachdenklich; es macht geneigt zu sagen: Die Jugend ist besser als ihr Ruf! *R. Bleistein SJ*

Erlinghagen, Karl: *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland.* Freiburg: Herder 1965. (Taschenbuch) 253 S. Kart. 3,95.

Die Thematik des Buches ist den Lesern unserer Zeitschrift nicht unbekannt. E. hatte „zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken" bereits in dieser Zschr. 174 (1964) 50–60 Stellung genommen. In dem Herder-Taschenbuch geht er ausführlicher auf das Problem ein; er tut es in vier Schritten: Fragen, Tatsachen, Ursachen, Aufgaben.

Die Ursachen dieses bedauernswerten Tatbestandes verdienen besondere Beachtung. Will man zu realistischen Imperativen kommen, muß die Bewältigung des Mißstandes an den Wurzeln ansetzen. Als erste Ursache bezeichnet E. die kirchenfeindliche Politik, die seit der Reformation in Deutschland vorherrschte und – nach der Auflösung der Gesellschaft Jesu und der Säkularisation – ihren Höhepunkt sicher im Kulturkampf fand. Das Dritte Reich hat mit seiner Kirchenverfolgung nicht nur die ersten Ansätze eines Neubeginns zerstört, sondern auch jede Neuentwicklung verhindert. Daß es auch heute – wenn auch unterschwellig und verbrämt – noch kirchenfeindliche Tendenzen gibt, die sich gerade auf dem Schulsektor auswirken, sollte man nicht übersehen. Die inferiore Sozialstellung der Katholiken, die auch eine Auswirkung ihres Kinderreichtums ist (186), ergibt sich deutlich aus den Erhebungen des Statistischen Bundesamtes wie aus Untersuchun-

gen von EMNID. Sie aber bedingt wiederum Ressentiments gegenüber einer höheren, akademischen Bildung. Die weltanschaulichen Hemmungen entspringen endlich aus einem unbewältigten Verhältnis zur Welt und ihren Gütern (nicht zuletzt bedingt durch eine betont konservative Theologie). Gerade heute wird jedoch in diesem Bereich manches Versäumte nachgeholt; das Konzil gibt davon Zeugnis.

E. geht sachlich und ohne Polemik voran; er stellt die Tatsachen deutlich vor Augen (nicht zuletzt durch die guten Schaubilder) und vergißt nicht, die Ansätze zu würdigen, die bereits gemacht wurden, um diesem Bildungsdefizit zu steuern, z. B. im größeren Interesse an qualifizierter Schulbildung (wie es am Beispiel der Stadt Frankfurt sichtbar wird, 130 ff.), in der „Görres-Gesellschaft" (232), im „Cusanuswerk" (233/234). Dennoch bleibt noch manches zu tun. Es muß Aufgabe der Eltern wie der Verantwortlichen in der Kirche sein.

Man sollte die Frage des Bildungsdefizits nicht als Gewächs eines kulturpolitischen Proporzdenkens mißverstehen. Es geht im letzten um die Glaubwürdigkeit des Christen als Mensch. Darin aber wird Bildung wie Ausbildung zu einem wichtigen Gebiet echt christlichen Zeugnisses und einer sich aufgeladenen Verantwortung gegenüber der Welt, zumal in unserer pluralistischen Gesellschaft.

Das Taschenbuch wird allen empfohlen, die in der Schule tätig sind: Lehrern wie Seelsorgern, ebenso denjenigen, die für die Schulverhältnisse verantwortlich sind – und nicht zuletzt: den Eltern. *R. Bleistein SJ*

Die sowjetische Bildungspolitik seit 1917. Dokumente und Texte. Hrsg. und erläutert von Oskar Anweiler und Klaus Meyer. Heidelberg: Quelle & Meyer 1961. 424 S. Lw. 26,–.

Ganz ohne Zweifel ist der Bildungsstand der heutigen Bewohner des Sowjetstaates unvergleichlich höher und umfassender, als es der Bildungsstand der Bewohner des einstigen russischen Kaiserreiches jemals gewesen war. Sowohl die Lehranstalten wie die Forschungsinstitute können den Vergleich mit den entsprechenden westeuropäischen Anstalten ohne Scheu aushalten. Ganz furchtbar hat sich der Leitsatz des einstigen General-Prokurors Pobiedouoscew gerächt, der die russischen Bauern ungebildet erhalten wissen wollte, „damit sie nicht zuviel fragten". In einem sind sich aber die leitenden Schulmänner Sowjet-Rußlands mit dem Mann, der 25 Jahre hindurch unter den letzten drei Zaren die Schul- und Kirchenpolitik Rußlands weitgehend bestimmte, einig. Dieser wollte die Auffassung vom „Heiligen Rußland", wie sie sich unter Nikolaus I. herangebildet hatte, durch seine Schulpolitik lebendig erhalten. Der Kommunismus aber möchte über die Schule und die „Bildung" dem materialistischen Marxismus und dem engstens damit verbundenen Atheismus zum Sieg verhelfen. Es muß die kommunistischen Machthaber schwer getroffen haben, daß sie sehen mußten, wie sie dieses Ziel auch nach 50 Jahren nicht erreicht haben. Sagen sowjetische Quellen doch selber, daß sich unter den heutigen Kirchenbesuchern auffallend viele Leute in den vierziger Jahren befinden, die also den sowjetischen Bildungsweg durchlaufen haben.

Das vorliegende Buch schildert zuerst auf gedrängten 51 Seiten den Gang der Entwicklung des sowjetischen Bildungswesens, sowohl das Auftreten und das Verschwinden verschiedener Schultypen, wie die verschiedenartige Auffassung vom Ziel der Schulen, die teils dem Erwerb neuer Forschungserkenntnisse – teils der Vermittlung von schon fest erworbenen Kenntnissen, sei es zur Weitergabe in anderen Schulen oder im industriellen Leben, dienen. Es gibt da wie überall den „Übergang" bis zum Ende der zwanziger Jahre, die Zeit der Alleinherrschaft Stalins und dann die nach-stalinistischen Jahre.

Der zweite Teil des Buches enthält 126 sehr wertvolle und nirgends in dieser Aneinanderreihung zugängliche „Dokumente" zum Anliegen, beginnend mit Mai 1917 bis zum 30. Juli 1961. Verschiedene „schematische Darstellungen", eine sehr nützliche „Übersetzung sowjetischer Begriffe aus dem Bildungswesen", sowie eine „Bibliographie" oft sehr abgelegener Veröffentlichungen erhöhen den Wert des Buches. Es ist ein ausgesprochenes Lernbuch, kein leichtes Buch. *A. M. Amman SJ*

Kirchen im Dialog

Hans Wulf SJ

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat auf seiner Sitzung in Enugu (Nigeria) im Januar 1965 die Gründung einer Arbeitsgruppe aus acht Vertretern des Ökumenischen Rates und sechs Vertretern der katholischen Kirche vorgeschlagen, die Grundsätze für eine weitere Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und der Ökumene ausarbeiten soll. Im Februar dieses Jahres machte der Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Bea, dem Generalsekretariat des Ökumenischen Rates in Genf einen Besuch und teilte dabei mit, daß die katholische Kirche diesen Vorschlag annehme. Damit treten der Ökumenische Rat und die katholische Kirche zum ersten Mal in offizielle Beziehung, ein Ereignis, dessen Folgen noch gar nicht abzusehen sind. Es fordert von allen Kirchen eine noch unbedingtere Bereitschaft, aufeinander zu hören und im gemeinsamen Hinhören auf Gottes Wort in Christus miteinander zu sprechen. Die Christen in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften müssen sich, die gemeinsame Herkunft bedenkend, fragen, was sie schon eint und was sie noch trennt; nur so werden sie einer gemeinsam verantworteten Zukunft in der einen Kirche Christi entgegenwachsen können. Einer solchen gemeinsamen Zukunft soll eine Gegenüberstellung amtlicher Texte der Ökumene mit solchen der katholischen Kirche dienen. Es handelt sich vor allem um die Sektionsberichte auf der 3. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen zu Neu-Delhi (1961)[1] und Aussagen der Sektionen der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zu Montreal (1963)[2] und um die entsprechenden Konzilstexte des II. Vatikanischen Konzils.

Die Kirche in der Sicht des Weltrats der Kirchen

Die Aussagen des Ökumenischen Rates über die Kirche sind nur von bestimmten Voraussetzungen her zu verstehen, die sozusagen den umgreifenden Hintergrund aller seiner Erklärungen bilden. Der Ökumenische Rat macht sie zunächst nicht als Kirche. Er will vielmehr nur das Instrument aller in ihm zusammengeschlossenen Kirchen sein. Noch in Montreal definierte er seine Beziehung zur einen Kirche und zu den Kirchen so: „Der Rat ist nicht die Kirche; er versucht

---

1 W. A. Visser 'tHooft, Neu-Delhi 1961 (Stuttgart 1962). Wir zitieren: Neu-Delhi.

2 Montreal 1963, Hrsg. P. C. Rodger und Lukas Vischer (Zürich 1963). Wir zitieren: Montreal.

nicht, eine Kirche oder die Kirche zu sein ... (er) beansprucht ... keine kirchliche Autorität noch hat er irgendwelche Sakramente oder ein ordiniertes geistliches Amt. Der Rat bietet sich selbst als Diener der Kirchen und der Kirche an."[3] Die in der Ökumene vereinigten Kirchen, die sich gemäß der Toronto-Erklärung (1950)[4] des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates keineswegs alle im gleichen Sinn als Kirchen verstehen, haben nichtsdestoweniger eine Glaubensbasis, die alle Mitgliedkirchen des Weltrates miteinander verbindet. Sie lautet in ihrer letzten Fassung von Neu-Delhi: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."[5] Der glaubensmäßige Rang dieser Formel ist allerdings nicht eindeutig. Nach der Erklärung der zweiten Vollversammlung der Ökumene in Evanston (1954) will sie „weniger als ein Bekenntnis sein, obwohl sie mehr ist als eine bloße Formel der Übereinstimmung"[6].

Innerhalb dieser „Basis" wollen alle Kirchen der Ökumene jene Einheit der einen Kirche so sichtbar werden lassen, wie es dem Willen und dem Auftrag des Herrn entspricht. Als eine schwere Schuld der Christenheit wird es empfunden, daß die gottgewollte Einheit der Kirche auf ihrer empirisch greifbaren Ebene tatsächlich noch fehlt. Immerhin bekennen sich dieselben Kirchen – das ist wichtig für das ökumenische Gespräch – dazu, daß in einem gewissen Sinn die Einheit der einen Kirche Jesu Christi immer schon gegeben und aller menschlichen Bemühung vorgegeben ist. Schon die erste und konstituierende Vollversammlung des Weltrates zu Amsterdam (1948) betonte: „Gott hat in Jesus Christus seinem Volk eine Einheit gegeben; nicht wir haben sie erreicht, sondern Er hat sie geschaffen."[7] Hier erscheint bereits der heilsgeschichtliche Charakter der Kirche. In Neu-Delhi wurde der innere Grund der Einheit noch genauer ausgelegt: „Die Liebe des Vaters und des Sohnes in der Einheit des Heiligen Geistes ist die Quelle und das Ziel der Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen und die ganze Schöpfung will. Wir glauben, daß wir an dieser Einheit Anteil haben in der Kirche Jesu Christi, der vor allem ist und in dem alles besteht. In ihm allein, den der Vater zum Haupte des Leibes gesetzt hat, hat die Kirche ihre wahre Einheit."[8] Auch das pneumatische Moment dieser Einheit wird ausdrücklich: „Die Einheit, die geschenkt ist ... ist die Einheit, die er (Gott) seinem Volk durch die Gabe seines Sohnes schenkt ... Es ist die Einheit, die seinem Volk durch seinen Geist und alle Gaben des Geistes geschenkt ist."[9]

---

3 Montreal 41.

4 Das für uns wichtige Stück der Toronto-Erklärung heißt: „Die Gliedkirchen des Weltrates sehen in den Beziehungen anderer Kirchen zur Heiligen Katholischen Kirche, welche die Glaubenssymbole bekennen, einen Gegenstand wechselseitiger Erwägung. Trotzdem bedeutet die Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Gliedkirchen als Kirche in dem wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß."

5 Neu-Delhi 457. 6 Weltkirchenlexikon (Stuttgart 1960) 1957.

7 Die Kirche nach Gottes Heilsplan, I 1. 8 Neu-Delhi 130. 9 Neu-Delhi 132.

Die als Gabe Gottes vorgegebene pneumatische Einheit des Volkes Gottes und also auch der Kirche ist gemäß seinem Willen in der Geschichte sichtbar zu machen. „Da aber Christus sichtbar in diese Welt gekommen ist und Menschen von Fleisch und Blut erlöst hat, muß diese Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck finden." [10] Um dieses Verhältnis von „Geist" und „Leib" und um die gottgewollten Strukturen der sichtbaren Gestalt der Kirche geht es immer wieder in den Diskussionen der Ökumene. Wie bestimmte man in Neu-Delhi deren wesentliche Merkmale? Der entscheidende Text lautet: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtende Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft." [11] Es geht also um die Weise, wie die Einheit der einen Kirche sichtbar wird. Das geschieht vor allem in der Gemeinschaft (Koinonia) einer „Orts-Kirche". „Ort" bedeutet den Wohnort, man versteht ihn aber auch „als Bezeichnung für andere Bereiche, in denen die Christen ihre Einheit in Christus zum Ausdruck bringen müssen" [12]. (Hier dürfte sich ein kongregationalistischer Einfluß Geltung verschafft haben.) Jede Orts-Kirche ist „ein Teil des Volkes Gottes aus allen Zeiten ... und als solche(r) mit Abraham, Isaak und Jakob und allen ihren Nachkommen im Glauben eins ... bis ans Ende der Welt" [13]. Eindrucksvoll wird im Bericht der europäischen Sektion für Montreal unter dem Titel: „Christus und die Kirche" die heilsgeschichtliche Seite der Lehre von der Kirche dargestellt. Das hat sich dann niedergeschlagen im Bericht der Sektion I über „Die Kirchen in Gottes Plan". „Die Kirche ist gegründet auf die mächtigen Taten Gottes, auf die Berufung seines erwählten Volkes Israel und vor allem auf sein entscheidendes Handeln in der Inkarnation, im Leiden und in Tod und Auferstehung Jesu Christi und auf die Sendung des Heiligen Geistes. Durch dieses gesamte Handeln Gottes ist die Kirche als der Leib Christi geschaffen, und Christus herrscht als Haupt über sie." [14] Wie nun wird die Beziehung der „Orts-Kirche" zur einen und universalen Kirche Jesu Christi verstanden? Jede Einzelkirche steht zunächst in sich, ist als geistbegabte unmittelbar zu Christus und nur so, im Grunde nur pneumatisch mit allen anderen Kirchen verbunden, und darin wird die eine allumfassende Kirche begründet. „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an. Weil wir zu ihm gehören, sind wir durch ihn mit Kirchen und Christen an

10 Neu-Delhi 132. 11 Neu-Delhi 130. 12 Neu-Delhi 132.
13 Neu-Delhi 136. 14 Montreal 36.

allen Orten und zu allen Zeiten verbunden. Christen, die an ihrem Ort miteinander verbunden sind, sind gleichzeitig mit den Gläubigen an allen Orten eins." [15] In Montreal wurde die Art des Bezuges von Kirchen und Kirche wenigstens negativ noch genauer bestimmt: „Jede Kirche oder Gemeinde, die an Christus teilhat, ist darum mit den anderen Kirchen und Gemeinden nicht durch die Teilhabe an einer sie übergreifenden Struktur oder Organisation, sondern vielmehr durch die Identität ihrer Existenz in Christus verbunden." [16] Hier wird somit der rechtlichen Seite der Kirche, ihrer jurisdiktionell geordneten Gesellschaftlichkeit, jede heilsmittlerische Funktion abgesprochen. Es bleibt bei der in Evanston (1954) aufgestellten Behauptung: „Das Neue Testament versteht die Einheit der Kirche nicht im soziologischen Sinne, sondern so, daß diese Einheit ihre wesensmäßige Wirklichkeit in Christus selbst und in Seiner unlösbaren Einheit mit Seinem Volk hat." [17] Und doch wird auch erklärt, daß Kirche Ereignis und Institution in eins ist.

Durch die Taufe in Jesus Christus wird man zunächst der „Orts-Kirche" eingegliedert. Man ist sich zwar darüber einig, „daß die Taufe nicht nur dem einzelnen gilt, sondern mit dem Leben der Kirche zu tun hat, daß sie nicht nur eine momentane Erfahrung, sondern ein das ganze Leben währendes Wachsen in der Teilhabe ist" [18]. Es wird aber offen zugegeben, daß man in den Kirchen des Ökumenischen Rates keine übereinstimmende Tauftheologie hat[19]. Die Getauften stehen in der Gemeinschaft des einen apostolischen Glaubens, dessen Inhalt Christus selber ist. Man wird diesen an sich weittragenden Satz nicht überbewerten dürfen. Denn es handelt sich hier, wenn man genauer zusieht, mehr um den Glauben als Akt als um seine inhaltliche Auslegung. Über diese besteht keineswegs Übereinstimmung. Außerdem bleibt – und das ist in unserem Zusammenhang nicht unwichtig – die Beziehung von Taufe und Glaube ungeklärt. Das Problem bricht sofort bei der Diskussion über die Kindertaufe auf. Nicht wenigen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates scheint durch sie das Prinzip „aus dem Glauben allein" in Frage gestellt zu sein.

Die Getauften und die Gläubigen haben den Auftrag, das Evangelium zu bezeugen. Zeugnis durch die Verkündigung des Wortes und durch die christliche Tat des Lebens verpflichten völlig auch die Glaubensgemeinschaft als solche. In den beiden Sektionen „Zeugnis" und „Dienst" ist in Neu-Delhi dieser Auftrag der Kirche lichtvoll herausgestellt worden. „Die Dringlichkeit der missionarischen Aufgabe der Kirche ergibt sich aus dem Evangelium selbst, denn es ist das Evangelium von Jesus Christus. Christus liebt die Welt, zu deren Rettung er starb ... Das christliche Zeugnis hat die Aufgabe, auf ihn als das wahre Licht hinzuweisen ..." [20] In ihrem Dienst ist die Kirche auf die Welt bezogen. „Die Kraft zum Dienst gibt der Heilige Geist, der die Kirche als sein Werkzeug gebraucht und damit die Kö-

15 Neu-Delhi 136. 16 Montreal 37.
17 Zitiert nach J. P. Michael, Christen suchen die eine Kirche (Freiburg 1958) 142.
18 Montreal 64. 19 Neu-Delhi 133. 20 Neu-Delhi 85.

nigsherrschaft Gottes und das Herrsein Jesu Christi in allen menschlichen Beziehungen in allen sozialen Strukturen erweist."[21] Das alles wird die Gemeinde des Herrn nur tun können, wenn die Christen in ihr miteinander beten und im gemeinsamen Gottesdienst vor Gott erscheinen. Von diesem Kult der Gemeinde wird gesagt, daß „im christlichen Gottesdienst bestimmte, gemeinsame Bestandteile vorhanden (sind), wie Anbetung, Buße, Fürbitte und Danksagung"[22]. Ihren Gipfel erreicht der Kult der Kirche im gemeinsam gefeierten Abendmahl.

Hier berühren wir ein „Kreuz" der ökumenischen Bewegung. Schmerzlich wird die fehlende Abendmahlsgemeinschaft empfunden; man nimmt sie schweren Herzens in Kauf, weil nicht wenige Kirchen der Ökumene um des Glaubens willen (mit Recht) die Einmütigkeit in der Lehre als Voraussetzung für eine Abendmahlsgemeinschaft für notwendig halten. Im Bericht der Sektion „Einheit" von Neu-Delhi heißt es nur, es gehöre zur Einheit der einen Kirche, daß das eine Brot gebrochen wird; denn es gebe „nur einen Tisch des Herrn, nicht viele"[23]. Eine entscheidend weitreichendere Aussage wurde in Montreal gemacht. Sie lautet: „Das Herrenmahl ist eine Gabe Gottes an seine Kirche; es ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkünden, in der Kirche wirksam wird. Im Herrenmahl werden die Glieder des Leibes Christi in der Einheit mit ihrem Herrn und Heiland erhalten . . . durch ihn, mit ihm und in ihm . . . bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer . . . So vereinigt mit unserem Herrn und mit der triumphierenden Kirche und in der Gemeinschaft der ganzen Kirche auf Erden, werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi versiegelt worden ist. Im Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Gottes vorweg."[24] Das Abendmahl ist demnach ein Sakrament, das die Gabe des Kreuzes für die Gläubigen hinsichtlich ihrer Einheit mit Christus fruchtbar macht. Es ist auch Opfer, insofern sich in ihm die Christen selbst im Herrn Gott darbringen. Dadurch werden sie in Gemeinschaft mit der himmlischen und irdischen Kirche in den bräutlichen Bund, der sich eschatologisch vollendet und im Abendmahl vorweggenommen wird, tiefer hineingenommen. Der Text läßt eine verschiedene Deutung zu und ist zumal, was den Opfercharakter des Abendmahls angeht, nicht deutlich genug. Und doch nähert sich das im Text ausgedrückte Abendmahlsverständnis dem der Kirche an.

---

21 Neu-Delhi 103. 22 Neu-Delhi 135. 23 Neu-Delhi 134.

24 Montreal 66. Max Thurian (Taizé), der diesen Text mitformulierte, geht persönlich noch weiter. In seinem Beitrag „Abendmahl" (Weltkirchenlexikon, 1/2) schreibt er über das Abendmahl als Opfer: (Eucharistie) ist das Opfer, das die Kirche mit ihrer Hingabe dem Vater darbringt, indem sie durch den Hl. Geist in der Gemeinschaft mit dem Opfer und der Fürbitte des Sohnes anbetet und sich zum Dienste heiligt . . . Wenn wir die Eucharistie ‚Opfer' nennen in dem festen Glauben, daß es nur ein einziges wahres Opfer, nämlich das Opfer Christi gibt, so behaupten wir damit, daß jedes andere menschliche Opfer unmöglich Geltung haben kann und daß im Abendmahl die Kirche das einzigartige Opfer Christi darbringt, das allein unserer ganzen Liturgie und unserer ganzen Liebestätigkeit Gültigkeit verschafft."

Die in den genannten greifbaren Elementen sichtbare Kirche ist durch ein Amt geordnet. Hier nun nennt das Dokument von Neu-Delhi wieder eine besondere Not der in der Ökumene vereinigten Kirchen. Das je verschiedene Amtsverständnis der Gliedkirchen wird als ernstes Hindernis im Hinblick auf die geschichtlich-sichtbare Einheit der Kirche angesehen. In Neu-Delhi konnte man nur den Wunsch äußern, daß das Amt in jeder Kirche von allen anderen anerkannt werden möge. „Wir sind uns alle einig, daß der ganze Leib ein königliches Priestertum ist; aber doch ist eines der ernstesten Hindernisse für die Einheit unser unterschiedliches Verständnis vom Wesen der Ämter innerhalb des gemeinschaftlichen Priestertums ... Wenn wir ein gemeinsames, von allen anerkanntes Amt erreichen würden, wären damit weitgehend auch die Probleme gelöst, die sich bei der gegenseitigen Anerkennung der Glieder stellen." [25] Die Konferenz von „Glaube und Kirchenverfassung" kam in Montreal zu noch deutlicheren Aussagen. Das Amt wurde auf Christus und auf die Begründung des Apostelkollegiums durch ihn zurückgeführt. „Er rüstete sie mit dem Heiligen Geist und sandte sie aus, um alle Nationen in der Kirche zu versammeln und sie auf dem einen Grund zu erbauen, der kein anderer ist als er selbst. Mit ihnen nahm das Amt der vollbrachten Versöhnung zum Heil aller Menschen seinen Anfang. So haben die ganze Kirche und ihr besonderes Amt ihren Ursprung in der Sendung der Apostel." [26] Auch über die Bestellung der Amtsträger wird Wichtiges gesagt. „Die ordnungsgemäße Übertragung der Autorität in der Ordination wird in der Regel als ein Mittel betrachtet, durch das die Kirche von Generation zu Generation im apostolischen Glauben bewahrt wird. Wir alle betrachten diese Kontinuität im apostolischen Glauben als für die Kirche wesentlich." [27] In der Ökumene wird also gelehrt: Im Umgreifenden des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen gibt es das besondere Amt. Dieses, bezogen auf die prophetische, priesterliche und königliche Sendung Christi, ist der Kirche von oben eingestiftet und vorgebildet im Amt der „Zwölf". Berufung und Bevollmächtigung der Amtsträger geschieht durch Ordination, die nach dem Neuen Testament „in Gebet und Handauflegung (besteht)" [28].

Zusammenfassend können wir demnach über die offiziellen Aussagen der Ökumene über die Einheit der Kirche sagen: Die glaubensmäßige Voraussetzung aller ekklesiologischen Aussagen ist ein trinitarisches und christologisches Bekenntnis, das inhaltlich gemäß der Schrift zu sein hat. Die schon bestehende innere, geistgewirkte Einheit aller christlichen Kirchen, die in einer Geschichte des Heils stehen und diese in der schon angebrochenen Endzeit abschließen, muß nach Gottes Willen sich in einer innerweltlich-sichtbaren Einheit aller „Orts-Kirchen" in der einen und allgemeinen Kirche ausdrücken und darstellen. Teilweise geschieht das schon in den dargelegten einheitsstiftenden Momenten.

Was die Deutung der Sätze von der Kirche durch die im Ökumenischen Rat zu-

---

25 Neu-Delhi 135/6. 26 Montreal 55. 27 Montreal 57. 28 Montreal 57.

sammengeschlossenen Kirchen betrifft, wird man nicht übersehen dürfen, daß darin große Verschiedenheiten zutage treten müssen, weil sie jeweils einen Kompromiß darstellen. Es ist fast selbstverständlich, daß ihre Auslegung, angefangen von der der orthodox-autokephalen Kirchen des Ostens über die der Anglo-Katholiken, der bischöflich verfaßten protestantischen Reformationskirchen, der Lutheraner, der reformiert-presbyterianischen Gemeinden bis zu den unabhängigen Freikirchen kaum einhellig sein kann. Dazu stellt sich noch das Problem der Verbindlichkeit der Aussagen des Ökumenischen Rates. Grundsätzlich sind Erklärungen und Entscheidungen der Vollversammlung und des Zentralausschusses der Ökumene, selbst wenn die Vertreter der Mitgliedskirchen solchen zugestimmt haben, für diese nicht bindend. In Enugu wurde bezüglich des angestrebten Dialogs mit der katholischen Kirche noch einmal betont, „daß die Zuständigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen auf diesem Gebiet strengen Gesetzen unterworfen ist. Wenn er nicht ausdrücklich dazu ermächtigt worden ist, kann er nicht für die Mitgliedskirchen handeln. Der in der Toronto-Erklärung niedergelegte Grundsatz muß genau beachtet werden“ [29]. In Neu-Delhi wurde übrigens die Verbindlichkeit der Erklärungen selbst sehr zurückhaltend formuliert. Von allen drei Berichten heißt es: „Die Vollversammlung beschloß durch Abstimmung, den Bericht im großen und ganzen zu billigen und den Kirchen zu Studium und entsprechender Veranlassung zu empfehlen.“ [30] Wir verstehen von daher eine Bemerkung von Prof. D. Dr. E. Schlink über das Zweite Vatikanische Konzil sehr wohl: „(es) komme hier der Vorzug voll zur Geltung, daß die größte Teilkirche der Christenheit in dogmatischen und moralischen Fragen verbindliche Entscheidungen treffen könne.“ [31]

Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche

Selbstverständlich ist die „Basis“ der konziliaren Aussagen eines jeden Konzils der katholischen Kirche breiter als die des Ökumenischen Rates. Aus ihrer verbindlichen Tradition und aus ihrem „übernatürlichen Glaubenssinn“ [32], der immer an der Glaubensverkündigung des in der Schrift greifbaren apostolischen Zeugnisses gebunden bleibt, kann allein die Kirche über sich selbst nachdenken, in solchem Erkennen und Wollen wachsend zu sich selbst finden und so wissend und wollend tiefer bei dem sein, was sie immer schon ist. Von der so verstandenen, dem apostolischen Anfang immer sich verpflichtet wissenden Tradition her bekennt sie: „Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen und beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an seinem eigenen göttlichen Leben zu erheben.“ [33] Dieser Ratschluß Gottes wurde im

---

29 Dokumentation des KNA-Sonderdienstes, Nr. 10/11 (1965).
30 Neu-Delhi 85, 103, 130. 31 Lutherische Monatshefte IV (1965) 1, 42.
32 Dogmatische Konstitution über die Kirche. Wir zitieren: KK 23. 33 KK 2.

Hinblick auf eine sündig gewordene Welt in einer gnadenhaften Geschichte des Heils, in der der ganze Mensch, der Mensch als Mit-Mensch, als geist-leib- und welthaftes Wesen steht, verwirklicht. „Gott hat es gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkenne und ihm in Heiligkeit diene. So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt, um mit ihm einen Bund zu schließen und es Stufe für Stufe zu unterweisen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und dieses Volk für sich selbst heiligte." [34] Das alttestamentliche Heilsvolk sollte seinen Auftrag, in Christus, in dem der die Welt erlösende und sie heiligende Gott selbst menschlich in Erscheinung trat, Zeichen und Mittel für das Heil der ganzen Welt, für Juden und Heiden, zu sein, im Glauben übernehmen. Es leistete als Volk (zunächst) [35] diesen Glaubensgehorsam nicht. Und so wurde die Kirche endzeitlich und endgültig die geschichtliche Greifbarkeit des Volkes Gottes, jenes Volkes, das Gott in Christus aus Gnade mit sich selbst beschenkte. Das bedeutsame zweite Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche des Konzils spricht von diesem grundlegenden Sachverhalt, in dem sich die Kirche ihre Geschichtlichkeit neu bewußt macht.

Die entscheidende Aussage, in der auf dem Konzil Wesen und Aufgabe der Kirche, der Erscheinung des neutestamentlichen Bundesvolkes, gedeutet worden ist, ist die des Sakraments. „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Instrument für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich." [36] Sie ist in Analogie zur göttlichen und menschlichen Daseinsweise Christi das Ur-Sakrament des Heils, die geschichtliche Sichtbarkeit der endgültig-bleibenden, heilenden und vergöttlichenden Gegenwart Gottes in der Welt; in ihr gegenwärtig als Wahrheit im menschgewordenen Wort des Vaters und als Liebe im Heiligen Geist, der uns allen aus dem Leib des gekreuzigten und erhöhten Herrn in je verschiedener Weise geschenkt worden ist. Dieses Geschenk, also Gott selbst, ist in einem aus Gnade gesetzten Akt des Glaubens, der sich in der Liebe vollendet, je und je persönlich anzunehmen. Kirche als Sakrament ist demnach wirkliches und wirksames Heilszeichen, Zeichen, das gewiß nicht die „Sache", der Heilige Geist, selbst ist, sondern sie – unvermischt und ungetrennt – anzeigt, enthält und der Welt vermittelt. Dabei aber bleibt es wahr, daß „diejenigen, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet (sind) ... Auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht ferne, da er allem Leben und Atem und alles gibt, und als Erretter alle Menschen heilmachen will. Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, unter dem Einfluß der Gnade

34 KK 9. 35 Rö 11, 1–2; 25–26.
36 KK 1; Konstitution über die heilige Liturgie. Wir zitieren: KL 26.

seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen."[37] Gottes Heilswille ist und bleibt allgemein. Der Herr ist für alle gestorben und hat alle erlöst.

Vom sakramentalen Charakter der einen Kirche her gibt es in ihr grundlegend zwei Ebenen, die innere und die äußere, die an sich selbst unsichtbare und die sichtbare. Die innere ist bestimmt durch die gnädige Gegenwart Gottes durch Christus im Geist. Gott allein weiß, wieweit von diesem inneren Leben Menschen ergriffen sind. Wir dürfen hoffen, daß es sehr viele sind. Denn wo die Sünde der Menschen groß geworden ist, ist Gottes Gnade noch größer geworden[38]. Diese innere, geisterfüllte Ebene drängt aus ihrer Lebendigkeit nicht nur zur personalen Übernahme des Geistes durch den einzelnen, sondern zu ihrer Verleiblichung; das Inwendige soll als „Leib" Christi unüberbietbar im sichtbaren und gesellschaftlichen Bereich der Kirche wie in einem Symbol offenbar werden. Kirche ist ein „sichtbares Gefüge"[39], sie ist „in dieser Welt als gesellschaftliches Gebilde verfaßt und geordnet"[40]. Die Einheit der einen Kirche tritt in ihrer sichtbaren Wirklichkeit auf dreifache Weise in Erscheinung: durch das eine und gemeinsame Glaubensbekenntnis, durch den sakramentalen Kult, vor allem durch Taufe und Eucharistie, und durch das ihr von Gott her eingestiftete Amt.

Die Kirche lebt vom Wort Gottes. Christus, der selbst das menschgewordene Wort Gottes ist, hat das letzte und endgültige Wort des Vaters den Menschen gesagt. Dieses Wort wurde von der Kirche gehört, wird von ihr bewahrt und entfaltet und schließlich allen verbindlich vorgelegt. Entscheidend ist: Christus ist „gegenwärtig in seinem Wort, wenn die Heiligen Schriften gelesen werden"[41]. Sein Wort ist heilskräftig. Anders ausgedrückt: Das durch die Kirche verkündigte Offenbarungswort hat eine sakramentale Struktur[42]. Es enthält, was es sagt, und setzt das Gesagte gegenwärtig. Diejenigen, die dieses Wort hören und kraft der zuvor geschenkten Gnade annehmen, sind gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen und so das angekommene Heil zu bezeugen. Das in der Kirche versammelte Gottesvolk hat somit Anteil am prophetischen Amt Christi. Kirche ist Gemeinschaft und Gesellschaft des gehörten und bezeugten Glaubens und so auf ihrer sichtbaren Ebene geeint.

Sie ist weiterhin die eine in und durch ihren sakramentalen Kult, beginnend im Kult der Taufe und gipfelnd im Kult der Eucharistie. „Durch die Taufe werden wir ja Christus gleichgestaltet: ‚Denn in einem Geiste sind wir alle getauft in einen Leib hinein' (1 Kor 12, 13) ... Beim Brechen des eucharistischen Brotes gewinnen wir realen Anteil am Leibe Christi und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. ‚Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, alle die an

---

37 KK 16. 38 Rö 5, 20. 39 KK 8. 40 KK 8. 41 KL 7.

42 Karl Rahner bemerkt dazu im Handbuch für Pastoraltheologie I, 329: „Das göttlich wirksame, ‚exhibitive' Wort, das die Kirche kraft ihres Wesens mit ihrem vollen Engagement in die entscheidenden Heilssituationen hineinspricht, ist ein Sakrament, gleichgültig, ob dieses wirksame Wort ... in Einheit mit einem ‚Element' ... gesprochen wird oder, wie bei einigen Sakramenten, bloßes Wort bleibt."

dem einen Brot teilnehmen' (1 Kor 10, 17)." [43] Eucharistie ist aber nicht nur Sakrament, Gabe, die Gott in den durch das Wort charakterisierten Zeichen des Mahles gibt, sondern auch Opfer; sie ist Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Opfers Christi und in eins Vollzug des Opfers der Kirche im Geist ihres Herrn, dessen Opfer so von ihr angenommen wird. So sollen die Gläubigen „am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden und sie sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen" [44]. In schöner Weise wird hier die Einheit und wechselseitige Zuordnung von allgemeinem und besonderem Priestertum bekannt. Solcher Kult ist einheitsstiftend und anzeigend. Alle sollen nämlich davon überzeugt sein, „daß die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebetes und an dem einen Altar, dem der Bischof vorsteht, umgeben von seinem Presbyterium und den Dienern des Altares" [45].

Hier wird schon das dritte sichtbare Moment der Einheit der einen Kirche greifbar. Sie ist nicht nur Gemeinschaft derer, die in Christus den Geist empfangen haben, sondern auch hierarchisch verfaßte Gesellschaft. Fraglos ist dieser Punkt innerhalb der Ökumene am meisten umstritten, vor allem hinsichtlich eines glaubensmäßigen Einvernehmens mit der katholischen Kirche.

Was hat das II. Vatikanische Konzil über das Amt in der Kirche gelehrt? Zunächst: Kirche ist als geschichtliche und endgültige Verfaßtheit des pilgernden Gottesvolkes ein „königliches Priestertum" (1 Petr 2, 9). „Christus der Herr, als Priester aus den Menschen genommen, hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht'." [46] Im Umgreifenden dieses allgemeinen Priestertums gibt es das Amtspriestertum. „Das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des hierarchischen Dienstes ... sind einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil." [47] Das Amtspriestertum ist vorgebildet im Amt der Apostel. „Diese ... richtete er nach Art eines Kollegiums oder einer festen Gemeinschaft ein, an deren Spitze er den aus ihrer Mitte gewählten Petrus stellte." [48] Die so einmalig und unwiederholbar apostolisch verfaßte Kirche setzte, weil sie nach dem Willen ihres Herrn das sich in der Geschichte durchhaltende Zeichen und Werkzeug des Heils sein sollte, aus innerer Notwendigkeit ein bleibendes, in sich selbst gegliedertes Amt aus sich heraus. „Denn das Evangelium, das sie (die Apostel) zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche; aus diesem Grunde trugen die Apostel in dieser hierarchisch geordneten Gesellschaft für die Bestellung von Nachfolgern Sorge." [49] Den amtlichen Dienst haben in der Kirche nach dem Zeugnis der Überlieferung die Bischöfe, die Priester und die Dia-

43 KK 7; KL 6. 44 KL 48; vgl. KK 10. 45 KL 41. 46 KK 10.
47 KK 10. 48 KK 19. 49 KK 20.

kone übernommen. Das Kollegium der Bischöfe besitzt die Fülle der Vollmachten im Hinblick auf die Heiligung und Leitung ihrer Glieder. Sie besitzen sie als Mitglieder des Kollegiums durch Weihe unmittelbar von Gott her, können sie aber gültig und rechtens nur in der „Kommunion" mit dem römischen Bischof, dem Papst ausüben. Denn „wie nach der Setzung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in gleicher Weise der römische Bischof, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel untereinander verbunden."[50] Der Papst ist in eins Mitglied und Haupt des Bischofs-Kollegiums. Er kann seine besonderen, ihm eigenen höchsten und allgemeinen, das heißt auf die ganze Kirche sich beziehenden Amtsvollmachten nur als Spitze des Kollegiums ausüben, und zwar so, daß seine amtlichen Akte rechtlich nicht vom Kollegium angefochten und für ungültig erklärt werden können. (Über die genauere Struktur der Beziehung von Primat und Episkopat gibt es noch innerkirchliche Meinungsverschiedenheiten. Man kann aber auch nach der dogmatischen Konstitution über die Kirche noch sagen: Die höchste Vollmacht in der Kirche ist immer eine kollegiale. Das Kollegium ist allerdings handlungsfähig „in corpore" oder „in capite". In diesem Fall handelt der Papst als Haupt des Kollegiums, sein Akt ist aber als solcher kein kollegialer.)

Über den inneren Sinn der genannten Gliederung des episkopalen Kollegiums heißt es: „Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes aus; insofern es unter einem Haupt versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar."[51] Somit ist die Kirche nicht ein uniformes, sozusagen monolithisches Gebilde, sondern in der Vielheit der Kirchen die gottgewollte Einheit der einen und allgemeinen Kirche. Eben dieser pluralen Einheit entspricht, in seiner Zuordnung von Primat und Episkopat, das kollegiale Prinzip. „Die kollegiale Einheit tritt in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe mit den Teilkirchen wie mit der Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Bischöfe wie der Gläubigen insgesamt. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind in ihren Teilkirchen sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit. Diese sind nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet, in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche dar, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit."[52] Vom Prinzip der Kollegialität aus begreift man auch, daß dem Bischof einer Ortskirche, die sich sinnvoll territorial und funktional gliedert, nicht nur einzelne Priester als solche zur Seite stehen, daß vielmehr gilt: „Als sorgsame Mitarbeiter ... bilden die Priester, die zum Dienst am Volk Gottes gerufen sind, in Einheit mit dem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Pflichten beauftragt ist."[53]

---

50 KK 22. 51 KK 22. 52 KK 23. 53 KK 28.

Die Priester haben Anteil an der Amtsvollmacht des Bischofs, insofern sie ihn in bestimmten Territorien (Pfarreien) oder in bestimmten Aufgabenbereichen vertreten. Das eine Amt in der Kirche, nicht über ihr, differenziert sich nach „göttlichem Recht" noch weiter aus. Auch die Diakone sind Träger des Amtes in ihr. Ihre jeweils wechselnden Dienste lassen sich dem dreifachen Auftrag der Kirche, ihrer Sendung zum Zeugnis des Heilsereignisses, zum Kult vor Gott und zum Dienst an der Welt, zuordnen. „Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie (die Diakone) in der liturgischen Diakonie, in der Diakonie des Wortes und der Liebe in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dem Volke Gottes." [54]

Schwerpunkt des Gesprächs

Wenn man die offiziellen Aussagen der Ökumene über die Kirche mit der entsprechenden Lehre des II. Vatikanischen Konzils vergleicht, wird man, auch unter Berücksichtigung der schon genannten Interpretationsschwierigkeiten, in nicht wenigen Punkten eine Gemeinsamkeit feststellen.

Gemeinsam ist der „christologische Ansatz". In Lund erkannte man, daß man Wesen und Sendung der Kirche von Christus her bestimmen müsse: „Da wir an Jesus Christus unseren Herrn glauben, glauben wir auch an die Kirche." Das Konzil spannte in gewissem Sinn den Horizont noch weiter. Es führte das „Mysterium der Kirche" auf das trinitarische Geheimnis Gottes selbst zurück, auf den ewigen Ratschluß des Vaters, in Christus der Menschheit Anteil an seinem eigenen, dem göttlichen Leben zu geben.

Gemeinsam ist der heilsgeschichtliche und damit eschatologische Gesichtspunkt im Verständnis der Kirche. Sie ist der „Ort", an dem sich Gottes schon angebrochenes Reich, das sie nicht selbst ist, sondern nur vermittelt, verwirklicht. Der endgültigen Enthüllung dieses Reiches, in dem sie selbst aufgehoben wird, pilgert sie, die heilige und sündige und so immer zu reformierende, entgegen.

Gemeinsam ist die Grundeinsicht, daß Kirche nicht nur pneumatisch existiert, nicht nur jeweils neues, von oben einbrechendes „Ereignis" ist, sondern auch „Leib", Institution in raum-zeitlicher Dauer. Ein ekklesiologischer Doketismus wird hier wie dort ebenso abgelehnt wie ein ekklesiologischer Nestorianismus. Schon in Lund wurde festgestellt: „Wir sind einhellig der Meinung, daß es nicht zwei Kirchen gibt, sondern eine Kirche, die hier auf Erden sichtbar werden muß." Wenigstens formal dürfte man über das Wesen des inneren Bereiches der Kirche einig sein. Auf dieser Ebene ist sie „Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes in den Herzen" [55], Einung der aus Gnade Gerechtfertigten, Versammlung derer, die durch Christus den Heiligen Geist – das innere Prinzip der Einheit der Kirche –

---

54 KK 29. 55 Ap. VII, 20.

empfangen und in hoffendem und liebendem Glauben persönlich angenommen haben. In der inhaltlichen Deutung dieses Tatbestandes dürften aber noch große Unterschiede bestehen; die Fragen um die „Imputationsgerechtigkeit", also um das seinshafte Moment der Neuheit der gerechtfertigten Kreatur, um die Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung, bedürfen noch weiterer Klärung.

Teilweise gemeinsam ist die Auffassung von der Struktur der sichtbaren Ebene der Kirche. Das Ökumenismus-Dekret nennt sie in seinem dritten Kapitel. Für die „getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" [56] im Abendland werden angeführt: das Bekenntnis zu Christus, die Heilige Schrift, Elemente der sakramentalen Heilsvermittlung und nicht zuletzt das Leben in Christus.

Aber in aller Übereinstimmung ist der Unterschied aufgebrochen und bricht immer wieder auf. Es möge hier genügen, wenigstens einen entscheidenden Punkt zu nennen. Auch wenn die Kirche eine den Glauben bekennende Gemeinde ist, Gemeinschaft derer, die Gottes Wort gläubig hören, sich in ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit dazu bekennen und es bezeugen, ist man doch über die Inhalte des Glaubens, über die „fides quae creditur" nicht eines Sinnes. Mit der katholischen Kirche müßten überdies hier die schwierigen Probleme des Verhältnisses von Amt und Wort, von Kirche, Schrift und Tradition Gegenstand des ökumenischen Dialogs sein. Ebenso schwierig ist die Diskussion über den sakramental-kultischen Charakter der Kirche. Innerhalb der Gliedgemeinschaften des Ökumenischen Rates ist nur in dem Sinn eine Übereinstimmung vorhanden, als man Taufe und Abendmahl für die Kirche als wesentlich auffaßt. Aber schon die Frage, was überhaupt ein Sakrament ist, wird in der Ökumene nicht mehr einhellig beantwortet. Man bedenke hier etwa den riesigen Unterschied der Sakramententheologie der orthodoxen Kirchen des Ostens von der mancher angelsächsischen Freikirchen, auch wenn man dabei noch im Auge behält, daß in keiner Theologie die gemeinte „Sache" erschöpfend formuliert werden kann. Gott ist immer größer, und sein Geheimnis, das auch in den Sakramenten anwesend ist, übersteigt jede menschliche Fassungs- und Aussagekraft. Doch außer dem theologischen Verständnis des Sakramentes überhaupt gibt es noch eine Fülle von Problemen. Es geht um die Zahl und Zuordnung der Sakramente, um die Unterscheidung ihres Ranges im Hinblick auf ihre Heilsbedeutsamkeit, vor allem um das Glaubensverständnis der Eucharistie. Von den die Glaubensinhalte betreffenden Fragen werden aber nach wie vor sowohl innerhalb der Ökumene wie auch in ihrer Beziehung zur katholischen Kirche die Probleme des Amtes und der hierarchischen Verfaßtheit der Kirche am meisten Schwierigkeiten bereiten; das aber sollte nicht daran hindern, sie ruhig und nüchtern immer wieder theologisch anzugehen.

Wahrscheinlich wichtiger aber als die Erörterung materialer Einzelprobleme sind für den ökumenischen Dialog die Überlegungen über die formale Grundstruk-

---

[56] Dekret über den Ökumenismus. Wir zitieren: DÖ III.

tur der Kirche. Wenn sich auch die Ökumene zur Zweidimensionalität der Kirche bekennt, bleibt die Zuordnung der beiden Ebenen im Grunde ungeklärt. Das Konzil drückt diese Struktur, wie wir gesehen haben, mit dem Begriff des Sakraments aus. „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer keineswegs bloß oberflächlichen Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Menschennatur dem göttlichen Wort, dem sie unlöslich geeint ist, als lebendiges Heilsorgan dient, so dient auf eine nicht unähnliche Art das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, für das Wachstum seines Leibes."[57] Aber gerade diese in sich unterschiedene Einheit des Unsichtbaren und Sichtbaren der Kirche in Analogie zur Zwei-Einheit der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der Person des Herrn wird in den meisten Gliedkirchen der Ökumene bestritten. So sagt z. B. R. Prenter ausdrücklich: „Die Einheit der Heiligkeit (d. i. der inneren Dimension der aus Gnade Gerechtfertigten) und der Katholizität (d. i. der universalen, geschichtlich-greifbaren Dimension) ist nicht wie die Einheit der beiden ‚Naturen' in der Person Christi eine unlösbare Einheit, sondern im Gegenteil höchst problematisch." [58]

Die sakramentale Struktur der ganzen Heilsordnung, daß nämlich das Heil immer und nur inkarnatorisch, d. i. in der Vermittlung des Ganz-Menschlichen, also auch des Leib- und Welthaften, ankommt, ist auch für das katholische Verständnis dessen, was Kirche ist, entscheidend. Damit wird die Mitte der Heilsordnung und auch der Kirche neu sichtbar. Die Heilsordnung ist Offenbarungsordnung, und Kirche ist Kirche des Wortes. In der genaueren Deutung der inneren, durch die geistbestimmte Gläubigkeit der Gläubigen konstituierten Ebene des Volkes Gottes wird es deutlich, daß sich die Selbstoffenbarung Gottes in zwei Bereichen vollzieht, in einem inwendig-übergeschichtlichen, d. i. im Herzen des Menschen, und in einer raum-zeitlich-greifbaren. Gott selbst teilt sich im Heiligen Geist dem Menschen mit und ist von daher begründender Grund seiner über-natürlichen Dynamik und in eins das letzte Ziel. Diese in der Tiefe und Mitte der menschlichen Existenz geschehende Selbstschenkung Gottes hat sich aber in eins immer schon geschichtlich verobjektiviert, ausgelegt und ist „am Ende dieser Tage" (Hebr 1, 2) unüberbietbar in Erscheinung getreten. Das eine Ereignis der Offenbarung Gottes, seine Selbstmitteilung, in der er sich selbst und in seinem Wort schenkt, hat demnach eine zweidimensionale Struktur. Der inwendige gnadenhafte Vorgang wird wachsend verstanden im gläubigen Hören des Wortes, und dieses wird ebenso wachsend

---

57 KK 8. 58 3RGG III, 1315.

erhellt durch die Inspiration jenes uns einwohnenden Geistes, der uns in der Kirche, die auch die des prüfenden und unterscheidenden Amtes ist, an alles erinnert und in alles einführt. Es geht hier – wie es Karl Rahner ausdrückt – um die wechselseitige Bedingung und Erhellung des transzendentalen und des kategorialen Momentes im Offenbarungsereignis. Nur wer diese sakramentale Gestalt der Offenbarung verstanden hat, begreift, was „Glaubenssinn" heißt; er erkennt ihn als das hell-dunkle Innewerden des gegenwärtigen, das Endgültig-Ewige schon eröffnenden Heils in der Einheit von gläubig-inwendiger Erfahrung und gehörtem, von außen ankommendem Heilswort. Hier und nur hier gewinnt man das Verständnis für eine wirkliche Glaubensgeschichte, in der sich der einmal gesetzte Anfang des Heils, mit sich selbst identisch bleibend, in der Kirche entfaltet und auslegt. Nur von dieser Grundeinsicht in das Offenbarungsgeschehen her wird man z. B. die Mariologie vom Ganzen der Heilsgeschichte her verstehen und in dasselbe Ganze einordnen können. Man wird sich bei dieser Gelegenheit darüber klar werden können, daß z. B. auch der berühmte „consensus quinquesaecularis", d. i. die Übereinstimmung der alten, noch ungeteilten Kirche in den Glaubensbekenntnissen und konziliaren Entscheidungen nur deshalb möglich war, weil sich der eine und gemeinsame Glaubenssinn im Raum der einen und gemeinsamen Tradition für alle verbindlich ausdrücken konnte. Denn die Glaubensbekenntnisse sind nicht nur im Wort vollzogene Umformulierungen der Schriftworte, auch nicht in den Bekenntnisschriften der Kirchen der Reformation. Die Auslegung des geschriebenen und gehörten Wortes geschieht in der Erhellung durch den Geist. Wort und Geist gehören zusammen; das aber im Raum der kritisch-unterscheidenden, im Amt verfaßten Kirche. Daß an dieser Stelle ein Schwerpunkt des ökumenischen Dialogs liegen muß, bedarf keines weiteren Beweises.

Noch ein weiteres schwerwiegendes Problem kann von da aus fruchtbar erörtert werden, das Problem der vielen Kirchen in der einen Kirche. Sowohl das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen wie das über den Ökumenismus redet unbefangen über diesen Sachverhalt. „Die heilige katholische Kirche ist der mystische Leib Christi und besteht aus den Gläubigen, die durch denselben Geist, dieselben Sakramente und dieselbe oberhirtliche Führung im Heiligen Geist organisch geeint sind. Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften verbunden, bilden sie ‚Teilkirchen' oder ‚Riten'." [59] Es werden Überlegungen über die „orientalischen Kirchen" [60] angestellt und Kirchen der Reformation werden „getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" [61] genannt. Wie sind diese Aussagen zu verstehen? Noch einmal: Im Hinblick auf die sakramentale Struktur der einen Kirche unterscheiden wir ihre innere und äußere Dimension. Die innere tritt nun zunächst in Erscheinung in der „Orts-Kirche", in einer „Particular-Kirche", die jeweils hierarchisch verfaßt ist und in der die Kirche selbst als ganze erscheint, aber

[59] Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Wir zitieren: DO 2.
[60] DÖ III, 1. [61] DÖ III, 2.

ihr Leben in jeweils eigenständiger Gestalt und Ordnung vollzieht. „Die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten, die sich durch ihr ehrwürdiges Alter empfehlen, den Gewohnheiten ihrer Gläubigen besser entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen." [62] Mit anderen Worten: Die eine Kirche ist nicht einfachhin die Römische. Dabei bleibt das andere Strukturmoment der vielen Kirchen in der einen Kirche voll gewahrt, daß nämlich nach Gottes Willen die einzelnen Kirchen in „Kommunion" mit der römischen stehen, die den Primat unter den apostolischen Kirchen hat. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche „hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird" [63]. Das notwendige In-Erscheinung-Treten des Volkes Gottes in der Viel-Einheit der Kirche kann nun nicht nur verschieden, sondern auch ganz ungenügend geschehen. Das wieder in sich unterschiedene Ungenügen kann Wesensmomente der Kirche als Sichtbarkeit betreffen (Schisma und Häresie) im Umgreifendsten der einen inneren Dimension der Kirche oder kann bei grundsätzlicher Anwesenheit aller dieser Momente – und so versteht sich die katholische Kirche – diese in mangelhafter Gestalt verwirklichen und darstellen. Das wird sogar immer so sein; denn als pilgernde ist sie, wie schon gesagt, die von neuem zu reformierende Kirche. Doch können auch Schisma und Häresie, die an sich und objektiv sündhaft sind, in der Vorsehung Gottes noch einen positiven Sinn im Ganzen der Geschichte der einen Kirche haben. Das Ökumenismus-Dekret legt die Auffassung durchaus nahe, daß die geistlichen Güter aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bei der vollen Wiederherstellung der Einheit in die Catholica eingebracht werden können und sollen. „Man darf auch nicht übersehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde." [64] Man kann nur wünschen, daß dies die innere Dynamik der ökumenischen Bewegung sei: Alle Kirchen sollten in der ihnen jeweils möglichen Gemeinschaft miteinander, schenkend und empfangend, ohne ihre Eigengestalt, sofern und soweit sie gottgewollt ist, aufzugeben, mehr katholisch werden, um dann und so in glaubensmäßiger, liturgischer und rechtlicher Kommunion mit der Kirche Roms die eine und einzige Kirche Christi in Fülle sichtbar zu machen.

Ist dieses Programm eine Überforderung? Menschlich gesprochen – gewiß. Das Konzil selbst hat es als seine Überzeugung erklärt: „daß dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche

---

62 DO 5. 63 KK 8. 64 DÖ 4.

Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt“ [65]. Es setzt deshalb in dieser Sache seine Hoffnung auf Christus und seinen, den Heiligen Geist. Sind wir also schon genügend offen füreinander und willig auf die „getrennten Brüder“ zu hören? Ein Wort des Ignatius von Loyola kann uns allen hier hilfreich sein: Damit man sich einander jeweils mehr helfe und fördere, soll man voraussetzen, „daß jeder gute Christ mehr bereit sein muß, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so forsche er nach, wie jener sie versteht, und wenn er sie übel versteht, so verbessere er ihn mit Liebe, genügt dies aber nicht, so suche er alle passenden Mittel, daß jener, sie richtig verstehend, sich rette.“ [66] Wenn in solcher Haltung die Kirchen der Ökumene und die katholische Kirche, „ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen“ [67], miteinander sprechen, dann wird Gott dieses Gespräch, das von dieser Zeit gefordert wird, so oder so segnen.

Das schlechte Gewissen des Westens

G. Friedrich Klenk SJ

Jean-Jacques Rousseau gehörte wie wenige andere zu den großen Vorläufern der Französischen Revolution. Wie kam es, daß er gerade bei den vornehmen herrschenden Gesellschaftsschichten seiner Zeit so unerhörten Anklang gefunden hat? Bei denen also, die dann der Umsturz auf das Schafott brachte? Friedrich Sieburg meint dazu: „Der soziale Selbstmord war die Passion des Jahrhunderts.“ [1]

Wenn man heute die Haltung mancher Staatsbürger des Westens gegenüber den Bannerträgern der rot-radikalen Weltrevolution betrachtet, könnte einem ein ähn-

65 DÖ 24.

66 Exerzitien-Buch 22. Wir können leider nicht finden, daß die „Ratschläge für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischer Christen“ diesen klugen und sehr christlichen Worten ganz entspricht. Nicht nur fällt die Reserviertheit des Tons auf, sondern auch inhaltlich wird sozusagen immer der nach Ansicht der reformatorischen Kirchen negative Sinn herausgelesen. Man vergleiche z. B. den von den „Ratschlägen“ unterstellten Sinn der viel diskutierten Änderungen im Ökumenismus-Dekret mit der authentischen Interpretation Kardinal Beas, vor allem aber mit Nr. 23 desselben Dekrets (vgl. diese Zschr. 175 [1965] 428. Oder: Wie unterschiedlich ist in der Atmosphäre und im Inhalt der Aufsatz von Peter Meinhold: Reformation in Rom, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 2, und der von Lukas Vischer: Nach der dritten Session des II. Vatikanischen Konzils, in: Reformatio 14 (1965) 213 verglichen mit nicht wenigen anderen evangelischen Autoren.

67 ÖD 24.

1 In der Frankfurter Allgemeinen, 23. Juni 1962, Nr. 143, Beilage: Bilder und Zeiten. Zum 250. Geburtstag Rousseaus.

licher Gedanke kommen, nur daß die Beweggründe des Selbstmordes schwer auf eine einfache Formel gebracht werden können. Eine der Haupttriebfedern scheint uns das schlechte Gewissen zu sein. Die einst so überheblichen Bürger der westlichen Welt sind unsicher geworden. Es schwanken die Grundlagen dessen, was sie einst so selbstbewußt und siegessicher über fünf Erdteile hin getrieben hat. Sie zweifeln heute an ich selbst, an ihren Glaubenslehren, ihren philosophischen Systemen, dem Wert unserer geistigen und technischen Errungenschaften und vor allem an dem Recht, sie durch alle Türen und Tore zu tragen und, sei es am Südpol, sei es am Nordpol oder in den Glutwüsten Afrikas ihre stählernen und gläsernen Tempel des Fortschritts zu errichten. Und das, was bisher in Übersee, besonders in Asien und Afrika, von ihnen geschaffen worden ist, wird neu gedeutet und schaut sie in den wilden Anklagen der erwachten Kolonialvölker häufig in recht häßlicher Fratze an.

Das westliche Sendungsbewußtsein

Diese Sache mit dem westlichen, vorab europäischen Griff um den Erdball ist in der Tat gar nicht so selbstverständlich. Es lohnt sich wohl, etwas darüber nachzudenken und sie in Frage zu stellen. Sie ist über die Maßen frag-würdig. Wie kam es denn dazu, daß Europa vom eingegrenzten Strom zum Meer anschwoll, das die ganze Erde bedeckte? Hätte es denn nicht ebensogut umgekehrt gehen können? Warum hat Asien – wenn wir vom Mittelmeerraum absehen, der nicht typisch asiatisch ist – trotz seiner uralten Religionen und Kulturen keine Missionare des Glaubens und der Götterweisheit, keine Prediger der Lebensführung, keine Apostel der Wissenschaft und Technik nach Europa gesandt? Wenn heute solche Sendboten unter uns auftauchen, ist das ja nur die Folge der Europäisierung Afrikas und Asiens.

Was war es, das die ungeheure Unruhe stiftete, die vom Mittelmeerbecken ausgehend im Lauf einiger Jahrtausende sämtliche Erdteile ergriffen und aufgewühlt hat – bis zu dem Grade, daß wir heute das Gefühl haben, wir lebten am Rande vulkanischer Krater, in denen es grollt und donnert und aus denen Dämpfe und Schwaden aufsteigen, die schlimme Ausbrüche ahnen lassen.

Es ist uns nicht in erster Linie darum zu tun, zu erklären, warum es in Europa Kultur gegeben hat und noch gibt, sondern darum, woher der unwiderstehliche Ausdehnungsdrang dieser Kultur komme. Man mag im Zuge Alexanders des Großen und überhaupt in den Ausstrahlungen des Hellenismus Vorläufer oder Beginn der abendländischen Expansion sehen – das eigenartige missionarische Sendungsbewußtsein des Westens ist von der hellenistischen Ökumene her nur sehr dürftig zu begründen. Seine Urbilder sind weit mehr die christlichen Glaubensboten, die der Auftrag ihres Herrn und Meisters über die Grenzen Palästinas hinaus in alle Welt treibt. Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker ... Und die Botschaft

des Königs hat Eile; denn sie soll die Enden der Erde erreichen, bevor der große Tag der Wiederkunft anbricht, der Gerichtstag der Völker. Diese reine Flamme der evangelischen Zeugen ist bis zum heutigen Tag nicht erloschen. Sie lebt in den Tausenden christlicher Missionare weiter, die selbstvergessen das Wort vom Kreuz und der Erlösung unter die Heiden tragen.

Aber es ist ein eigen Ding um eine große heilige Sache, einen Antrieb von oben, der in die menschliche Geschichte übersetzt wird. Das Leben des Menschen ist mehrschichtig, nicht im Sinn einer völligen Autonomie der einzelnen Bereiche, aber in dem Sinn, daß z. B. religiöse Impulse auch in die nicht unmittelbar religiösen und die Zonen des Profanen übergreifen und dort die diesen Zonen eigenen Formen annehmen. Solange der Stufenbau der menschlichen Wertpyramide von letzten religiös-metaphysischen Grundsätzen her bestimmt wird, ergibt sich etwas sehr Erhebendes daraus: eine weltliche Kultur, die von höchsten ethischen Gesetzen beherrscht und vom Glauben überformt wird. Wir finden nun in der Geschichte allerdings kein Beispiel eines reinen Zusammenklangs aller dieser Wirklichkeits- und Wirkbereiche, aber ein – zwei unvollkommene Versuche dafür hat es gegeben: die christliche Spätantike und das hohe Mittelalter.

Wenn nun aber schon diese beiden genannten Übersetzungen der Glaubenswelt in die Alltagswelt unvollkommen waren, so mußten jene Übersetzungen geradezu fragwürdig werden, die die westliche Dynamik von ihren ursprünglichen religiösen Antrieben loslösten. Diese Lösung geschah langsam, nicht von heute auf morgen. Noch am Beginn der Neuzeit sind echt religiöse, christliche, und sehr weltliche Motive der Weltgestaltung unlösbar ineinander verschlungen. So wurde u. a. im späten 15. und im 16. Jahrhundert das Recht auf die Eroberung der Neuen Welt wenigstens grundsätzlich vom christlichen Missionsbefehl abgeleitet[2]. Freilich wurde diese Ableitung schon von den Zeitgenossen nicht durchweg anerkannt. Später hat man sich mit anderen Beweggründen gerechtfertigt. Die Säkularisation des Denkens schritt voran. Evangelische Gedanken, aufgenommen in den Geist christlicher Völker, rinnen in die äußeren Schichten der menschlichen Verhaltungsweisen, werden Leitideen christlicher Kulturschöpfungen, verlieren dann langsam den Zu-

2 Von dieser ursprünglichen Missio oder Sendung durch Jesus Christus (Mt. 28, 18–20) geht Thomas Ohm OSB in seiner „Theorie der Mission" aus. Wenn er unter Missio die christliche Sendung zu Außenstehenden, d. h. Nichtgetauften, versteht, gleichgültig ob sie in Europa oder in fremden Ländern leben, so ist das theoretisch sicher berechtigt. Praktisch wurden Glaubensboten zu Außenstehenden bisher fast nur in ferne, fremde Länder gesandt: nach Afrika, Asien, Amerika und Ozeanien, also in jene Gebiete, die zugleich das Schicksal hatten, europäisches Kolonialland zu sein oder doch dem weißen Herrschaftsanspruch weitgehend zu unterliegen. Vgl. Thomas Ohm OSB: „Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission." Freiburg/Br. 1962, Erich Wewel. Bes. 53 ff.

Einen Grundriß der Geschichte der Missionstheorie bietet Ohm in der Einführung (§ 5, 75 ff.). Sie ist notwendig zugleich Geschichte der Wechselfälle: Entwicklung und Rückschläge, der zeitgebundenen Fassungen dieser Theorie ebenso wie des missionarischen Bewußtseins der Christenheit.

So war z. B. Christoph Columbus nicht nur ein kühner Entdecker, sondern auch ein tiefgläubiger, von missionarischen Idealen erfüllter Christ. Sein Dienst unter der spanischen Krone war ihm zugleich Dienst für den himmlischen König. In seinem Libro de las Profecias (1502 vollendet) stellte er die Missionstexte der Hl. Schrift zusammen (Ohm S. 98). Bei Bartholomäus de las Casas und Franz von Vittoria verbindet sich mit der Darlegung der wahren christlichen Sendung und der Rechte der Eingeborenen die Kritik an unchristlichen Eroberermethoden der Europäer. (Vgl. Ohm 99/100.) Das sind nur einige Hinweise auf einen ausführlichen Katalog von Missionstheoretikern.

sammenhang mit den ursprünglichen Glaubensgehalten, verweltlichen sich, so daß der missionarische Drang der christlichen Apostel jetzt erscheint als das Sendungsbewußtsein des sich kulturell überlegen dünkenden Europäers. Schließlich haben wir den Handels- und Machtimperialismus des 19. Jahrhunderts, der allerdings in seinen besseren Vertretern immer noch einen Nachglanz seiner christlich-humanistischen Herkunft besitzt.

Und nun heute diese Götzendämmerung, dieses Erröten der westlichen Welt gegenüber den Anklagen östlich-afrikanischer Gegner und einheimischer Menschenfreunde! Es scheint so zu sein, daß man die westlichen „Imperialisten" endlich entlarvt und auf einer Falschmünzerei ertappt hat. Was wäre hier an minderwertigem Metall mit dem Prägestempel des Goldes umgefälscht worden?

Kritik der westlichen Rechtstitel zur Weltmission

Woher nahm das christliche Abendland und später die gesamte westliche Welt die Rechtstitel zu ihrer Weltmission? Einen echten göttlichen Titel hatten die Jünger Christi, die wie Paulus hinauszogen, den Gekreuzigten zu predigen, der den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ist. Und diesen Rechtstitel haben die christlichen Glaubensboten bis heute behalten[3].

Schon weniger selbstverständlich ist der Titel der christlichen Kultur. Er mag gelten, wenn man ihn gebührend einschränkt. Ohne Zweifel liegt ihm eine Wahrheit zugrunde: dem Westen wurde, nicht wegen seiner besonderen Tüchtigkeit oder seiner natürlichen Überlegenheit, sondern als freie Gabe der Vorsehung zuteil, das erste, trotz seiner Unvollkommenheit großartige Beispiel zu sein, welche erhöhenden und verwandelnden Kräfte aus der christlichen Weltsicht, aus dem jüdisch-christlichen Menschenbild in die zeitliche Kultur einströmen können. Aber ein anderes ist es, dazu ausersehen zu sein, der übrigen Welt zu zeigen, wie christliche Glaubensgehalte als Sauerteig das ganze Leben, auch in seinen bürgerlich-gesellschaftlichen Bezirken, durchdringen und beleben können – und ein anderes, eine bestimmte Ausformung dieses Zusammenwirkens wie etwa die christliche Kultur

---

3 Und gerade wir leben inmitten einer neuen Blüte und Erntezeit des christlichen Missionsgedankens. Nachdem dieser Gedanke im 17. und 18. Jahrhundert und bis in die Anfänge des 19. schwere Rückschläge erleiden mußte, entfaltet er sich seit über hundert Jahren zu neuer Kraft. Und ihm entsprechend gewann auch die Missionswissenschaft wieder eine ganz neue Bedeutung und Förderung. Vgl. dazu Ohm 107–113.

Nach der in sich allein schon einen gehaltvollen Traktat darstellenden Einleitung beginnt Ohm mit der systematischen Darlegung und Entfaltung seiner Grundideen. Der Leser, der sich die Mühe nimmt, diesen Weg der Forschung und Erhellung mitzugehen, wird überzeugt, daß von jetzt an Missionstheorie einfach einen notwendigen Teil der allgemeinen christlichen Theologie bildet und im Lehrplan entsprechend berücksichtigt werden sollte. Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Bibelwissenschaft und allgemeine Heilstheologie sind vereint, um Ursprünge, Ziele und Gestaltpläne der Mission herauszuarbeiten. Vom 5. Buch ab widmet sich der Verfasser der Frage der Durchführung der Mission. Sie ist gestuft in Erwählung (Berufung), Sendung und Betätigung der Glaubensboten. Stets wird die organisatorische und soziologische Seite der Frage ergänzt und vertieft durch Verknüpfung mit letzten Heilswahrheiten und -Erkenntnissen. Heidenmission hat ihre Wurzeln im Herzen der Kirche und in den letzten Tiefen der göttlichen Wesens- und Gnadengeheimnisse.

der Spätantike, bzw. von Byzanz, oder die des mittelalterlichen Abendlandes als ganze zur Norm für christliche Weltbegegnung überhaupt zu erheben und sie anderen Kulturkreisen aufzuzwingen[4]. Man wird nicht leugnen können, daß die westliche Welt hier oft Fehler begangen und nicht immer klug unterschieden hat, erstens zwischen den verschiedenen Schichten unseres kulturellen Erbteils, zweitens, was davon hier und jetzt geeignet sei, andere Völker zu bereichern und was nicht.

Problematisch wird dieses Recht zum Zeugnis für westliche Werte dann, wenn politische Herrschaftsansprüche von ihnen abgeleitet werden. Problematisch wird das Zeugnis jedoch auch in sich selber von dem Augenblick an, wo das Bezeugte in sich fragwürdig wird, also von da an, wo z. B. die abendländische Kulturharmonie gesprengt und ihre Grundlage angezweifelt wird. Heute ist es jedenfalls so, daß wir nicht mehr in der Epoche leben, wo die Synthese von Christentum, Antike und abendländischem Menschentum fast einzig lebens- und geschichtsbestimmend wäre, und viele Europäer und Amerikaner wollen gar nicht mehr darin leben, und wenn sie religiös denken, setzen sie leicht alle Religionen auf die gleiche Ebene[5].

Was dann der Bürger des abendländischen Kulturkreises den übrigen Völkern als weitere Beweise seiner planetarischen Aufgabe vorzeigen kann, sind seine naturwissenschaftliche und technische Überlegenheit, sein Organisationstalent und sein unbeugsamer Unternehmungsgeist – alles eindringlich versinnbildet in der Zahl seiner Handelsflotten, seiner Kriegsschiffe und Maschinen. Nicht nur den Jüngern Brahmas und Buddhas, den Schülern des Konfuzius und des Laotse, sondern überhaupt jedem vom Geist her gebildeten Menschen muß diese Begründung eines stürmischen Expansionsdranges recht grobschlächtig vorkommen; sie ist kaum mehr bemüht, die Macht- und Gewinngier zu verschleiern. Aber es hat ja überdies auch noch einen geistigen Export gegeben. Leider bestand er in der neueren Zeit vor allem in den Lehren irdischer Wohlfahrt mit einem entsprechenden positivistischen Menschenbild. Und was hat der lebenshungrige, auf steigenden Güterverbrauch eingestellte Mensch des westlichen 20. Jahrhunderts, der sich die unvermeidlichen Wahrheiten des Todes und des Gerichts möglichst vom Leibe hält und Gott oft kaum vom Hörensagen kennt, noch mit dem christlichen Zeitalter gemeinsam? Ist sein praktischer Materialismus wesentlich verschieden von dem des östlichen Kommunismus, der ihm im Werben um die Völker Asiens und Afrikas (und Lateinamerikas) den Rang streitig macht?

Wenn wir um uns blicken, scheint es jedenfalls so zu sein: was die „unterentwickelten Völker" in der Zeit der globalen europäischen Vorherrschaft von uns übernommen haben, scheinen vorwiegend unser Nationalismus, unsere Besitzgier, unsere Jagd nach Geld und Macht zu sein. Jede dieser Leidenschaften mußte sie zum haßerfüllten Feinde Europas und der westlichen Welt überhaupt machen;

4 Norris Clarke SJ, in: „America, Nr. 2754, 853.
5 a.a.O. 854.

denn sie sehen, daß wir alle diese begehrten Dinge haben und zum Teil auf ihre Kosten erworben haben. So meinen sie wenigstens; denn es wird ihnen täglich eingeprägt, daß sie der Westen übervorteilt und um ihr Erbe betrogen habe.

Aber auch der Westen selbst wird allmählich davon überzeugt, daß das europäische Herrentum, wenn nicht schon seit dem 16. Jahrhundert, so doch sicher seit 150 Jahren ein einziges Kapitel der Schande gewesen sei.

Niemand wird leugnen wollen, daß der weiße Mann, zumal der Europäer in der unbekümmerten Verfolgung seiner Ziele über den Erdkreis hin Dinge begangen hat, deren er sich heute mit Recht schämt. Aber ist das alles? Gibt es nicht auch eine andere Seite?

Die Kehrseite

„Ein Gutteil der selbstmörderischen Gedankengänge der westlichen Gesellschaft entspringt der Flut negativ kritisierender oder zersetzender Literatur über fast alle geschichtlichen Phasen des Westens während der letzten 150 Jahre.“ [6] Bei dieser Kritik wird immer übersehen, daß die Etiketten, mit der jeder der oben genannten Geschichtsabschnitte gekennzeichnet wird, allzu summarisch aufgeklebt werden. Die in ihnen wirksamen Kräfte waren stets vielgestaltig und oft gegensätzlich, auch in den sogenannten negativen Epochen. So lebten z. B. die früher vorherrschenden in den späteren, wenn auch vermindert oder gewandelt, weiter. Auch die schlimmeren Phasen hat es nie in Reinkultur gegeben. So gibt es in jedem westlichen Lande weiterhin Millionen gläubiger Christen, die sich verpflichtet fühlen, Jesu Lehre zu verwirklichen und in anderen Völkern gleichberechtigte, miterlöste Brüder zu sehen, die auch in dem, was sie an menschlichen Werten Eigenes haben, ehrfürchtige Rücksicht verdienen. Auch der westliche Humanismus, der sich ja mit an christlichen Ideen entzündet hat, ist selbst dort, wo er die christlichen Glaubenssätze ablehnt, uralten christlichen Idealen verpflichtet geblieben oder zumindest von den Leitgedanken einer natürlichen Ethik beherrscht, die in und mit dem Christentum überliefert worden sind. So ist auch das Zeitalter, in dem der europäische Imperialismus seine größten Triumphe feierte, also die letzten 150 Jahre, keineswegs ausschließlich von Unterdrückern und Ausbeutern beherrscht, sondern mitgestaltet von Menschen, die sich als Pioniere edelster Menschheitsgüter fühlten, und es zum großen Teil auch waren. In diesen Kolonialgebieten oder anderen „unterentwickelten Ländern“, besonders in den tropischen Zonen, kannte man doch häufig „nichts anderes als Raub, Seuchen, Krankheiten und menschliches Elend. Heute kann man dort ohne Sorgen um Gesundheit oder Leben sicher reisen. Die Bevölkerung nimmt in diesen Gebieten zahlenmäßig schnell zu. Warum? Weil

[6] Prof. Dr. Karl Brandt, ein Deutschamerikaner, Auszug aus einer Rede, die er vor einiger Zeit vor dem Commonwealth Club of California in San Franzisko gehalten hat. Abgedruckt in der Frankf. Allgemeinen 1962, Nr. 113, 11.

mutige Ärzte, Schwestern, Missionare, Ingenieure, ergebene Verwaltungsbeamte und ein ganzer Schwarm anderer entschlossener Männer und Frauen aus den Mutterländern es der Jugend möglich gemacht hat zu überleben, und allen anderen Menschen es gestattet, in diesen verseuchten Teilen der Welt zu verbleiben." Wenn die einheimische Bevölkerung von den Kolonialherren einfach ausgebeutet würde, wie ließe es sich dann erklären, daß die Menschen dort nicht nur nicht fliehen, sondern von auswärts noch zuwandern? Sie wollen alle „von den Segnungen einer guten zivilisierten Verwaltung profitieren . . .; sie wollen in den Genuß einer Gesundheitsfürsorge kommen, sie wollen ihr Leben und Eigentum geschützt sehen; sie wollen eine gerechte und würdige Verwaltung und eine Erziehung für ihre Kinder" [7].

Das also ist die andere Seite der europäischen Weltmission. Man darf auch angesichts der gärenden, brodelnden und umsturzlüsternen Massen, die in manchen kolonialen und halbkolonialen Ländern und ehemaligen Kolonien vorhanden zu sein scheinen, nicht vergessen, daß da vieles künstlich aufgereizt worden ist und in manchen Fällen das Getöse radikaler Minderheiten die wirklichen Wünsche und Belange der Völkerschaften übertönt. Es wäre z. B. einer eingehenden Untersuchung wert, wieviel von der heutigen Unruhe Afrikas auf Rechnung weniger nationalistischer Hitzköpfe, die an westlichen Schulen gebildet worden sind, und wieviel auf Rechnung mit ihnen verbrüderter östlich-kommunistischer Agenten geht. Daß die farbigen Völker alle mündig und selbständig werden sollen, ist heute keine Streitfrage mehr. Es geht nur noch um den Weg und die Weise, dies zu erreichen. Es geht um den Aufbau der neuen Völkergemeinschaft. Und um ihn tobt ein Streit, in den zwei radikal verschiedene Weltsichten auf Leben und Tod verwickelt sind.

Aber „wie kann der Westen aus den Kämpfen des kommenden Jahrzehnts siegreich hervorgehen, wenn unsere eigene Jugend sich der Geschichte der ganzen westlichen Zivilisation schämt?" [8]

Gelähmte Tatkraft

Je mehr es gelingt, den westlichen Völkern einzureden, daß die von ihnen, zumal den Europäern, vertretenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ideen im ganzen gesehen um nichts besser, ja womöglich noch schlechter seien als die der Bolschewiken, daß sie in den Kolonien und den wirtschaftlich abhängigen Ländern

7 Ebd. – Selbst ein so einsichtiger Gelehrter wie Ludwig Dehio unterläßt es, auch auf diese andere Seite der westlichen Kolonialherrschaft hinzuweisen, wenn er urteilt: „. . . . alle jene außereuropäischen Völker, die sich von dem Druck irgendwelcher Überlagerungen zu befreien suchten, wurden plötzlich der Tatsache gewahr, daß ihre Gegner ausnahmslos der freien Welt angehörten . . ., daß umgekehrt Moskaus Macht direkt oder indirekt ihnen allen einen Rückhalt gewähren konnte . . ." (in dem Sammelwerk: Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich? Stuttgart 1961, Deutsche Verlags-Anstalt, 127).

8 K. Brandt a.a.O.

nur auf Raub und Beute ausgegangen seien – desto weniger werden sie sich aufraffen, gegen die rote Weltrevolution um die Seele Asiens und Afrikas zu ringen. Dabei kommt die natürliche Trägheit des westlichen Wohlstandsbürgers den eigenen Kritikern und den kommunistischen Anklägern und Aufwieglern zu Hilfe. Lähmend wirkt auch der Umstand, daß die Arbeiterschaft der größten westeuropäischen Länder (Frankreichs, Italiens, aber auch Englands) zwar geschult war zum Kampf gegen die braune Form des totalen Staates und der allmächtigen Partei, aber das rote Gegenstück als Bundesgenossen betrachtete und bis heute zu einem erschreckend hohen Hundertsatz nicht bereit ist, zu seiner Abwehr beizutragen oder gar große Opfer zu bringen.

Mit vereinfachenden Schlagwörtern wird weder das Problem von Schuld und Sühne des weißen Mannes gegenüber den farbigen Völkern noch dasjenige, wie wir selber im Umbruch bestehen sollen, gelöst. Es ist sicher ein Irrtum zu behaupten, der Eiserne Vorhang oder der Bambusvorhang bilde die Grenzscheide zwischen dem Reiche Gottes und dem Reich des Bösen. Man kann mit Recht darauf hinweisen, daß auch drüben gute Menschen sind, daß es auch drüben Christen, ja sogar christliche Kirchen gibt, und daß die Scheidung zwischen Gut und Böse kreuz und quer durch alle Länder und Völker, ja mitten durch unser eigenes Herz geht. Aber was besagt das? Daß kein Unterschied bestehe zwischen hüben und drüben? Nehmen wir den Fall der Christen. Sie sind in der Tat diesseits und jenseits der Eisernen und Bambusvorhänge – also haben wir kein Recht, den Bolschewismus zu bekämpfen? Gewiß ist es wahr, daß es drüben Christen und sogar Kirchen gibt. Es ist jedoch falsch zu sagen „wie bei uns". Wie gibt es sie drüben? In Not und Kampf und schrecklicher Gewissensbedrückung, umklammert von den Fängen eines eisigkalten Machtapparates, dessen Ziel es ist, diese Kirchen abzuwürgen und das Christentum zu ersticken.

Und wie gibt es Kirchen und Christen in der westlichen Welt? Im täglichen Kleinkrieg mit dem schleichenden Materialismus der von der Fülle der Verbrauchsgüter verzauberten Bürger und gegen die religiöse Kälte einer am Diesseits haftenden öffentlichen Meinung – ja, gewiß! Aber auch in der vollen Freiheit, diesen Krieg mit allen geistigen und moralischen Waffen und mit Hilfe der neuesten technischen Werbemittel zu führen.

Ähnlich wie die Unterschiede zwischen Kirche und Christentum hier und dort vernebelt werden, wird noch ein anderer Unterschied vernebelt. Warum wird immer nur der europäische Kolonialismus angeprangert? Warum gibt es keine russische Kolonialfrage? Nicht etwa, weil die UdSSR kein Kolonialreich hätte, sondern weil die Hilferufe der unterdrückten und ausgebeuteten Völker erstickt werden, bevor sie den Eisernen Vorhang durchdringen. Es ist unglaublich, feststellen zu müssen, daß die Weltöffentlichkeit meist so tut, als ob die Stille der äußeren Gefängnismauern die Stille zufriedener Völker wäre. Man ist so der Pflicht enthoben, im Namen der gleichen Völkerfreiheit Anklage zu erheben, die

im nicht kommunistischen Teile Asiens, in Afrika und Südamerika zum Feldgeschrei gegen die westliche Welt herhalten muß.

Es gehört zur besten europäischen Tradition, für das Recht der Menschenwürde und der Persönlichkeit einzutreten. Denn es ist ein unschätzbares Gut, daß der Mensch frei ist, nach seinem Gewissen zu leben und den Reichtum, der in ihm grundgelegten Werte zu entfalten – ohne Angst vor Kerker und Folter, vor Konzentrationslagern und Strafbataillonen. Dieses Gut müssen wir als Christen und Menschen schätzen und hüten. Und als ein Gut für jeden Menschen kann es alle Richtungen westlicher Gläubigkeit und westlichen Denkens zu gemeinsamem Handeln vereinen – alle Menschen, für die die geistige Persönlichkeit noch etwas bedeutet.

Eben die Tatsache, daß Menschenwert und Menschenwürde in unserer westlichen Welt noch frei verteidigt und verkündigt werden können, bildet die Grundlage unseres guten Gewissens im Ringen mit dem Totalitarismus. Dabei sind wir uns durchaus bewußt, daß dieser Kampf nur dann glaubwürdig ist, wenn wir gleichzeitig alles daransetzen, das, was in unserer westlichen Welt noch zu beanstanden ist, zu ändern und zu bessern und den weniger entwickelten und wohlhabenden Völkern zu helfen: durch unser Vorbild und durch eine kluge eingesetzte Mitwirkung bei ihrer Entfaltung.

Die entsakralisierte Arbeit

August Brunner SJ

Arbeit in der technischen Welt

Es wird heute mehr denn je gearbeitet. Die technischen Hilfsmittel, die dem Menschen die größten körperlichen Mühen abnehmen, verlangen dafür wieder neue Arbeit für Herstellung und Wartung. Bis heute wenigstens hat die Technik den Menschen nicht entlastet, sondern ihn unbarmherzig in den Rhythmus der regelmäßig wiederkehrenden Arbeit von immer gleicher Dauer, unabhängig von der Gestimmtheit des Arbeiters, eingespannt. Schlimmer aber ist es noch, daß diese Arbeit zwar für viele den Wohlstand gebracht hat, aber vielfach keine innere Befriedigung mehr gewährt, die der Mensch darum jetzt außerhalb der Arbeit in allerlei Zer-

streuungen sucht. Eliade macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der primitive Mensch diese Teilung in Arbeit und Zerstreuung nicht kannte, und zwar deshalb nicht, weil für ihn die Arbeit nicht bloß das unentbehrliche Mittel war, das Leben zu fristen, sondern weil sie auch einen darüber hinausgehenden, tief erfüllenden Sinn besaß. Denn „in aller überlieferungsgebundener Gesellschaft war jede verantwortliche Gebärde stets Wiederholung eines mythischen, mehr-als-nur-menschlichen Modells und vollzog sich damit in einer heiligen Zeit. Arbeit, Beruf, Krieg, Liebe waren Sakramente. Nachleben, was Götter und Helden in illo tempore gelebt hatten, bedeutete eine Sakralisierung des menschlichen Daseins“ [1].

Die heutige Industrie- und Büroarbeit kennt eine solche erfahrene Heiligkeit der Arbeit nicht mehr. Sie ist auch nicht dazu angetan. Der Bauer früherer Zeiten hingegen konnte sie noch lebhaft empfinden. Er erfuhr ja dauernd, daß er nichts eigentlich schuf. Er konnte nur das Wachstum hegen, vor Schäden bewahren und durch seine Bemühungen fördern. Aber das Eigentliche taten die Mächte des Wachstums und die der Fruchtbarkeit vom Himmel her und im Boden, die das Heidentum darum auch als göttlich verehrte. Wenn diese Verehrung auch vom Christentum als Verkennung des wahren Gottes verworfen wurde, so blieb doch das Bewußtsein der Abhängigkeit von seiner Macht, die sich augenscheinlich in der Gewährung guter oder schlechter Ernten zeigte.

Dazu kommt, daß die Arbeit des Bauern eine große Mannigfaltigkeit besaß, die von den Jahreszeiten bestimmt war. Jedes mußte zur rechten Zeit getan werden. Die Zeiten wurden deswegen nicht als leerer, gleichförmiger Ablauf empfunden, sondern als in sich verschieden, wie man im Frühjahr nicht ernten und im Herbst nicht die Frühjahrsarbeit tun kann. Der Bauer war in der verschiedensten Weise beansprucht. Er lebte so in einem gewissen geheimen Einverständnis mit den Mächten des Wachstums; und sie waren ihm dadurch zugleich verehrungswürdig und doch nahe vertraut. Alles Tun besaß einen deutlichen Sinn im Ganzen des Berufes und des Lebens; es brachte ihn in Übereinstimmung mit den göttlichen Mächten, von denen er sich vertrauensvoll getragen fühlte. Diesen Einklang zu erhalten und der Arbeit dadurch Erfolg und Sinn zu sichern, war die Aufgabe der Religion; diese stand so mit dem ganzen Leben in unmittelbarer Verbindung und umhüllte es mit dem Schutzmantel der Sinnfülle und des Vertrauens. Es gab keine Trennung zwischen Religion und Arbeit; das „ora et labora“ war die selbstverständliche Einstellung. Dadurch war aber der ganze Mensch erfaßt, so wie er sich unausdrücklich verstand und um sein Leben und dessen Sinn wußte. Er lebte ein allseits, ein dicht erfülltes Dasein. Mochte auch noch so viel Widerwärtiges begegnen, im tiefsten Grund ruhte er in dieser Einheit von Himmel und Erde, in der alles einen heiligen, erfüllenden Sinn besaß.

Diese Einheit ist heute zerrissen und der Sinn der Arbeit entschwunden. Sie hat nichts Sakrales mehr an sich. Und sie kann es aus sich nicht haben. Die technische

1 Mircea Eliade, Mythen, Träume und Mysterien (Salzburg 1961) 38.

Lebensweise kennt nicht mehr den Rhythmus der gelebten Zeit; sie geht zu jeder Jahreszeit in der Fabrik, im Büro oder Laboratorium in gleicher Weise weiter, beginnt Tag um Tag zur gleichen Stunde und hört ebenso auf. Damit ist die Verbindung mit der Natur, mit den Mächten des Wachstums zerrissen. Auch fehlt der Arbeit des einzelnen die Abwechslung und die Möglichkeit eines sich auch für sein Bewußtsein zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließenden Geschehens. Was der einzelne Arbeiter tut, ist für sich allein sinnlos, weil bruchstückhaft; am Ganzen als solchem ist er jedoch nur durch dieses Bruchstück beteiligt, durch den endlos sich wiederholenden gleichen Gestus der geteilten Arbeit. Schon deswegen kann er nicht als ganzer Mensch dabei sein, sondern auch nur mit einem Bruchstück seiner selbst.

Vor allem aber bedingt die Technik eine neue Einstellung zur Arbeit. Sie ist nicht mehr Hege und Pflege eines Wachstums, damit Teilnahme am Wirken geheimnisvoller, dem Menschen überlegener Mächte, die man scheu und doch vertrauend verehrt. Technik ist rational, das Verhältnis von Zweck und Mittel nicht nur im allgemeinen, sondern bis ins einzelne durchschauend und berechnend. Der Mensch bringt den Stoff herbei, richtet ihn nach seinem Bedarf her, setzt die Kräfte der Natur mehr oder weniger gewaltsam lenkend ein und schafft so das Werk. Darin fühlt er sich als den Schöpfer. Sein Verstand hat das Ziel aufgestellt und die Mittel berechnet, und sein Wille setzt alles ins Werk. Damit wird aber das Bewußtsein einer tiefen allumfassenden Abhängigkeit, einer Angewiesenheit auf Gunst und Gnade an den Rand gedrängt und verschwindet sehr rasch. Denn wer bedenkt noch bei der Arbeit, daß Rohstoffe und Kräfte schließlich doch nicht der menschlichen Schaffenskraft zu verdanken sind, sondern vorgefunden werden? Je mehr die Rationalisierung und Spezialisierung fortschreiten und sich auf alle Lebensgebiete, schließlich auf den Menschen selbst ausbreiten, den man ebenfalls so „herzustellen" versucht, wie er für den Produktionsvorgang am besten zu gebrauchen ist, um so mehr geht die unmittelbare Berührung mit dem verloren, was über dem Menschen liegt.

Durch die Spezialisierung sind die Arten der Arbeit gegen früher viel zahlreicher geworden. Aber ihre Unterschiede untereinander leiten sich nicht mehr unmittelbar aus den wesentlichen Aufgaben innerhalb der menschlichen Gesellschaft ab, sondern nur von den herzustellenden Gegenständen. Ein solcher Unterschied hat geistig keine Bedeutung. Die Arbeit ist nicht mehr in das Ganze des Menschseins hineingenommen, sondern ist, ebenso wie ein Rad oder eine mechanische Kraft, ein Teil des technischen Vorgangs. Damit hat sie aber aufgehört, ein Beruf im eigentlichen Sinn zu sein, der den ganzen Menschen erfaßt, ihn auch geistig anspricht und als Menschen formt. Sie ist nur noch eine Beschäftigung. Damit ist aber die eigentliche Aufgabe, ihr wesentlicher Sinn verraten, nämlich den Menschen als Menschen zu bilden und zu sich selbst, zur Selbstverwirklichung kommen zu lassen. Innere Befriedigung kann solche Beschäftigung nicht bieten. Darum weicht

der heutige Mensch auf Bereiche außerhalb seiner Arbeit aus. Aber da er seine Einstellung dazu mitbringt, findet er auch hier statt erfüllender Freude nur Zerstreuung und Vergnügen.

So ist er in seinem Menschsein gespalten und zerrissen; er ist keine Ganzheit mehr. Darum ist er für all das, was den Menschen als solchen angeht, für Glaube und Religion, kaum mehr ansprechbar, und wo die Religion noch nicht erstorben ist, da läßt sich nur mit Mühe eine Beziehung zwischen ihr und der täglichen Arbeit herstellen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die technische Welt im Gegensatz zur Welt des Bauern weder ein religiöses Symbol noch einen Ritus aus sich hervorgebracht hat. Aus dem gleichen Grund ist die Fähigkeit verkümmert, wahre Feste zu feiern. Denn dies setzt ein lebendiges Wissen um die Anwesenheit mehr als menschlicher Mächte voraus[2]. Gestalt- und gesichtslose Ideologien, die immer nur eine Schicht im Ganzen des menschlichen Seins ansprechen, sind zum Religionsersatz geworden und bezeugen, wenn auch widerwillig, daß der Mensch ohne einen Bezug zu etwas, was höher ist als er, nicht leben kann. Keine Technik vermag diese Grundstruktur des Menschen aufzuheben wie auch keine Veränderung der wirtschaftlichen Lebensverhältnisse.

Wohl aber erschwert die Technik als Formung des toten, unpersönlichen Stoffes die geistige Wahrnehmung von Mächten personhafter Seinsart und damit den Glauben an das Dasein Gottes. Im letzten Weltgrund vermag der heutige Mensch weithin auch nur unpersönliche und unbewußte Kräfte zu sehen, wie es die sind, mit denen er in seiner Arbeit täglich umgeht. Zu ihnen kann sich der Mensch in seiner Daseinsnot nicht wenden, sich nicht von ihnen vertrauend getragen wissen. Sie sind ja unfähig zu verstehen, sich dem Menschen zuzuwenden und auf seine Bitten einzugehen, ihn zu beschenken und zu beglücken. Sie gehen wie Sturm und Ungewitter und Naturkatastrophen unbekümmert um das Menschenwerk voran, nicht aus Bosheit noch aus Lust an Zerstörung, sondern einfach weil sie weder um den Menschen und sein Werk noch um ihr eigenes Tun wissen. Nur ständige Überwachung und Gewalt können sie in Schach halten. Solche Mächte können die Urangst nicht bannen und in Vertrauen verwandeln.

Durch die Rationalisierung, die mit Naturwissenschaft und Technik wesentlich verbunden ist und die dem ganzen heutigen Leben ihren Stempel aufprägt, ist die frühere Vertrautheit mit der Natur, die scheue Verehrung ihrer Geheimnisse und der in ihr wirkenden Mächte unmöglich geworden. Zwar birgt sie immer noch Geheimnisse genug. Wir wissen heute weniger als zuvor, was der Stoff an sich ist; seine Seinsweise ist uns eher noch fremder geworden. Aber die Regelmäßigkeit des stofflichen Geschehens tritt für die unmittelbare Erfahrung alles verdeckend in den Vordergrund und täuscht den allermeisten eine völlige Durchschaubarkeit vor, die, wenn sie noch nicht erreicht ist, sich doch wenigstens im Zuge des Fortschritts erreichen läßt und auch erreicht werden wird. Zudem erlebt der Städter – und die

2 A. Brunner, Die Religion (Freiburg 1956) Kap. XI: Fest und Kult.

technische Kultur ist wesentlich städtisch, auch wo ihre Denkweise sich auf das Land ausbreitet – den Bezug zu der Natur nicht mehr selbstverständlich und lebendig. Sie liefert am Wochenende Erholung und Zerstreuung, ähnlich wie sie Rohstoff liefert. Auch die Landwirtschaft wird immer mehr rationalisiert und damit verwandelt sich auch die Haltung der Landbewohner; sie sind keine Bauern mehr im früheren Sinn, sind es immer weniger. Auch die Natur ist zum bloßen Material der Bearbeitung und Produktion geworden.

Je größer im einzelnen die Sicherheit des Lebens durch die Technik wird, um so unheimlicher wird im ganzen die Angst, um so ungestümer das dumpfe Verlangen nach Sicherheit und Geborgenheit, wie man sie doch nur in dem Wohlwollen und der Gunst personhafter Mächte finden könnte. Gewiß, noch macht man sich an mancher Stelle geheime Hoffnungen, man werde eines Tages auch die letzten Mächte in Dienst stellen und dann dem Leben die volle Sicherheit erringen; überzeugte Marxisten leben noch von dieser Illusion. Aber was an Mächten die Technik auch in die Herrschaft des Menschen einbeziehen mag, das alles bleibt dem Menschen als personhaftem Geistwesen äußerlich; die Mächte, auf die es ankommt, die Sicherheit und Friede und Glück und Sinnfülle schenken, können ihrem Wesen nach von der Technik nicht gesichtet, geschweige denn beherrscht werden. So ist der Mensch zerrissen zwischen dem Gefühl, das ihm die Technik vortäuscht, endlich der Herr seines Lebens geworden zu sein, und dem geheimen, immer lauernden Bewußtsein der völligen Ohnmacht im Eigentlichen, aus dem ihn die Angst jeden Augenblick überfallen kann.

Das Unpersönliche kennt keinen Sinn; es ist nur wie der Stoff. Unter der Herrschaft des Unpersönlichen steht aber die Welt, die vom Denken in Kategorien der Technik, des Herstellens eingenommen ist, die immer mehr und immer besser organisiert, immer seelenloser wird. Eine solche Welt ist blind für das eigentlich Geistige; geistig ist für sie nur noch die naturwissenschaftliche Forschung und die technische Planung und Berechnung, in Wirklichkeit die äußersten, dem Stoff zugewandten Bereiche des Geistigen, nicht sein innerstes Wesen. Darum ist diese Welt unfähig, zu glauben und sich religiös zu verhalten, ein Neues in der Geschichte der Menschheit. Der Glaube spricht nicht mehr an, da er in den Bereich des Personhaften gehört; und das Vernehmen des Heiligen ist mit der unmittelbaren Berührung mit den Mächten, von denen man sich lebendig abhängig weiß, verkümmert. Die Zweiteilung des Wirklichen, die Luther verkündet hat, ist eingetreten, ein innerer, weltloser Bereich des Göttlichen und eine gott-lose, sich selbst überlassene Welt. Er hat wohl nur erfühlt und, allerdings bejahend, ausgesprochen, was sich bereits angebahnt hatte, in der Welt des sich ausdehnenden Handels und des städtischen Gewerbes. Er ahnte nicht, welche Folgen dies für die Religion und damit für den Menschen haben würde. Der Mensch kann ja nicht dauernd in zwei getrennten Welten leben, und die große Menge wird natürlich, um zur Einheit zu kommen, die unsichtbare, die geistige Welt als bloße Einbildung aufgeben.

Ungenügende Versuche

Der Idealismus war noch einmal ein Versuch gewesen, die Welt im sakralen Licht erscheinen zu lassen. Aber das Göttliche, das er kannte, war eben doch der Inbegriff menschlicher Geistigkeit und Mächtigkeit, die Vergöttlichung nicht des einzelnen Menschen, sondern der schöpferischen Macht der Menschheit, die sich und ihre Welt selbst hervorbringt. Humanismus als Ersatz für Religion mußte aus diesem Weltverständnis folgen. Aber es zeigte sich bald, daß die schöpferische Kraft des Menschen nicht weit reicht und sich überwiegend auf das Verschieben, Zerteilen und Zusammensetzen von Stoffmassen beschränkt, also auf technisches Konstruieren[3]. Zudem ist hier eine fast vollständige Trennung zwischen der noch irgendwie schöpferischen Planung und der bloß ausführenden Arbeit eingetreten. Darum kann der Humanismus vor dem Andrang der technischen Welt nicht bestehen. Marx hat dies richtig gesehen. Aber er bejahte die Entwicklung zur religiösen Unansprechbarkeit als einen Fortschritt, als die Aufhebung eines jahrtausendealten Irrtums, als Heimholung von menschlichen Kräften, die bis jetzt in der Religion an eine Illusion verschwendet worden seien. Der Mensch wird nicht mehr vergöttlicht, weil man des Göttlichen nicht mehr zu bedürfen meint. Eine rein irdische, positivistische Welt der Technik und des Wohlstandes tritt als Endziel auf, ein Ziel, das unterentwickelte Völker, die noch in Not leben, für eine Zeitlang begeistern kann, das aber eine Welt schaffen würde, die unausstehlich wäre, weil ihr jeder Sinn entschwunden wäre.

Der bisherige Verlauf der Geschichte in den kommunistisch beherrschten Ländern zeigt deutlich, daß man den Menschen eine solche Welt nur mit Gewalt aufzwingen kann und daß selbst die Entwicklung von Wirtschaft und Wohlstand gehemmt wird, statt daß, wie man es doch hätte erwarten müssen, wenigstens diese einen ungeahnten Aufschwung nähmen, da ja alle Kraft für sie eingesetzt wird. In Wirklichkeit ist der Mensch nicht für sich da, sondern für die Wirtschaft, abgesunken zu einem bloßen ökonomischen Faktor. Das Leben ist damit seines Sinnes entleert. Eine kommunistische Welt wäre ein Bienenstaat oder mehr noch ein Ameisenhaufen, aber nicht durch den Instinkt, sondern durch Gewalt, durch Polizei in Betrieb gehalten.

Sollte nicht eine Rückkehr zur heidnischen Naturverehrung Rettung bringen können? Eine solche Rückkehr ist unmöglich. Die Naturmächte sind längst als nicht göttlich durchschaut. Nur dadurch ist unsere technische Welt möglich geworden. Wesen, die man für göttlich hält, kann man wohl zu beeinflussen und günstig zu stimmen versuchen, aber nicht willkürlich beherrschen und technisch ausnützen. Die nationalsozialistische Romantik von Blut und Boden war von vornherein zum Scheitern verurteilt, auch wo sie ehrlich gemeint und nicht bloß ein Deckmantel

---

3 A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) 311 ff.

für das Machtstreben war. Die Romantik des vorigen Jahrhunderts war ja schon ein vergebliches Aufbäumen gegen die heraufziehende Entsakralisierung der Natur durch Naturwissenschaft und Technik.

Es wäre auch utopisch, die Technik rückgängig machen zu wollen. Ebenso sind alle jene Versuche von vornherein zum Scheitern verurteilt, die die Wesensgesetze der Arbeit in einer technischen Welt ändern wollen. Gewiß lassen sich noch viele Verbesserungen der Arbeitsbedingungen denken, die die Arbeit menschlicher gestalten können. Aber sie bleibt Formung des Stoffes, und die Arbeitsteilung mit all ihren Folgen läßt sich nicht aufheben. Schließlich ist nicht die Technik als solche schuld an den beklagenswerten Entwicklungen, sondern die Faszination des Menschen durch sie und die Ausbreitung des technischen Denkens über die Bereiche hinaus, wo es zurecht besteht. Ja man kann sich fragen, ob es nicht umgekehrt ist, daß erst die Entsakralisierung von Welt und Arbeit dem Überfluten durch Naturwissenschaft und Technik alle Dämme geöffnet hat, so daß die heutige Entwicklung ihren Ursprung in einer geistigen Einstellung hat, die das Schöpferische im Menschen, dessen man sich ausdrücklich bewußt wurde, einseitig erhob bis zur Vergöttlichung. Weil aber im eigentlich Geistigen neue Schöpfungen nicht willkürlich herbeigeführt werden können, sondern immer als zugleich geschenkt, als eingegeben erfahren werden, mußte sich der schöpferisch aus eigener Kraft sein wollende Mensch auf das Gebiet immer mehr abgedrängt fühlen, wo man willkürlich machen, konstruieren kann, auf die technische Verwendung des toten Stoffes und seiner Kräfte. Denn hier ist das eigentlich Neue am geringsten von allen Lebensbereichen, und es ist die Sache weniger, während die Menge immer nur den gleichen Teilvorgang des Arbeitsprozesses wiederholt. Was man berechnend vorausnehmen, was jedermann ohne weiteres sich aneignen kann, die Bedingung des technischen Fortschritts, ist nicht mehr von der geistigen Neuheit wie die Neuentdeckungen im Bereich des eigentlich Geistigen. Diese steigen auf, man weiß nicht wie und warum. Und sie wirken nicht mechanisch-technisch weiter und werden dadurch verbessert und vervollkommnet, sondern ihr Wirken ist der Aufnahme oder Ablehnung ausgesetzt und bemißt sich nach dem Grade der Bereitschaft und der Ansprechbarkeit der Späteren.

Was bleibt dann noch? Noch ist der Mensch da, der die Technik ins Werk setzt. Kann von ihm her eine geistig-religiöse Erneuerung angebahnt werden? Aber auch dieser Versuch scheint zum Scheitern verurteilt. Denn der Arbeiter ist in seinem Tun weitgehend der Selbständigkeit beraubt und in eine viel umfassendere und allgemeinere Abhängigkeit geraten als die früheren Menschen. Heute ist es so, daß jeder in einen großen Prozeß der Produktion hineinverflochten ist, dem er sich nicht entziehen kann. Und dieser Prozeß stellt immer mehr einen Vorgang dar, in den die ganze Erde einbezogen ist. Der einzelne bedeutet in diesem Prozeß für sich allein nur wenig und ist weithin ersetzbar. Seinem Tun haftet etwas Unpersönliches an. Auch in der Wissenschaft ist dies immer mehr der Fall. Das ist zunächst

ein weiterer Grund dafür, daß der heutige Mensch in Angst und Unsicherheit lebt; er ist von Entscheidungen abhängig, auf die er keinen Einfluß hat, von denen die meisten erst nachträglich, wenn überhaupt, etwas erfahren. Mag auch der Mensch als Gesamtheit heute größer dastehen als je, ein Lebensgefühl besitzen, dem der Idealismus Ausdruck zu geben versuchte, so fühlt er sich als einzelner ohnmächtig, eine bloße, leicht ersetzbare Nummer, was im Kommunismus und in jedem Kollektivismus dargestellt ist und dort als Ideal erscheint. Ein Leben und ein Tun, die sich so leicht ersetzen lassen, sind ohne Sinn. Darum die schleichende Unzufriedenheit bei steigendem Wohlstand. Der Mensch kann sich in den gegebenen Verhältnissen nicht mehr selbst verwirklichen; er ist nicht mehr er selbst und kann es nicht sein, dieser Einmalige und Unersetzliche.

Die neue Heiligung der Arbeit

Nur aus einem religiösen Geist kann eine neue Heiligung auch der heutigen Industriearbeit hervorgehen, der es vermag, sie in das Ganze des menschlichen Seins sinnvoll einzuordnen und ihr von sich aus Maß und Bedeutung zuzumessen. Diesen vermag aber das Christentum zu schenken. Denn der Gott, den es verkündet, ist kein Gott, der nur eine irrtümliche Vergöttlichung von Naturmächten wäre und der darum dem Fortschritt der Naturerkenntnis weichen müßte. Er ist auch nicht mit einer besonderen Kultur oder Volkstum oder einer besonderen Schicht der Wirklichkeit auf Gedeih und Verderb verbunden, so daß er in ihren Untergang mit hineingezogen würde. Er steht unabhängig über der Welt als ihr Schöpfer und Erhalter; sie hängt ganz von ihm ab; er in keiner Weise von ihr. Er ist eben ein rein geistig-personhafter Gott. Der tote Stoff ist ebenso sein Werk wie der Mensch mit seiner schöpferischen Kraft, der ihn bearbeitet. Und keine Kultur und keine menschliche Errungenschaft kann ihm zu stark werden, ihm sozusagen über den Kopf wachsen; bestehen sie doch nur kraft seiner allgegenwärtigen, unmittelbaren Mitwirkung. Kein Abschnitt der Geschichte entgleitet seinen Händen; ohne ihn versänke er sofort ins Nichts.

Dieser Gott ist aber nicht nur schöpferische Allmacht. Sein innerstes Wesen ist nicht die Mächtigkeit, vor der der Mensch erschrickt, solange er ohnmächtig den Naturmächten gegenübersteht. Er ist vielmehr Liebe (1 Jo 4, 7–10). Liebe ist die bewegende Kraft seiner schöpferischen, erhaltenden und erlösenden Tätigkeit auch dem Menschen gegenüber. Von daher aber verwandelt sich das Negative der allseitigen Abhängigkeit der Menschen untereinander im heutigen Produktionsprozeß in etwas höchst Positives, in die Möglichkeit einer allseitigen Verbundenheit und Hilfsbereitschaft. Und daraus ergibt sich der neue Sinn der Arbeit und des Lebens, oder vielmehr der alte christliche Sinn steht vor uns in neuer Gestalt. Es wird wieder möglich, daß der ganze Mensch bis in seine innerste Mitte an der Arbeit be-

teiligt ist und die Zerrissenheit des Lebens geheilt wird. Sobald dies aber der Fall ist, sobald der Mensch als ganzer erfüllt ist, dann wird er auch wieder offen für das Vernehmen der geheimnisvollen Wirklichkeit, die ihn und alles trägt und liebend umfaßt.

Der neue Sinn kann nur sein Teilnahme an der schöpferischen Tätigkeit Gottes durch eine Arbeit, die aufgefaßt wird als Dienst am Nächsten, die ebenso wie Gottes Tätigkeit als tiefsten Beweggrund hat die anerkennende und helfende Liebe. Durch sie, und durch sie allein, verwirklicht der Mensch auch sich selbst. Wenn dann auch die Natur für uns stumm geworden ist, so bedeutet das keinen wesentlichen Verlust, wenn nur die verstehende und anerkennende Zwiesprache zwischen den Menschen um so lebendiger wird.

Es gilt also, den Menschen von Jugend an innerlich so umzustellen, daß nicht mehr Wohlstand und Geltung durch Wohlstand der Arbeit den Sinn geben, wie wir gesehen ein vergebliches Unternehmen, sondern das Bewußtsein, daß, wie ich auf die andern angewiesen bin, die andern auch auf meine Arbeit angewiesen sind. Gewiß könnte man mich ersetzen. Aber solange ich nicht ersetzt bin, und dafür müßte man jemand von seiner jetzigen Stelle wegnehmen, bin ich notwendig. Notwendig und zugleich entbehrlich, das entspricht aber genau dem Sein des Geschöpfes: wirklich zu sein und durch sich selbst doch nichts. Jeder hat im Ganzen eine Leistung zu vollbringen, die zwar nicht im allgemeinen, aber hier und jetzt unentbehrlich ist. Durch sie wird den andern geholfen und kann das Ganze weitergehen.

Das ist aber die christliche Auffassung vom Leben. Der einzelne lebt und stirbt nicht für sich (Röm 14, 7), sondern für Gott, für Christus, indem er den andern dient. Gerade dadurch aber vollendet er sich selbst. Gott braucht keinen, weil er überhaupt nicht bedürftig ist. Zugleich aber hat er jeden Menschen als diesen einzelnen geschaffen und ihm damit einen Auftrag gegeben, den nur er allein erfüllen kann, den Auftrag, sich selbst als dieses einmalige Geschöpf zu verwirklichen. Die Einmaligkeit dieses Auftrags läßt sich jedoch unter Bedingungen und in äußeren Gestalten vollziehen, die allgemein und ersetzbar sind. Verschwindet das Bewußtsein der geistig-personhaften Einmaligkeit, dann ist allerdings der einzelne nur ein Rädchen in einer großen Maschine, das man spätestens, wenn es verbraucht ist, ersetzt und wegwirft.

Die Einmaligkeit des Auftrags wird aber um so greifbarer, je mehr bedacht wird, daß der eigentliche, der menschliche Wert eines Tuns von der inneren Einstellung abhängt, daß diese aber nicht von selbst und selbstverständlich eintritt, sondern freier Entschluß eines jeden ist. Die gleiche äußere Handlung ist im Reiche des Geistig-Menschlichen von sehr verschiedenem Wert und Gewicht, je nach der Haltung, aus der sie hervorgeht. Diese möglichen Einstellungen fassen wir zwar in einige wenige Klassen zusammen; in Wirklichkeit aber sind sie je einmalig. Am

höchsten aber steht darunter die selbstlose Liebe zum Mitmenschen, der Wille, ihn in seiner Personhaftigkeit anzuerkennen und für ihn das zu tun, was wir von ihm erwarteten, stände er an unserer Stelle. Diese Einstellung dienender Liebe läßt viele, nicht zu zählende Stufen und Weisen zu, und es ist einem jeden möglich, sie in einmaliger Fülle der Hingabe zu vollziehen. Da die Liebe aber aus dem innersten, persönlichen Wesen des Menschen hervorgeht, ist dieser als ganzer dabei und nicht bloß mit der äußersten Schicht seines Seins; er ist wieder als er selbst an der Arbeit beteiligt. Sein Eigentliches und Wesentliches muß nicht mehr leer ausgehen und unbefriedigt bleiben. Das Leben erhält wieder innere Fülle und Dichte.

Durch diesen Dienst gibt der Mensch das eigensüchtige Ich auf, das überall im Mittelpunkt stehen und alles auf sich und die eigenen Interessen beziehen möchte. Damit kommt er aber in die richtige Stellung als ein Geschöpf, einmalig zwar, aber zugleich zusammen mit vielen andern, die ebenso einmalig sind und die alle als Geschöpfe vor Gott stehen, dem es allein und von Wesen zukommt, der unbedingte Mittelpunkt zu sein. Wenn aber Gott Liebe ist und diese Liebe durch den Opfertod Christi am Kreuz erwiesen hat (Jo 3, 16; 1 Jo 4, 7–10), so wird die selbstlose Liebe zu etwas unsagbar Großem, ja zum Größten, was es im Himmel und auf Erden geben kann. Der Mensch, der selbstlos liebt und dient, wird Gott ähnlich, so wie man unter geistigen Seienden ähnlich wird, sich nahekommt und mit ihnen eins wird: er nimmt die Gesinnungen Gottes an, wie sie sich in Christus geoffenbart haben. Gott gleich zu sein, ist aber die uralte Sehnsucht der Menschen, eine Sehnsucht, die seit der Ursünde immer in die Irre gegangen ist, weil man sich Gott nach dem Bilde des selbstsüchtigen Menschen vorstellte, die aber darum nicht weniger den Sinn und die Erfüllung des Lebens bedeutet.

Weil Gott Liebe ist, kommt alle selbstlose Liebe – und andere Liebe verdient diesen Namen nicht, sooft sie ihn auch mißbraucht – von ihm, ist in besonderer Weise sein Werk, ihm besonders nahe. Ja durch solche Liebe kommt die Liebe Gottes durch Menschen zu den Menschen, wie sie im Leben des Menschen Christus zu den Menschen kam und sie erlöste. Der Mensch wird zum Mitarbeiter Gottes, mehr noch, durch die geistige Ähnlichkeit zu seinem Kind, zum Sohn, der in der Welt den Vater vertritt, allerdings so, daß sein Tun immer ein Mittun mit dem Vater bleibt und ohne dieses nicht möglich ist. Das Zusammenwirken mit den vielen, das der heutige Wirtschaftsprozeß bedeutet, geht für den Glaubenden und Liebenden über in das Zusammenwirken mit dem Einen, der alles erschafft und erhält; und in diesem Zusammenwirken ist er durch keinen andern ersetzbar. Diesen einen Menschen hat Gott auserwählt, daß dieser Strahl seiner Liebe auf die Welt falle und Gutes wirke.

Schon die Parabeln des Herrn fanden nicht nur in der Natur Sinnbilder und Darstellungen der Geschicke und Forderungen des Reiches Gottes, sondern auch in den menschlichen Beziehungen. Es ist da die Rede von Vätern und Söhnen, von Angestellten, Arbeitern und Hirten, von Verwaltern und Hausgenossen. Der

Christ ist „Mitbürger der Heiligen und Hausgenosse Gottes" (Eph 2, 19), mit den andern zusammen beteiligt an dem großen Unternehmen Gottes und Christi. Wie aber in einem Gutshof der damaligen Zeit und mehr noch in einem großen Unternehmen unserer Tage das Ganze nur bestehen und gedeihen kann, wenn ein jeder seinen Teil dazu beiträgt, so auch in dem großen Werk der Heiligung und Heimführung der Welt. Das ist aber nicht nur ein schönes Bild; es ist, wenn auch unfaßbare, Wirklichkeit. Alles Gute, was geschieht, kommt von Gott und kann nur durch seine Mitwirkung und durch die von ihm verliehene Kraft und Gnade getan werden. Diese Mitarbeit ist viel enger, unvorstellbar viel enger und näher als jedes Zusammenarbeiten von Menschen. Sie ist Ausfluß der unbegreiflichen Liebe Gottes, der wie ein gütiger Vater seine Kinder, die Menschen, an seinem Tun beteiligen wollte, obschon er doch alles allein schneller und besser fertigbrächte und ihrer gar nicht bedarf. Aber sie sollten in dieser Mitarbeit mit Gott sich als seine Kinder wissen und durch sie ihm möglichst gleich werden.

Vielleicht ist es unserer Zeit aufgegeben, diese christlichen Wahrheiten neu und tiefer zu verstehen und darin die Kraft und den Mut zu finden, die neue technische Welt zu heiligen. Wo immer ein Mensch seinen Beruf christlich auffaßt, mag dieser äußerlich sein, was er wolle, menschlich ansprechend oder nicht, interessant oder eintönig, da wirkt Gott durch ihn und er wirkt zusammen mit Gott, teilnehmend an seiner schöpferischen und erlösenden Tätigkeit. Mitarbeiter Gottes zu sein, sein Beauftragter und Verwalter, ja, als Sohn sein Teilhaber, das ist aber mehr, als je ein Mensch sich an Großem und Ehrenvollem und Erfüllendem hätte ausdenken, geschweige denn für sich hätte anstreben können. Es geht über alle Anlagen und Kräfte des natürlichen Menschen hinaus. Dafür ist es aber auch von allen äußeren und naturhaften Bedingungen, von der Art der Arbeit und ihrem irdischen Erfolg unabhängig. In der Verwirklichung seiner eigentlichen Aufgabe ist der Mensch von niemand abhängig als von Gott und sich selbst. Darin liegt die Freiheit der Kinder Gottes.

Ignatius von Loyola hatte schon eine solche Frömmigkeit gelebt und den Seinen empfohlen. Auch er hatte, ähnlich wie Luther, die heraufkommende Welt geahnt, aber eine andere Antwort auf sie gegeben. Er wollte, daß man „Gott in allen Dingen finden" könne, „in allen Dienstweisen und Handlungen", „in Geschäften und Gesprächen", und er meinte, dieses „Finden Unseres Herrn und Gottes in allen Dingen ist um so leichter, da es uns nicht aufhebt zu den mehr abstrakten göttlichen Dingen und uns mit Arbeit zu ihnen gegenwärtig macht". Er verlangte ein Gebet, „das hinneigt zur Übung des eigenen Berufes und Dienstes". Er sah das Wesentliche darin, „daß man die gerade Ausrichtung innehalte, nicht nur betreffend den Stand seines Lebens, sondern auch für alle Dinge im einzelnen, immer anstrebend in ihnen rein das Dienen und Wohlgefallen der Göttlichen Güte um Ihrer selbst willen und um der Liebe und der ausnehmenden Wohltaten willen, darin sie uns zuvorkam", und so „Gott, Unsern Herrn, in allen Dingen zu

suchen“ [4]. Eine solche Heiligung der Welt empfiehlt schon der Apostel Paulus mit den Worten: „Im übrigen, Brüder: was immer wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was irgend mit Tugend, mit Lobwertem zu tun hat, darauf richtet euer Sinnen und Trachten!“ (Phil 4, 8). In ihr vollzieht sich das allgemeine Priestertum des Christen (1 Petr 2, 9); denn durch solch rechten Gebrauch wird alles Geschöpfliche geheiligt und Gott dargebracht und empfängt so vom Menschen die Erfüllung des Sinnes seines Daseins (Röm 8, 19).

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Heiligung unserer Welt schwieriger ist als früher. Sie findet in der Form der heutigen Arbeit nur wenig Ansatzpunkte und Entgegenkommen und muß sie fast allein von sich aus, von der geistigen Einstellung her vollbringen. Sie muß sich in einer Welt bewähren, der die Fähigkeit zu glauben und das Verständnis für die grundlegende Notwendigkeit der Religion verkümmert ist, Voraussetzungen, die im alten Heidentum lebendig waren. Um bestehen zu können, ist ein starkes, mehr als durchschnittliches christliches Bewußtsein erfordert, ein lebendiger Glaube, der sich im Alltag bewährt.

Dies kann zunächst nicht die Sache vieler sein. Einzelne und kleine Gruppen werden im Anfang diese neue und zugleich alte Auffassung vorleben müssen, und zwar mitten in der Welt, in den gewöhnlichen Berufen und unter den allgemeinen Arbeitsbedingungen. Vor allem erhält die christliche Erziehung zu solchem gegenseitigem Dienst in der Familie eine erhöhte Bedeutung. Entgegen den Strömungen, die die Familie auflösen, müßte das christliche Familienleben aus dem Geist selbstloser Liebe heraus wieder inniger und geschlossener werden. Ebenso kommen die Säkularinstitute in Frage, deren Ziel es ja ist, die heutige Welt und die heutige Arbeit wieder sinnvoll und christlich zu leben und zu heiligen.

Setzt die technische Welt dieser Aufgabe große Hindernisse entgegen, so bringt sie doch auch manche Hilfen. Diese Frömmigkeit ist besser als früher gefeit gegen manche Arten des Aberglaubens und der Verhaftung an die Naturkräfte. Sie ist auch weniger abhängig von Umwelt und bloßer Gewohnheit, sondern erfordert einen eigenen Entschluß und ist dadurch persönlicher und geistiger. Dadurch entspricht sie besser dem Wesen des Christentums, das den rein personhaften, an nichts Naturhaftes gebundenen Gott verkündet. Eine solche Frömmigkeit ist von starker Strahlungskraft. Aus ihr könnten auf die Dauer neue, zeitentsprechende religiöse Symbole und Ausdrucksformen herauswachsen.

Ferner bietet die zunehmende Freizeit einen Ersatz dafür, daß die Arbeit nicht mehr unmittelbar religiös ist wie früher. Der stärkere persönliche Einsatz, der heute gefordert ist, muß durch Stille, Betrachtung, innere Einkehr, durch ein lebendiges Eindringen in die Glaubenswahrheiten immer wieder erneut und gekräftigt werden. Dazu gibt die Freizeit früher nicht gekannte Möglichkeiten. Außer der notwendigen Ruhe und Entspannung für die Arbeit böte sie dann auch dem geisti-

[4] E. Przywara, Deus semper maior (Freiburg 1940) III, 411 ff. Dort genaue Angaben der Fundstellen. – Vgl. Hugo Rahner, Ignatius als Mensch und Theologe (Freiburg 1964) 234.

gen Leben neue Nahrung und Kraft und ließe nicht das Eigentliche des Menschen leer und unbefriedigt. Das Verlangen nach solcher betrachtenden und betenden Stille erhebt sich heute immer stärker und dringender und sucht nach Formen und Gelegenheiten.

Das Heil ist immer von den wenigen ausgegangen; das zeigen die Anfänge des Christentums, das zeigt seine ganze Geschichte. Es wird auch heute nicht anders sein. Auch heute gilt für diese wenigen: „Seid getrost, Ich habe die Welt überwunden!" (Jo 16, 33).

Entwicklungshilfe und Außenpolitik

Heinrich Krauss SJ

Die Ereignisse der letzten Monate haben für viele Menschen den praktischen Nutzen und die moralischen Grundlagen der deutschen Entwicklungshilfe in Frage gestellt. Der Widerstand gegen die Entwicklungshilfe, der seit Jahren durch mißverstandene, manchmal auch mißverständliche Pressemeldungen verstärkt worden war[1], hat seinen Ausdruck in der Meinung gefunden, die Entwicklungshilfe sei einzustellen oder doch ganz den Interessen der deutschen Außenpolitik unterzuordnen.

Gewiß läßt sich diese oder jene Maßnahme der deutschen Entwicklungspolitik kritisieren. Mit Recht kann man ferner eine Überprüfung der Hilfsmaßnahmen fordern, wenn die besondere Situation eines geteilten Landes von einzelnen Empfängern der Hilfe ungebührlich ausgenützt wird. Das darf jedoch nicht dazu führen, daß die überragende Bedeutung übersehen wird, die das Problem der Unterentwicklung für die heutigen internationalen Beziehungen erlangt hat. Die folgen-

1 So ist die Auffassung weit verbreitet, die Bundesrepublik verschenke aus philanthropischen Gründen in großem Stil Geld an Länder, die mit dem Geld nicht umgehen können. In Wirklichkeit handelt es sich um Vorgänge, die mit der internationalen Verflechtung von Wirtschaft und Handel zusammenhängen. So zumindest nach dem bisherigen Stand. Von den über 25 Milliarden DM, die für die letzten 15 Jahre als Entwicklungshilfe der Bundesrepublik deklariert wurden, sind nur rund 1,5 Milliarden als Geschenke anzusehen – wenn man von den Leistungen an Israel einmal absieht. (Vgl. Handuch der Entwicklungshilfe [Baden-Baden/Bonn: Lutzeyer] II A, 01, 02, 03). Aber selbst ein großer Teil dieser Geschenke, die meist Maßnahmen der fachlichen Hilfe darstellen, sind zugleich ein Mittel, um die Stellung der deutschen Wirtschaft in Welthandel und Weltwirtschaft zu festigen und auszubauen. Die übrigen Summen, der weitaus größte Teil also, setzt sich zusammen aus Investitionen der deutschen Wirtschaft, aus Krediten der privaten Wirtschaft im laufenden Geschäft mit den Entwicklungsländern, aus staatlichen Bürgschaften für solche Kredite sowie aus Krediten an einzelne Staaten oder internationale Organisationen. In allen Fällen findet eine genaue Prüfung jedes einzelnen Projektes statt und wird die Verwendung des Geldes kontrolliert. Daß immer wieder einzelne Pannen vorkommen können, ist bei der Neuartigkeit des Entwicklungsproblems verständlich.

den Darlegungen wollen darum aufzeigen, daß die Außenpolitik eines Einzelstaates heute nur dann moralisch vertretbar ist und auch – auf lange Sicht – nur dann den eigenen Interessen wirklich dient, wenn sie neben deren Wahrung auch jene Aufgaben zu übernehmen bereit ist, die sich für sie aus dem Gesamtzusammenhang der neuen Weltsituation ergeben.

Die „Dritten Mächte" in der Weltpolitik

Die Bundesrepublik hatte sich in den Konflikten der Entkolonisierungsperiode mit der Rolle des Zuschauers begnügen können. Nun aber scheint sie in ihrem Verhältnis zu den neuen Staaten gewissen Krisen entgegenzugehen, die die früheren Kolonialmächte im Verhältnis zu ihren ehemaligen Kolonien und die USA im Verhältnis zu Lateinamerika bereits hinter sich haben. Die öffentliche Meinung jener Länder mußte auf oft schmerzliche Art lernen, die politische Wirklichkeit der unabhängig gewordenen Dritten Welt ernstzunehmen[2].

Eine erste Schwierigkeit für das rechte Verständnis der neuen Lage ergibt sich daraus, daß die deutsche Außenpolitik bisher für weite Kreise fast ausschließlich vom Ost-West-Konflikt bestimmt war. Diese Sicht der Dinge ist zu eng. Zwar bleibt das Ringen zwischen Nord und Süd – wie man den neuen weltpolitischen Gegensatz genannt hat[3] – in die alte Auseinandersetzung zwischen Ost und West eingebettet. Die oft aufgestellte Behauptung jedoch, die Politik der neuen Staaten werde einfachhin von Moskau oder Peking aus gelenkt, ist abwegig. Man darf nicht übersehen, daß sich die Entwicklungsländer ebensowenig in ausschließlicher Weise an den Osten wie an den Westen binden wollen. Die Politik des „non-alignement" ist dafür ein Ausdruck. Begreiflicherweise versuchen diese Länder ihre schwache Position dadurch auszugleichen, daß sie Hilfe von beiden Seiten nehmen und die Spender der Hilfe gegebenenfalls gegeneinander ausspielen. Dies mag für die Industrieländer unangenehm sein, sollte sie aber nicht dazu verführen, darin von vornherein ein verstecktes Engagement für den Osten zu sehen. Die „Dritte Welt" hat ihre Eigenständigkeit gewonnen und wird sie auch zu behaupten wissen. Das ist eine Tatsache, mit der in den internationalen Beziehungen gerechnet werden muß.

Für ein Land wie Deutschland kommt hinzu, daß sich die Art und Weise des Druckes der Entwicklungsländer auf die Industrieländer gewandelt hat. Während der Jahre des Unabhängigkeitskampfes war Deutschland, das keine Kolonien besaß, im Schatten der eigentlichen Auseinandersetzungen mit den überseeischen Gebieten gestanden. Diese Zeit dürfte vorbei sein. Die Einteilung der Industrieländer

---

2 Vgl. hierzu u. a. J. B. Duroselle et Meyriat (Hrsg.), Les nouveaux Etats dans les relations internationales (Paris 1962) und La communauté internationale face aux jeunes Etats (Paris 1964).

3 Vgl. Pierre Hassner, Le „Système Internationale" et les nouveaux Etats, in: Duroselle/Meyriat a.a.O. 11 ff.

in Kolonialmächte und Nicht-Kolonialmächte spielt keine wesentliche Rolle mehr. Auf seiten der Entwicklungsländer entsteht infolge der mit der Erlangung der Unabhängigkeit erst sichtbar werdenden Probleme ein neues Solidaritätsbewußtsein, das sich nicht mehr auf den gemeinsamen Kampf gegen die Fremdherrschaft stützt, sondern auf den gemeinsamen Kampf um eine neue wirtschaftspolitische Ordnung auf Weltebene. Das Einschwenken der lateinamerikanischen Staaten in die Front der Entwicklungsländer auf der Genfer Konferenz für Handel und Entwicklung von 1964 zeigt deutlich den Weg, der seit der Konferenz von Bandung 1955 zurückgelegt wurde.

Die Außenpolitik eines hochindustriellen und wirtschaftlich mächtigen Landes hat aber nicht nur die besondere Eigenart der Mitspieler auf dem internationalen Feld zu berücksichtigen und dann nach Art des Schachspielers ihre Züge und Gegenzüge zu berechnen. Sie sollte darüber hinaus den augenblicklichen Stand und die voraussichtliche Weiterentwicklung des ganzen internationalen Systems beachten, innerhalb dessen sich ihre Aktivität notwendig bewegen muß. Es ist ein Unterschied, ob das Staatensystem von einem kleinen und relativ homogenen Kreis von Nationalstaaten gebildet wird, wie dies bis zum ersten Weltkrieg der Fall war, oder ob es sich, wie heute, aus Staaten zusammensetzt, die wirtschaftlich-technisch auf sehr verschiedenen Entwicklungsstufen stehen. Es ist ferner von Bedeutung, daß auf Grund der wirtschaftlichen und technischen Veränderungen, die in den letzten Jahrzehnten erfolgt sind, der Grad der wechselseitigen Zusammenarbeit zwischen den Staaten größer sein muß. Auch hierin gibt es zwischen den Anforderungen, die das 19. Jahrhundert stellte, und denen der heutigen Zeit einen großen Unterschied.

Es ist nicht leicht, die heutige Weltsituation in einer einigermaßen treffenden Weise zu charakterisieren. Das Problem der „Entwicklung" ist als solches erst seit kaum 20 Jahren erkannt worden. Die Wissenschaft von der internationalen Politik und die wissenschaftliche Erfassung der Entwicklungsproblematik bringen erst allmählich eingehende und zusammenfassende Analysen hervor.

Kolonisation, Entkolonisierung und Unterentwicklung

Nicht selten kann man bei uns die Meinung hören, es wäre besser, die überseeischen Länder sich selbst zu überlassen, weil es nicht feststünde, ob das Hineintragen der modernen technischen Zivilisation ihren Wünschen und Anlagen entspräche und ob sie dadurch tatsächlich glücklicher gemacht würden. Diese Auffassung übersieht, daß in jenen Ländern durch die bisherigen Einwirkungen der modernen technischen Zivilisation Europas bereits eine Umwandlung der Verhältnisse stattgefunden hat, die rückgängig zu machen nicht mehr in unserer Macht steht.

Diese früher als „rückständige Länder" oder „Rohstoffländer" bezeichneten Gebiete werden heute als „unterentwickelte" oder „Entwicklungsländer" bezeichnet. Wenn heute die Entwicklung der zurückgebliebenen Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas notwendig geworden ist, so ist der Grund dafür weitgehend in den Veränderungen zu suchen, die seither dort stattgefunden haben. Man geht am eigentlichen Problem vorbei, wenn man meint, es gehe nur darum, daß die Entwicklungsländer den Abstand zwischen einer traditionellen Kultur und der modernen Welt aufholen, so wie dies im vorigen Jahrhundert den Japanern gelungen war. So einfach liegen die Dinge nicht. Es kommt für die unterentwickelten Länder zwar darauf an, den Entwicklungsgang der Industrieländer durch eigene Anstrengungen und durch Hilfe von außen nachzuvollziehen und damit den Anschluß an die moderne Welt zu finden. Ihre Unterentwicklung läßt sich jedoch nicht allein auf ein bloßes Zurückbleiben im technisch-wirtschaftlich-gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit zurückführen. Bei keinem der Entwicklungsländer handelt es sich um eine noch intakte Zivilisation, die einen bloß stationären Zustand zu überwinden hätte, wie dies für frühere traditionelle Kulturen einschließlich derjenigen des jungen Europas im Mittelalter oder derjenigen Japans um 1860 der Fall gewesen war. Ein Blick auf die gemeinhin zitierten Merkmale der Unterentwicklung zeigt, daß neben Kriterien, die für jede vorneuzeitliche Zivilisation gelten würden, auch solche stehen, die aus der Begegnung dieser Länder mit der modernen Welt herrühren. Die Desorganisierung der überkommenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen oder das wachsende Mißverhältnis zwischen Produktion und Bevölkerungsdruck sind mindestens ebenso kennzeichnend wie die geringe Kalorienzahl, der Analphabetismus, das Fehlen mechanischer Engerie oder das Vorwiegen der Landwirtschaft[4].

Diese Art Unterentwicklung, die man besser „Fehlentwicklung" nennen könnte[5], ist verhältnismäßig neueren Datums. Sie besteht nicht so sehr darin, daß die moderne Wirtschaft und Zivilisation noch nicht in jene Länder hineingetragen worden wäre. Manchmal war dies ja sogar in gewaltigem Ausmaß geschehen. Die Produktion tropischer Pflanzen mit modernen Methoden, die Ausfuhr von Mineralien, der Bau von Häfen, Eisenbahnen und Straßen, die Maßnahmen auf den verschiedenen Gebieten der Verwaltung und im Schulwesen geben dafür Zeugnis. Diese Erschließung war jedoch fast ausschließlich in Funktion der Wirtschaftsbedürfnisse der Industrieländer und ohne Rücksicht auf die spezifischen Interessen und Entwicklungsmöglichkeiten der betroffenen Länder erfolgt. Der von der modernen Wirtschaft erfaßte Sektor übte als bloßer Außenposten einer fremden Volkswirt-

4 Für diese Sicht des Problems der Unterentwicklung vgl. Elias Gannagé, Economie du développement (Paris 1962) 60 ff.; Yves Lacoste, Les pays sous-développés (Paris 1963) 59 ff., sowie den Abschnitt „Rückständige Bevölkerungen und dualistische Gesellschaften" bei Joachim von Spindler, Das wirtschaftliche Wachstum der Entwicklungsländer (Stuttgart 1963) 30 ff.

5 So ein Vorschlag von U. Aziz. Vgl. Karlernst Ringer, Agrarverfassungen im tropischen Afrika (Freiburg/Br. 1963) 12, Fußnote 6.

schaft nur sehr wenig Anregung auf die Wirtschaft des Landes selbst aus. Sehr oft machte er sogar – was noch weit schwerer wiegt – das rechte Funktionieren der traditionellen einheimischen Wirtschaft unmöglich.

Ähnlich liegen die Dinge hinsichtlich der Einwirkung in andere Lebensbereiche. So hat etwa die moderne Medizin und Hygiene durch die Bekämpfung von Seuchen, Krankheiten und Kindersterblichkeit zu einer gewaltigen Erhöhung von Lebensdauer und Lebensaussichten beigetragen. Da ihre Einwirkung aber nicht – wie bei uns – von einer gleichzeitigen Veränderung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen begleitet war, hat sie das frühere Gleichgewicht zwischen Produktionsmöglichkeiten und Bevölkerungszahl gestört[6].

Dies ist nur ein Beispiel unter vielen. Wenn um die Mitte des 20. Jahrhunderts – von einigen wenigen entlegenen Gegenden abgesehen – alle Länder der Erde in den Sog des Industriezeitalters hineingezogen und vom Prozeß des kontinuierlichen wirtschaftlichen und technischen Fortschritts erfaßt worden waren, so gab es dabei einen Unterschied, der tiefgreifende Auswirkungen haben sollte: den Nationen in Westeuropa, Nordamerika, Japan und Rußland war es gelungen, die von England sich ausbreitende Welle der Industrialisierung in eigener Verantwortung aufzunehmen und die eigenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen entsprechend dafür umzugestalten; im übrigen Bereich der Welt dagegen wurde die moderne Wirtschaft zwar eingepflanzt, aber auf eine – wie wir heute klarer sehen können – fehlerhafte Weise, so daß sie einerseits das rechte Funktionieren der bisherigen traditionellen Wirtschaft immer mehr unmöglich machte, aber anderseits keinen Anreiz für deren Umwandlung und Einbeziehung in den Prozeß der Modernisierung und Industrialisierung abgab. In vielen Entwicklungsländern wächst darum die Kluft zwischen den Schichten, die an den modernen Sektoren teilhaben, und den Schichten, bei denen dies nicht der Fall ist.

Die statistischen Angaben über das durchschnittliche pro-Kopfeinkommen innerhalb der einzelnen Länder geben über diese Sachlage keinerlei Rechenschaft. Ebensowenig bringen sie die entscheidende Tatsache zum Ausdruck, daß in dem einen Teil der Menschheit – der etwa 15 % ausmacht – eine zugleich technische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Dynamik am Werk ist, die ein mehr oder weniger kontinuierliches Anwachsen der materiellen Lebensbedingungen bewirkt, während in dem anderen – weitaus größeren – Teil der Menschheit Wirtschaft und Gesellschaft in einem stationären Zustand verharren, was sogar vielfach eine Verschlechterung der Lebensbedingungen für die breiten Massen mit sich bringt und die Aus-

---

6 Es geht hier nicht allein darum, daß die Geburtenrate solcher Länder hoch geblieben ist. Der Rückgang der Sterblichkeit läßt eine viel größere Zahl von Menschen ins heiratsfähige Alter gelangen als früher, was die Wachstumsrate der Bevölkerung noch auf Jahrzehnte hinaus sehr stark mitbestimmen wird. Die indische Bevölkerung z. B. zählte 1960 387 Millionen. Sie würde im Jahre 1986 bei Beibehaltung der augenblicklichen Geburtenrate 743 Millionen und bei einer starken Drosselung 615 Millionen zählen. Das ist zwar bedeutend weniger, aber noch so viel, daß eine Katastrophe nur dann verhindert werden kann, wenn bis dahin Indien den Anschluß an die moderne wirtschaftliche und soziale Entwicklung gefunden hat.

sichten auf eine Überwindung der Disharmonien aus eigener Kraft immer mehr verringert[7]. Die Frage, ob ein Land den Anschluß an die moderne Dynamik gefunden hat, ist viel bedeutsamer als die Unterschiede in der Lebenshaltung, die ja sogar zwischen einzelnen Industrieländern nicht unbeträchtlich sind[8].

Nach dem Urteil vieler Fachleute befindet sich die Menschheit in einer fast ausweglosen Situation, die ohne größere Katastrophe nur durch die vereinte Anstrengung aller Völker bewältigt werden kann[9]. Die Lösung des Entwicklungsproblems kann jedoch nicht über staatliche oder private Wohltätigkeit gefunden werden, obwohl gerade diese viel zur Linderung des oft ungeheuren Elends beitragen kann. Es handelt sich auch nicht darum, durch Zahlungen oder Leistungen vergangenes Unrecht wiedergutzumachen. In Wirklichkeit geht es um die Frage, ob die Menschheit als ganze bereit ist, aus der gegebenen Situation die Folgerungen zu ziehen und ihre Zukunft gemeinsam zu gestalten. Manche sind durchaus gewillt, eine solche Sicht der Dinge grundsätzlich anzuerkennen. Sie fragen jedoch, ob nicht angesichts der Unsicherheit der Zukunft vieler Entwicklungsländer jede Verbindlichkeit gegenüber diesen Ländern, sei es durch Geschenke, sei es durch Kredite oder sei es durch Investitionen, ein unzumutbares Risiko mit sich bringe. Die Dringlichkeit der Fragestellung wird verstärkt durch die Nachrichten, die aus vielen Entwicklungsländern kommen. Mangelnder Wille zu den nötigen Reformen, Korruption von Regierung und Verwaltung, Aufstellen demagogischer und unrealistischer Planungsziele, Liebäugeln mit dem Kommunismus oder doch kommunistischen Leitbildern für Wirtschafts- und Staatsordnung, Überempfindlichkeit und Undankbarkeit gegenüber den Geberländern sind die Hauptvorwürfe, die gegen die neuen Nationen erhoben werden. Angesichts des ungeheuren Ausmaßes der gestellten Aufgaben und der scheinbar geringen Erfolge der bisherigen Lösungsversuche ist die Versuchung groß, vor der Aufgabe zu verzagen.

Die Versuchung des „Cartierismus"

Eine Form dieser Versuchung, der heute viele Menschen in den Industrieländern zu erliegen scheinen, ist eine isolationistische Ideenströmung, nach dem französischen Journalisten Raymond Cartier „Cartierismus" genannt. Im Anschluß an eine in der französischen Zeitschrift „Enterprise" erschienene Studie stellte Cartier 1957 in einer Artikelreihe der mit einer Millionenauflage verbreiteten Illustrierten „Paris-Match" die These auf, ein zwangsweises Aufrechterhalten der Bande zwischen den Kolonien und ihren Mutterländern stelle eine unverantwortliche Ver-

7 Vgl. für diesen „circulus vitiosus" Gannagé a.a.O. 98 ff.

8 Der Ausdruck „reiche Länder" oder „Industrieländer" wird hier synonym für die entwickelten Länder gebraucht, d. h. die Länder, in denen der Anschluß an die Dynamik des Industriezeitalters vollzogen ist, selbst wenn etwa bei ihnen die landwirtschaftliche Produktion im Vordergrund steht.

9 Die Dringlichkeit der Lage ist geschildert bei Joseph Lebret, Suicide ou survie de l'Occident? (Paris 21958).

schwendung von Geld und Energie dar. Wer die Unabhängigkeit wolle, so meint Cartier, dem solle man sie geben. Keines der Länder, das seine Kolonien verlor, wäre deshalb ruiniert worden. Ganz im Gegenteil sollte man die für die überseeischen Länder ohne rechte Kontrollmöglichkeit verwendeten Summen besser für die unterentwickelten Regionen Frankreichs und den sozialen Aufbau in der Heimat verwenden, wo noch manches im argen liege.

Diese Gedankengänge des Cartierismus, zunächst konzipiert, um Frankreich von der Last seiner Kolonien zu „befreien", werden nun auf die Beziehungen der Industrieländer zu den Entwicklungsländern angewandt. So wie Cartier vorschlug, den auf Unabhängigkeit drängenden Ländern diese zu geben, und zwar ganz, so wollen heute manche angesichts der wirklichen oder angeblichen Mißstände in den Entwicklungsländern und der verschiedenen Erpressungsversuche von seiten dieser Länder, daß Hilfe entweder eingestellt oder doch streng nach außenpolitischen und strategischen Notwendigkeiten verteilt werde. Die Konsequenz daraus wäre, so meinen diese Leute, eine Verstärkung von Wirtschaftskraft und Wohlstand in den Industrieländern, die von der übrigen Welt nichts zu fürchten hätten, da über diese das Chaos hereinbrechen würde. Von der kommunistischen Gefahr brauche man sich dabei nicht schrecken lassen, da Rußland sich hüten werde, die gesamte Last der Entwicklungsländer nun seinerseits auf sich zu nehmen.

Entwicklung als internationale Aufgabe

Diese Auffassung ist verführerisch. Zweifellos wäre sie bei dem wirtschaftlich-militärischen Übergewicht der reichen Länder rein technisch-organisatorisch eine gewisse Zeit lang, vielleicht sogar mehrere Generationen hindurch, auch durchzuhalten. Es fragt sich nur, ob die reichen Länder damit nicht gleichzeitig alle jene Werte der Menschenwürde und der menschlichen Solidarität aufgäben, auf denen letztlich ihr technisch-wirtschaftlicher Fortschritt und ihr Wohlstand beruhen. Wäre es möglich, mit einer solchen Härte und Brutalität den weitaus größeren Teil der Menschheit dem sicheren Elend zu überlassen, ohne gleichzeitig diese Härte und Brutalität auch auf die eigenen inneren Verhältnisse zu übertragen?

Ist es erlaubt und überhaupt möglich – so muß man weiterfragen –, jenen Prozeß der „Einswerdung der Welt" wieder rückgängig zu machen, der vor Jahrhunderten durch die europäische Kolonisation der Welt eingeleitet wurde und der durch die Entkolonisierung der letzten Jahrzehnte in die entscheidende Phase seiner Vollendung eingetreten ist? Germaine Tillion hat in einer Studie über Algerien darauf hingewiesen[10], daß die Ausdehnung der Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert unter ausgesprochen humanitären Parolen erfolgt sei. Es sei nun, so meint die

10 L'Algérie en 1957 (Paris 1957) 41.

Autorin, reine Heuchelei, wenn heute Europa den Unabhängigkeitswillen der ehemaligen Kolonien zum Vorwand nähme, diese ihrem Schicksal zu überlassen, das nach Lage der Dinge nur in fortschreitender Verelendung und innerer Zersetzung bestehen könne. Diese Argumentation muß ernst genommen werden. Die Einheit, die die Welt nach fünf Jahrhunderten Kolonisation und Vorherrschaft der Industrieländer erlangt hat, ist zwar durch eine ständig steigende Interdependenz der Staaten und Wirtschaftsräume in allen Lebensbereichen gekennzeichnet. Diese Interdependenz hat sich jedoch nur einseitig ausgewirkt. Wenn oben gesagt wurde, die Unterentwicklung sei eigentlich besser eine Fehlentwicklung zu nennen, so gilt dies in gewissem Sinn auch von der heutigen Welt als ganzer: Eine Gruppe moderner dynamischer Staaten, die den kleineren Teil der Menschheit umfaßt, steht nämlich neben einer Gruppe von Ländern, in denen die traditionellen Wirtschafts- und Gesellschaftseinheiten in ihrem Gleichgewicht schwer gestört sind. Ein Anschluß dieser Einheiten an die Dynamik der modernen Staatengruppe hat nicht stattgefunden.

Die Entkolonisierung mit der durch sie bewirkten Entstehung einer Gruppe „Dritter Mächte" hat diese Situation nicht hervorgerufen, sondern nur deutlich offengelegt. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß für die rasche Entkolonisierung die besondere, vom Ost-West-Konflikt bestimmte weltpolitische Lage nach dem zweiten Weltkrieg zwar eine große Rolle gespielt habe. Der eigentliche Grund sei aber darin zu sehen, daß die vom Prozeß der Unterentwicklung – oder besser gesagt: Fehl-Entwicklung – mehr und mehr erfaßten Kolonialgebiete ihre „Kolonisierbarkeit" verloren hätten. Nicht nur hätten die modernen Eliten eine weitere Herrschaft von außen unmöglich gemacht, auch die wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen, die nötig gewesen wären, um die neue Situation aufzufangen, hätten sich nur über eine Beteiligung der betroffenen Bevölkerung realisieren lassen[11]. Nicht nur die militärische Problematik moderner Kolonialkriege hat die Kolonialmächte also dazu gedrängt, ihre Kolonien aufzugeben, sobald sich der Unabhängigkeitswille stärker bemerkbar machte. Wie dem auch sei, die Entlassung der ehemaligen Kolonialvölker in die Unabhängigkeit kann nicht eine einfache Rückkehr zum Zustand vor der Expansion Europas bedeuten, als nur ein bloßes Nebeneinander verschiedener Zivilisationen bestand, die miteinander gar nicht oder nur wenig in Kontakt standen.

Aber auch der Unterschied von „Drinnen" und „Draußen", wie er in der kolonialen, vom europäischen Staatensystem her bestimmten Weltordnung verstanden worden und für sie tragend gewesen war, kann jetzt nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Vorstellung nämlich, daß für weite Teile der Welt in Asien oder Afrika die völkerrechtlichen und sozialpolitischen Maßstäbe, die zwischen den

---

11 Daraus ergibt sich eine durchaus positive Beurteilung der Unabhängigkeitsbewegung auch für die wirtschaftliche Entwicklung. Vgl. Jean-Yves Calvez, Politik und Wirtschaft in Entwicklungsländern, in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung II (Mannheim 1963) 72 ff.

europäischen Staaten und in den europäischen Ländern gelten, nur in Abschwächung, wenn überhaupt, anzuwenden seien, verschwindet. Wir erleben eine Ausweitung des Staatensystems, das seinen spezifisch europäischen Charakter verliert und so – besonders in den letzten Jahren – mehr und mehr zu einem echten Weltstaatensystem wird. Dabei ist interessant, daß der „soziale" Aspekt der internationalen Beziehungen gerade im Zusammenhang mit den Problemen der neuerdings unabhängig gewordenen Nationen eine besondere Berücksichtigung findet, was den Eindruck nur noch verstärkt, daß das „Werden der einen Welt" mit der Entkolonisierungswelle keineswegs unterbrochen worden ist. Dieser neue „soziale" Aspekt der Beziehungen zwischen den Völkern[12] ist unumgänglich in einer Völkergemeinschaft, die sich nicht aus Mitgliedern zusammensetzt, deren Wirtschaftsstruktur, Sozialordnung und technische Entwicklungsstufe einigermaßen gleichartig ist, sondern aus Mitgliedern, die auf den verschiedensten Stufen des wirtschaftlich-technischen Fortschritts stehen. Neben der Friedenssicherung, die im Zeitalter der Atomwaffen von ausschlaggebender Bedeutung wird, tritt so als Aufgabe der politischen Weltornung die Gewährleistung von Hilfe für die wirtschaftlich Schwachen. Die Völkerorganisation des 19. Jahrhunderts und noch des Völkerbundes hatte hauptsächlich auf dem liberalen Prinzip der Sicherung der Freiheit des einzelnen Mitgliedes der Rechtsgemeinschaft beruht. Jetzt tritt das soziale Prinzip der Sorge und Verantwortlichkeit der Gemeinschaft für das Wohl aller Mitglieder hinzu.

Man hat gesagt (Toynbee), daß die moderne Welt zunächst das Problem des von ihr geschaffenen „inneren" Proletariats habe bewältigen müssen, während sie heute die Aufgabe habe, das Problem des „äußeren" Proletariats zu lösen. Diese Ausdrucksweise will darauf hinweisen, daß es sich bei dem Entwicklungsproblem um eine neue Phase der „sozialen Frage" handelt, die mit der vorausgehenden Phase, der Lösung des Arbeiterproblems[13], zusammenhängt. Beide Arten von Proletariat sind aus dem Industriezeitalter hervorgegangen, wenn auch in einem gewissen zeitlichen Abstand. Bei der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts war es ebenfalls nicht nur der uralte Unterschied zwischen arm und reich gewesen, der jetzt infolge der demokratischen Prinzipien unerträglich erschien. Es kamen die Auswirkungen der industriellen Revolution hinzu, die eine neue Art von Elend mit sich brachten und gleichzeitig neue Möglichkeiten zu dessen Überwindung eröffneten. Auch im 19. Jahrhundert drängten nicht nur die auf dem Gleichheitsanspruch beruhenden politischen Ideologien auf eine stärkere wirtschaftliche Gleichheit hin, sondern die Arbeiterfrage beruhte auch auf dem Zerfall der alten wirtschaftlichen und gesell-

---

12 B. V. A. Röling (International Law in an Expanded World, Amsterdam 1960, 50 ff.) meint, so wie sich der Einzelstaat vom „Nachtwächterstaat" der liberalen Epoche zum heutigen „Wohlfahrtsstaat" entwickelt habe, so trete heute allmählich auch im Völkerrecht und in den internationalen Beziehungen neben das liberale Prinzip der Sicherung der Freiheit des einzelnen Mitglieds der Rechtsgemeinschaft noch das soziale Prinzip der Sorge und Verantwortlichkeit der Gemeinschaft für das Wohl aller Mitglieder hinzu: „ . . . not only peace, but also prosperity is indivisible" (ebd. VIII f.).

13 Lacoste a.a.O. 68 f. weist darauf hin, daß es sich beim „äußeren" Proletariat noch nicht einmal um Proletarier wie die des 19. Jahrhunderts handle, da sie nicht als Arbeitskräfte in die moderne Welt integriert sind.

schaftlichen Ordnungen. Für die soziale Frage unserer Tage gilt Entsprechendes. Diesmal muß eine Lösung allerdings auf Weltebene gefunden werden. Die Umstrukturierung aller Lebensbereiche, die nötig ist, um die unterentwickelten Länder in die neue internationale Ordnung einzubauen, hat sowohl innerhalb der einzelnen Länder, der reichen wie der armen, als auch hinsichtlich der Beziehungen der einzelnen Volkswirtschaften oder Wirtschaftsräume untereinander zu erfolgen[14]. Das ist mehr als die Verteilung von Almosen aus dem Überfluß der reichen Länder. Das Problem des „inneren" Proletariats verlangt neben der jeweiligen innerstaatlichen Sozialpolitik auch eine internationale Wirtschafts- und Sozialpolitik[15].

Eine neue Aufgabe der Außenpolitik

Maßnahmen der Entwicklungshilfe sollten darum so wenig als „Geschenk" betrachtet werden wie wirtschafts- und gesellschaftspolitische Maßnahmen zur besseren Integrierung von Regionen oder Bevölkerungsschichten in das Gesamtgefüge einer Nation. Ob es im Rahmen der Hilfe besser ist, Geld zu verschenken oder es zu verleihen, ob die rechte Verwendung der Gelder auf diese oder jene Weise gewährleistet werden kann, ob man besser Schwerpunkte der Hilfe bildet oder die Hilfe über viele Länder streut, all dies sind darum Fragen, die auf dem allgemeinen Hintergrund der Bereitschaft angegangen werden sollten, das zu tun, was für alle Beteiligten am besten ist[16]. Die Außenbeziehungen der Länder, die Hilfe gewähren können, erhalten damit eine neue Dimension. Bisher dachte man, wenn von Gerechtigkeit und Wohlfahrt die Rede war, vornehmlich in Kategorien der Innenpolitik der Einzelstaaten. Hinsichtlich der Außenpolitik begnügte man sich gemeinhin mit der Forderung nach einem Minimum der wechselseitigen Anerkennung der lebenswichtigen Interessen. Die ständig sich steigernde Interdependenz der Staaten und Nationen auf allen Gebieten der Technik, der Wirtschaft und der Kultur fordert heute mehr, wodurch die rechte Einbeziehung der Entwicklungsländer in das neue Weltsystem zu einer der dringendsten Aufgaben der internationalen Politik wurde. Dies wirkte sich nicht nur in allgemeinen Erklärungen über die Verpflichtung der Völkergemeinschaft zur Förderung der Wohlfahrt aller Menschen aus (z. B. Präambel der Charta der UN, Menschenrechtserklärung der UN, Art. 22). Es entstand vielmehr ein ganzes Netzt von bilateralen und multilateralen Verträgen, die eine Hebung der Wohlfahrt in den bisher zurückgebliebenen Teilen

14 Vgl. dazu Jean-Yves Calvez, Justice dans le commerce avec le tiers monde, in: Revue de l'Action Populaire, avril 1964; G. A. Sonnenhol, Die Industrieländer nach der Welthandelskonferenz, in: Außenpolitik 1964, Heft 7.

15 So auch Oswald v. Nell-Breuning, Die ethische Begründung der Entwicklungshilfe, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Bd. 3, 340.

16 Haushaltsrechtliche Erwägungen beispielsweise oder die apriorische Meinung, daß Geld, das zu den banküblichen Zinsen geliehen ist, besser zu wirtschaftlichem Denken erziehe, sollten jedenfalls nicht dazu führen, daß einzelne Entwicklungsländer in einen Zustand der Überschuldung gelangen, der schließlich jeden Zinsendienst und die Rückzahlung selbst gefährdet.

der Erde zum Ziel haben. Die Arbeit einzelner Organe der Vereinten Nationen sowie vieler mit diesen verbundenen Sonderorganisationen hat diesen Trend noch in bedeutendem Maße verstärkt.

Das Fehlen einer eigentlichen Weltregierung, die wirksam eine „Wirtschafts- und Sozialpolitik auf Weltebene" durchführen könnte, dispensiert die Einzelstaaten nicht davon, ihr möglichstes zu tun, um durch Zusammenarbeit dem gesteckten Ziel näher zu kommen. Dies läßt sich sowohl aus dem ethischen Prinzip der gemeinsamen Verantwortung für das Weltgemeinwohl begründen[17] wie auch aus dem gemeinsamen Interesse an der Beseitigung von Krisenherden ableiten. Eine Außenpolitik, die dieser Sachlage nicht Rechnung trägt, dürfte Gefahr laufen, sich der Möglichkeiten zur Mitgestaltung der neuen Völkerordnung in den entscheidenden Augenblicken zu begeben und damit früher oder später in eine Isolierung zu geraten, die die Verfolgung auch der legitimsten einzelstaatlichen Ziele sehr erschwert. Das kleine Israel hat es meisterhaft verstanden, das Einschwenken der unabhängig gewordenen afrikanischen Staaten auf die arabische Linie durch Maßnahmen der Entwicklungshilfe in Schwarz-Afrika zu verhindern. Eine solche Politik hat aber nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie nicht mit jeder einzelnen Hilfsmaßnahme politische Bedingungen verbindet, sondern darauf ausgeht, sich durch den Beitrag zum gemeinsamen Werk nützlich zu erweisen.

Für ein Land wie die Bundesrepublik ist die Entwicklungshilfe sogar das einzig wirklich wirksame Instrument der Außenpolitik. Die Bundesrepublik hat keine Armee unter ihrem Kommando. Sie kann sich nicht, wie Frankreich oder die angelsächsischen Nationen, durch die Stellung von Zehntausenden von Lehrkräften für das Erziehungswesen ganzer Länder unentbehrlich machen. Sie hat auch keine Stimme in den „Vereinten Nationen"[18]. Ihre einzigen Einflußmöglichkeiten liegen in ihrem wirtschaftlich-technischen Potential. Wenn sie dieses in einer Weise nutzt, daß dabei das wohlverstandene Interesse der übrigen Länder und das Gesamtinteresse der Völkergemeinschaft gefördert werden, wird sich das auch auf die Verfolgung der legitimen Ziele einer deutschen Außenpolitik günstig auswirken.

Es wird nicht immer leicht sein, im eigenen Land für eine solche Sicht der außenpolitischen Aufgaben Verständnis zu schaffen. Die öffentliche Meinung wird stets dazu neigen, auf die unausweichlichen Rückschläge in emotionaler Weise mit perfektionistischen Vorschlägen für eine strenge Kontrolle bei Vergabe und Verwendung der Gelder oder auch mit düsteren Warnungen vor den wirtschaftlichen Folgen der beabsichtigten Maßnahmen reagieren. Man hat in den bereits industrialisierten Ländern allzu schnell vergessen, daß in den sozialen Kämpfen des 19. Jahrhunderts gegenüber der Arbeiterschaft von seiten der Besitzenden ähnliche Ein-

17 Vgl. dazu die Gedankengänge Johannes' XXIII. in den Enzykliken Mater et Magistra (nr. 158 ff.) und Pacem in Terris (nr. 121 ff.).

18 Sie ist allerdings in den Sonderorganisationen der Vereinten Nationen und auf internationalen Wirtschaftskonferenzen vertreten, wo die mit der Unterentwicklung zusammenhängenden Fragen in den letzten Jahren mehr und mehr in den Vordergrund getreten sind.

wände vorgebracht wurden wie heute von seiten der entwickelten Länder gegenüber den Entwicklungsländern, Einwände, die sich alle als haltlos erwiesen haben.

Eine solche Außenpolitik wird aber auch viel Geduld mit den neuen Staaten und viel Verständnisbereitschaft für deren besondere Lage aufbringen müssen. Der Wiederaufbau der europäischen Wirtschaft durch den Marshallplan war eine verhältnismäßig einfache Angelegenheit, da die gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse in Europa die rechte Verwendung der von außen kommenden Hilfe leicht machten. Hinsichtlich der Entwicklungsländer liegen die Dinge viel schwieriger. Die Forderung an die neuen Staaten auf rechte Verwendung der Gelder und Leistungen, auf raschen Aufbau einer gesunden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung oder auf Verzicht auf jede Demagogie in Innen- und Außenpolitik kann nur schrittweise verwirklicht werden. Es wäre widersinnig, die zu leistende Entwicklungshilfe von der vorherigen Erfüllung dieser Forderungen abhängig machen zu wollen. Denn ein solcher Standpunkt setzt das Problem der Unterentwicklung bereits als gelöst voraus.

Die Schulausbildung der Kinder katholischer Familien in der Bundesrepublik

Paul Steinki

Erste, aber höchst bedeutsame Schritte zum Ziel der Verchristlichung der Gesellschaft erblickt von Nell-Breuning in der Stärkung der Familien, beginnend von ihrer wirtschaftlichen Untermauerung bis zu ihrer Vollendung als Erziehungsgemeinschaft, in der die Fülle aller kulturellen, sittlichen und religiösen Werte zwar nicht geschaffen, wohl aber stets neu verlebendigt und von Geschlecht zu Geschlecht weitergereicht wird[1]. Im Zusammenhang mit den Funktionen der Familie pflegen wir auf das Recht abzuheben, auf das Recht der Familie und das Recht der Eltern gegenüber Gesellschaft, Staat, Schule. Dies ist verständlich, weil der Familie das Recht auf ihren Bestand und auf die Ausübung ihrer gottgegebenen Funktionen in der Vergangenheit wiederholt beschnitten und streitig gemacht wurde und selbst heute noch in mancher Beziehung nur unter vielen Mühen durchgesetzt und verwirklicht werden kann. Gleichermaßen wie wir für das Recht der Eltern und der Familien eintreten, sind wir aber auch gehalten, uns immer wieder der Auf-

1 O. v. Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft (Freiburg 1956) 91.

gaben und Pflichten der Familie bewußt zu werden und uns über ihre Erfüllung Rechenschaft zu geben.

In der Diskussion um den 1959 vom „Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen" vorgelegten „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens" hat sich deutlich gezeigt, daß die Beziehungen zwischen Elternhaus und Schule sehr vielschichtig sind und daß bei uns in der Bundesrepublik selbst in zahlreichen Grundfragen noch keine einheitlichen Auffassungen bestehen, wie etwa in den Fragen, worin letztlich das für das ganze Volk verbindliche Fundament der Bildung und Gesittung bestehen soll, welches die Bildungsbedürfnisse der heutigen Gesellschaft seien, von welchem Menschenbild her die Bildungsbedürfnisse zu bestimmen seien, ob die religiöse Bildung Wurzel und Fundament der Bildung sei[2]. Die grundlegende Bedeutung dieser Fragen wird selbstverständlich nicht übersehen, wenn es im folgenden auch nur darum geht, in einem Situationsbericht aufzuzeigen, welche Schulausbildung die katholischen Kinder und Jugendlichen gegenwärtig in der Bundesrepublik Deutschland erhalten, und daran anknüpfend zu untersuchen, welche Rückschlüsse daraus auf die Einstellung der katholischen Familien zur Frage der Schulausbildung ihrer Kinder zu ziehen sind.

Das Bild der Wirklichkeit

Zunächst soll einmal versucht werden, an Hand des vorhandenen statistischen Materials aufzuzeigen und zu erläutern, wie die Schulausbildung in der Bundesrepublik beschaffen ist. Verständlicherweise ist von der Statistik auf diese Frage nicht eine qualifizierende, sondern lediglich eine quantifizierende Antwort zu erwarten. Die Angaben von Zahlen und Ziffern sollen dabei auf ein Mindestmaß eingeschränkt werden; im übrigen wird auf das beigefügte Tabellenmaterial verwiesen. Vorweg sei auch bemerkt, daß sich die Untersuchung nur mit den allgemeinbildenden Schulen und den Hochschulen befaßt.

Die allgemeinbildenden Schulen gliedern sich nach dem Bildungsziel in die drei bekannten, nach dem Rahmenplan auch weiterhin vorgesehenen Arten: Volksschulen, Mittelschulen und Höhere Schulen. Zu den Schulen mit dem Lehrziel der Volksschule sind auch die Hilfsschulen, die heilpädagogischen Schulen und die anderen Sonderschulen zu rechnen. Auf die Vielfalt der Bezeichnungen, der Typen und Zweige innerhalb der Höheren Schulen braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Bei allen Arten der allgemeinbildenden Schulen gibt es außer den öffentlichen auch private, staatlich genehmigte Schulen. Der Schülerzahl nach ist der Anteil der Privatschulen bei den reinen Volksschulen nahezu unbedeutend; denn er macht in

2 Vgl. G. Gebhardt, Die Katholiken und der Rahmenplan, in: dieser Zschr. 166 (1959/60) 14 ff.

der Bundesrepublik nicht einmal ein halbes Prozent (0,4 %) aus. Bei den Sonderschulen und den Mittelschulen gehen hingegen rund 10 % der Schüler in private Schulen, und bei den Höheren Schulen sind es sogar 13,6 %, also mehr als ein Achtel[3]. Da ein beachtlicher Teil der Privatschulen konfessionell gebunden ist, werden bei den folgenden Angaben – wenn nichts anderes vermerkt wird – öffentliche und private Schulen zusammengefaßt, damit das Gesamtbild nicht beeinträchtigt wird.

Schüler an öffentlichen und privaten allgemeinbildenden Schulen im Schuljahr 1961/62
– Bundesgebiet ohne Berlin (West) –

Schulart	Zahl der Schüler			Schüleranteil der	
	an öffentlichen Schulen	an privaten Schulen	insgesamt	privaten Schulen	Schularten
	in 1000			in %	
Volksschulen	5 186,3	21,3	5 207,6	0,4	79,8
Sonderschulen	118,5	14,0	132,5	10,6	2,0
Mittelschulen	329,6	36,7	366,3	10,0	5,6
Höhere Schulen	708,1	111,7	819,8	13,6	12,6
Insgesamt	6 342,5	183,7	6 526,1	2,8	100

Quelle: Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1963

Die allgemeinbildenden Schulen der Bundesrepublik hatten im Schuljahr 1961/62 etwas über 6 ½ Millionen Schüler. Davon waren 5,2 Millionen, also ungefähr vier Fünftel, Volksschüler. Zusammen mit 132 000 Schülern in Sonderschulen waren es insgesamt 5 340 000 Kinder, die Volksschulunterricht bekamen; das sind 81,8 % aller Schüler an allgemeinbildenden Schulen.

Die Mittelschulen wurden im Schuljahr 1961/62 von 366 000 Schülern besucht, das sind 5,6 % der Schülerzahl. Mehr als doppelt so groß war die Zahl der Schüler an Höheren Schulen mit 820 000, das sind 12,6 % oder rund ein Achtel aller Schüler an allgemeinbildenden Schulen.

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg unterlagen die Schülerzahlen in Deutschland großen Schwankungen. Das hing damit zusammen, daß die auf das Schulalter treffenden Geburtsjahrgänge sehr ungleichmäßig besetzt waren. Während in den ersten Nachkriegsjahren noch die verhältnismäßig starken Geburtsjahrgänge aus der Zeit des Dritten Reiches die Volksschulen füllten, ging die Zahl der Volksschüler zwischen 1950 und 1960 beachtlich zurück, weil starke Jahrgänge entlassen wurden, aber weit schwächer besetzte Geburtsjahrgänge aus den letzten Kriegsjahren und den ersten Nachkriegsjahren in die Volksschulen nachrückten. In der Zwischenzeit haben diese schwachen Jahrgänge die Volksschulen durch-

3 Allgemeinbildende Schulen 1961 (Statistische Berichte, Reihe 10, Bildungswesen, Fachserie A Bevölkerung und Kultur), hrsg. vom Statistischen Bundesamt.

laufen, und die Volksschulen stehen nun in den nächsten Jahren vor der Situation, daß jeder neu in die Volksschule einrückende Jahrgang stärker ist als die Jahrgänge, aus denen Kinder an die weiterführenden Schulen abgehen, bzw. zur Entlassung aus der Volksschule kommen. Das bedeutet, daß in den nächsten Jahren mit einem ständigen Steigen der Volksschülerzahl zu rechnen ist. Dementsprechend wird sich in den nächsten Jahren auch der Nachwuchs in den weiterführenden Schulen bei gleichbleibender Übergangsquote zwangsläufig vergrößern.

Konfessionszugehörigkeit der Schüler

Wohnbevölkerung im Bundesgebiet nach der Religionszugehörigkeit 1961
– 1000 Personen –

Land	Wohn-bevölkerung	Davon		
		röm.katholisch	evangelisch[1]	sonstige
Schleswig-Holstein	2 317	129	2 043	145
Hamburg	1 832	136	1 397	299
Niedersachsen	6 641	1 250	5 107	284
Bremen	706	70	594	42
Nordrhein-Westfalen	15 902	8 283	6 912	707
Hessen	4 814	1 546	3 052	216
Rheinland-Pfalz	3 417	1 921	1 432	64
Baden-Württemberg	7 759	3 633	3 791	335
Bayern	9 516	6 780	2 518	218
Saarland	1 073	787	267	19
Bundesgebiet ohne Berlin (West)	53 977	24 535	27 113	2 329
in %	100	45,5	50,2	4,3
Bundesgebiet ohne Berlin (West) sowie ohne Hamburg und Bremen	51 439	24 329	25 122	1 988
in %	100	47,3	48,8	3,9

1 Angehörige der evangelischen Landes- und Freikirchen

Quelle: Beilage zum Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1963

Mittels der Ergebnisse der Volkszählung 1961 über die Konfessionszugehörigkeit der Bevölkerung läßt sich das zahlenmäßige Verhältnis zwischen katholischen Familien und katholischen Schülern in der Bundesrepublik für den gegenwärtigen Zeitpunkt recht gut bestimmen. Im Jahr 1961 waren von der Gesamtbevölkerung des Bundesgebietes ohne Berlin (West) 50,2 % evangelisch und 45,5 % römisch-katholisch; der Rest (4,3 %) gehörte einer anderen oder keiner Religionsgemeinschaft an, bzw. hatte keine Angaben über die Konfessionszugehörigkeit gemacht. Da in der Statistik der allgemeinbildenden Schulen von den Stadtstaaten Hamburg und Bremen keine Angaben über die Konfessionszugehörigkeit der Schüler vorliegen, sind beim folgenden Vergleich auch die Bevölkerungszahlen auf das Bundesgebiet ohne Hamburg und Bremen abzustellen. Ohne die beiden überwie-

gend evangelischen Stadtstaaten verschieben sich die Anteile der beiden Hauptkonfessionen etwas zu Gunsten der Katholiken, die in diesem Fall 47,3 % und die Angehörigen der evangelischen Kirche 48,8 % der Bevölkerung umfassen.

Betrachten wir nun demgegenüber die Konfessionszugehörigkeit der Schüler an allgemeinbildenden Schulen, so stellen wir fest, daß der Anteil der Katholiken bei den Volksschulen etwas über dem Prozentsatz der katholischen Bevölkerung liegt, bei den anderen Schulen aber nicht unerheblich darunter bleibt.

Religionszugehörigkeit der Schüler an allgemeinbildenden Schulen im Schuljahr 1961/62
– Bundesgebiet ohne Berlin (West) sowie ohne Hamburg und Bremen –

Schulart	Schüler insgesamt in 1 000	Davon					
		röm. katholisch		evangelisch		sonstige	
		in 1 000	in %	in 1 000	in %	in 1 000	in %
Volksschulen	5 005	2 522	50,4	2 412	48,2	71	1,4
Sonderschulen	121	53	43,7	66	54,6	2	1,7
Mittelschulen	346	128	37,0	212	61,3	6	1,7
Höhere Schulen	785	339	43,2	429	54,7	17	2,1
Insgesamt	6 257	3 042	48,6	3 119	49,8	96	1,6

Quelle: Statistisches Bundesamt (Mitteilung vom 17. 9. 1962)

Im Bundesgebiet ohne Hamburg und Bremen betrug im Schuljahr 1961/62 der Anteil der katholischen Schüler nämlich

	an Volksschulen	50,4 %,
dagegen	an Sonderschulen	43,7 %,
	an Mittelschulen	37,0 %,
	an Höheren Schulen	43,2 %.

An den wissenschaftlichen Hochschulen – das sei hier vorweggenommen – waren im Wintersemester 1960/61 im gesamten Bundesgebiet von den deutschen Studierenden 36,3 % katholisch.

Die angegebenen Zahlen bedürfen verschiedener Erläuterungen. Der Anteil der katholischen Schüler an Volksschulen ist mit 50,4 % höher als es dem zugrundegelegten katholischen Bevölkerungsanteil von 47,3 % entspricht. Die Erklärung dafür liegt zum Teil in der Tatsache, daß eine relativ größere Zahl evangelischer Schüler von der Volksschule auf weiterführende Schulen übergewechselt ist. Anderseits ist nicht zu übersehen, daß die Geburtenzahlen und damit auch die Kinderzahlen bei den Katholiken im Durchschnitt etwas höher sind als bei der evangelischen Bevölkerung[4].

4 Vgl. dazu meine Ausführungen über das stärkere natürliche Wachstum der katholischen Bevölkerung in Baden-Württemberg und die dort bestehenden Unterschiede in der Altersstruktur der katholischen und der evangelischen Bevölkerung in dem Aufsatz: Die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung am 6. Juni 1961, in: Statistische Monatshefte Baden-Württemberg, 11 (1963) 354 ff., insbes. 359 ff.

Die Tatsache, daß der Anteil der Katholiken bei den Mittelschulen besonders niedrig ist, hängt unter anderm damit zusammen, daß die Mittelschulen in manchen Teilen der Bundesrepublik als verhältnismäßig neue Form der weiterführenden Schulen noch gar nicht oder nur selten vertreten sind. Dabei handelt es sich vielfach um überwiegend katholische Gebiete, so daß ein größerer Teil hatholischer Volksschüler von vornherein keinen Zugang zur Mittelschule hat. Anders verhält es sich dagegen bei den Höheren Schulen, die in einem verhältnismäßig dichten Netz über das ganze Bundesgebiet verbreitet sind und allen Volksschülern offenstehen. Wenn auch an diesen Schulen der Anteil der Katholiken merklich unter dem Bevölkerungsanteil liegt, müssen dafür besondere Gründe vorliegen.

Die katholischen Schüler der Höheren Schulen

Der Anteil der Kinder, die von der Volksschule zur Höheren Schule übertreten, ist in der Stadt beträchtlich höher als auf dem Land. Die dafür maßgebenden Gründe sind recht naheliegend: Allein wegen der örtlichen Nähe der Schule hat es das in der Stadt wohnende Kind erheblich leichter, auf die Höhere Schule zu gehen. Diejenigen Schichten, die es auf Grund ihrer eigenen Ausbildung, ihrer gesellschaftlichen Stellung fast als Selbstverständlichkeit ansehen, daß ihre Kinder die Höhere Schule besuchen, sind in der Stadt zahlreicher vertreten als auf dem Land. Der Drang nach Vorwärtskommen und nach beruflichem Aufstieg ist gewöhnlich in der städtischen Atmosphäre weit stärker ausgeprägt als auf dem Land; auch das trägt sicher dazu bei, daß ein Stadtkind eher der Höheren Schule zugeführt wird, weil diese den gewünschten „Erfolg" verheißt.

In allen Schichten und Gruppen aber, in denen der Besuch der Höheren Schule für die Kinder relativ einfach ist oder bereits mehr oder weniger vorgezeichnet erscheint, sind die Katholiken schwächer als in der Gesamtbevölkerung vertreten. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei ausdrücklich betont, daß es hier bei sämtlichen Vergleichen zwischen katholischen und evangelischen Christen nicht um Rivalitätsfragen, auch nicht um Fragen der numerischen Parität zwischen den Konfessionen geht; es handelt sich lediglich darum, in der Gegenüberstellung und im zahlenmäßigen Vergleich beider Seiten die eigene Situation herauszustellen und abzugrenzen. Der eben erwähnte Sachverhalt läßt sich wie folgt kennzeichnen:

1. Unter der städtischen Bevölkerung der Bundesrepublik überwiegt das evangelische Moment. Die Katholiken sind stärker, als es ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entspricht, auf dem Lande beheimatet und speziell unter der landwirtschaftlichen Bevölkerung zu finden. In Bayern beispielsweise wurden im Schuljahr 1961/62 unter den Schülern der landwirtschaftlichen Berufsschulen 83,2 % Katholiken gezählt, während es bei Schülern der nichtlandwirtschaftlichen Berufsschulen 71,6 % waren.

In diesem Zusammenhang erklärt sich auch der verhältnismäßig große Anteil evangelischer Schüler in Sonderschulen. Da es Sonderschulen im allgemeinen nur in Städten gibt, in den Städten aber der evangelische Volksteil überwiegt, ist in diesen Schulen die Quote der evangelischen Schüler zwangsläufig höher als die der katholischen.

2. Auch die gesamte soziale Struktur ist bei den Angehörigen der evangelischen Konfession im Durchschnitt günstiger als bei den Katholiken. Sieht man einmal von wenigen Stellen ab, bei denen in der Bundesrepublik zur Zeit – vielfach lediglich aus politischen Gründen – ein gewisser Konfessionsproporz eine Rolle spielt, so muß jeder Unvoreingenommene zugeben, daß nahezu in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, sei es in Wirtschaft, Verwaltung, Wissenschaft, Kunst, bei Presse, Rundfunk und wo auch immer, in den sogenannten führenden Schichten der evangelische Teil überwiegt, während sich der katholische zuweilen sogar in einer geradezu kläglichen Minderheit befindet. Als Beispiel in dieser Hinsicht wäre eine Statistik der Freiburger Universität zu nennen, nach der von 153 Ordinarien, außerplanmäßigen Professoren und Dozenten der juristischen, medizinischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät insgesamt nur 19 katholisch waren. (Ob allerdings bei so krassen Unterschieden nicht auch zu vermuten ist, daß es an den deutschen Hochschulen immer noch geschlossene Kreise gibt, in deren „Erbhof" niemand aufgenommen wird, der anderer geistiger Herkunft ist, sei dahingestellt.) Bundesminister v. Hassel teilte im Bundestag mit – und so wenig wie er möchten auch wir daraus eine Frage des konfessionellen Porporzes machen, sondern nur die Tatsache berichten, aus der andere Folgen gezogen werden müssen –, daß von 78 Generälen, die den Rang von Drei-Sterne- oder Zwei-Sterne-Generälen haben und in irgendeiner Funktion sind, 61 evangelisch und 14 katholisch sind und daß 3 keine Angaben zur Konfession gemacht haben[5]. Außerdem kann auf die Ausführungen verwiesen werden, die zu diesem Thema auf der Freiburger Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken gemacht wurden[6].

Das evangelische „Übergewicht" beschränkt sich indessen nicht auf die „Spitzen" der Gesellschaft, es ist vielmehr charakteristisch für unser ganzes Sozialgefüge. Geht man an Untersuchungen über Beruf und Konfession, Einkommen und Konfession, Eigentum oder Vermögen und Konfession, Ausbildung und Konfession oder dergleichen mehr, überall ergibt sich das gleiche Bild, daß die Katholiken in den mittleren und oberen Schichten der diesbezüglichen Rangordnungen jeweils schwächer vertreten sind, als es ihrem zahlenmäßigen Gewicht entspräche. Das ist ein unbestreitbares Faktum, das in seinen historischen und soziologischen Bezügen bereits von Max Weber, vor allem in seiner Untersuchung über die protestantische

5 Bundestagssitzung vom 20. Januar 1965.

6 Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Arbeitstagung Freiburg (Paderborn 1962) 87 ff.

Ethik und den Geist des Kapitalismus, behandelt wurde[7] und das sich auch heute noch mit entsprechenden Statistiken einwandfrei nachweisen läßt. Selbst aus der täglichen Anschauung heraus lassen sich immer wieder Beispiele zur Bestätigung dieser Feststellung gewinnen. Eines davon sei hier kurz erwähnt. Eine der ersten Antworten, die ein hiesiger Geistlicher auf die Frage nach den ihm bekannten Gründen für die verhältnismäßig schwache Beteiligung der Katholiken unter den Schülern der Höheren Schule gab, lautete: „Wie ist denn das soziale Gefüge bei uns? In meiner Pfarrei von 8000 Seelen gibt es höchstens 40 bis 50 Familien, die ein eigenes Haus besitzen, alle anderen wohnen in Miete." Mag das auch ein etwas krasser Fall aus der Großstadt-Diaspora sein, aber ähnliche Beispiele werden auch anderweitig leicht zu finden sein.

Der geschilderte Sachverhalt zwingt zu der Feststellung, daß die rein natürlichen Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für den Besuch der Höheren Schule im katholischen Elternhaus im allgemeinen merklich ungünstiger liegen als im evangelischen. In finanzieller Hinsicht sind in den vergangenen Jahren durch die Einführung der Schulgeldfreiheit und der – wenigstens teilweise gewährten – Lernmittelfreiheit die Startchancen für den Besuch der Höleren Schule in etwa gleich geworden. Nicht alle freilich, denn man braucht beispielsweise nur an die Fahrt- und Unterbringungskosten bei größeren Entfernungen vom Schulort oder auch an die sehr unterschiedlich empfundenen, durch den Besuch der Höheren Schule eben über Jahre hinaus verlängerten Unterhaltskosten zu denken. Doch abgesehen von rein finanziellen Momenten kommen aus der unterschiedlichen Struktur in sozialer und soziologischer Hinsicht eine ganze Reihe von Faktoren zur Geltung, die auf den Besuch der Höheren Schule von Einfluß sind. In ihrer Gesamtheit bringen sie es mit sich, daß sich in der katholischen Durchschnittsfamilie der Übergang eines Kindes in die Höhere Schule schwieriger gestaltet als in der evangelischen Familie.

Die Tatsache, daß die Katholiken an den Höheren Schulen nicht ihrem Bevölkerungsanteil entsprechend vertreten sind, kommt in der angegebenen Quote von 43,2 % insofern noch nicht einmal voll zum Ausdruck, als es sich dabei nur um den Durchschnittswert für sämtliche Klassen handelt und der Anteil gerade in den oberen Klassen noch erheblich niedriger ist. Für das ganze Bundesgebiet sind zwar die entsprechenden Angaben nicht in der erforderlichen Gliederung vorhanden, doch läßt sich dazu der Schulstatistik von Baden-Württemberg eine für die deutschen Verhältnisse wohl als repräsentativ zu wertende Aussage entnehmen, zumal in der Konfessionsgliederung der Bevölkerung Baden-Württembergs der Anteil der Katholiken mit 46,8 % (im Jahr 1961) fast genau dem Bundesdurchschnitt entspricht. Im Schuljahr 1962/63 waren von den Schülern der Höheren Schulen in Baden-Württemberg 40,6 % katohilsch[8]. Die Tatsache, daß diese Quote um rund

---

7 Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Sonderdruck aus „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1934).

8 Mitteilungen des Statistischen Landesamts Baden-Württemberg, Stuttgart, vom 19. 9. 1962.

3 Prozentpunkte unter dem Bundesdurchschnitt liegt, ist wohl kaum anders zu erklären, als daß in den wirtschaftsstarken und den am dichtesten besiedelten Gebieten Baden-Württembergs das evangelische Moment vorherrscht. An den öffentlichen Höheren Schulen Baden-Württembergs, auf die die folgenden Angaben abgestellt sind, beträgt der durchschnittliche Anteil der katholischen Schüler 38,5 %. Auf der ersten Oberschulklasse stellt sich der Anteil auf 41,8 %. Mit jeder folgenden Klasse geht diese Quote etwas zurück und macht in der 6. Klasse nur noch 35,2 % aus. In den letzten drei Klassen hält sich der Prozentsatz dann allerdings fast konstant auf dieser Höhe (zischen 35,8 und 35,2). Unter den Schülern, die mit dem Zeugnis der Mittleren Reife abgehen, und unter den Abiturienten sind die Katholiken demnach nur noch mit einem guten Drittel vertreten.

Da anzunehmen ist, daß die Anteilsziffer in ähnlicher Form wie in Baden-Württemberg auch im Bundesgebiet klassenweise abfällt, dürfte der Anteil der Katholiken unter den deutschen Abiturienten zur Zeit etwa auf 40 % anzusetzen sein. Da unter den deutschen Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen die Katholiken aber – wie bereits erwähnt wurde – nur mit 36,3 % beteiligt sind, muß gefolgert werden, daß zwischen Höherer Schule und Hochschule auf katholischer Seite nochmals ein stärkerer Ausfall als auf evangelischer eintritt. Mit anderen Worten: Von den katholischen Abiturienten widmet sich ein relativ kleinerer Teil als von den evangelischen dem Hochschulstudium.

Alle bisherigen Angaben bezogen sich auf die Gegenwart oder doch auf die jüngste Vergangenheit. Beim Vergleich mit den entsprechenden Zahlen früherer Jahre zeigen sich in der konfessionellen Gliederung der Schüler gewisse Verschiebungen, die bei der Beurteilung der Situation nicht außer acht gelassen werden dürfen.

Schüler an Höheren Schulen

a) Bundesgebiet ohne Berlin (West) sowie ohne Hamburg und Bremen

Schuljahr	Schüler insgesamt	Darunter			
		röm.katholisch		evangelisch	
		Zahl	%	Zahl	%
1955/56	775 320	308 797	39,8	449 666	58,0
1958/59	772 253	316 491	41,0	437 765	56,7
1961/62	785 373	338 906	43,2	429 233	54,7
b) Baden-Württemberg[1]					
1953/54	108 065	35 404	32,8	70 548	65,3
1955/56	114 413	38 245	33,4	73 469	64,2
1957/58	110 607	37 688	34,1	70 049	63,3
1959/60	115 255	41 587	36,1	70 790	61,4
1961/62	115 174	43 440	37,7	68 885	59,8
1963/64	117 914	46 393	39,3	68 716	58,3

1 Ohne private Höhere Schulen

Quelle: Statistische Berichte des Statistischen Bundesamts sowie des Statistischen Landesamts Baden-Württemberg über allgemeinbildende Schulen. – Teilweise noch nicht veröffentlichtes Quellenmaterial.

Der Prozentsatz der katholischen Schüler an den Höheren Schulen des Bundesgebiets (ohne Hamburg und Bremen) weist in den letzten Jahren eine etwas steigende Tendenz auf. Im Schuljahr 1958/59 betrug der Anteil der Katholiken 41,0 %. Bis zum Schuljahr 1961/62 hat er sich auf 43,2 % erhöht, während der Anteil der evangelischen Schüler gleichzeitig von 56,7 % auf 54,7 % zurückgegangen ist.

In einzelnen Bundesländern läßt sich die Konfessionsverteilung der Schüler an Höheren Schulen noch einige Jahre weiter zurück verfolgen. So errechnete sich der Prozentsatz der Katholiken an den öffentlichen und privaten Höheren Schulen Baden-Württembergs beispielsweise im Schuljahr 1953/54 auf 34,9. Seither ist er ohne Unterbrechung jährlich etwas gestiegen und bezifferte sich im Schuljahr 1962/63 auf 40,6; entsprechend hat sich der Anteil der evangelischen Schüler im gleichen Zeitraum von 63,3 % auf 57,1 % verringert. Das ist um so bemerkenswerter, als im Mittelschulwesen, das während dieser Zeitspanne in einigen überwiegend katholischen Gebieten Baden-Württembergs überhaupt erst aufgebaut wurde, ebenfalls ein prozentualer Anstieg auf katholischer Seite zu verzeichnen ist, und zwar zwischen 1956 und 1962 von 30,9 % auf 35,9 % aller Schüler an öffentlichen Mittelschulen und Mittelschulzügen. Zu erwähnen ist auch die Tatsache, daß sich die aufgezeigte Entwicklung an den Höheren Schulen mehr oder weniger auf alle Klassen ausdehnt, auch auf die Abschlußklassen. So ist beispielsweise zwischen 1958 und 1962 an den öffentlichen Höheren Schulen in Baden-Württemberg der Prozentsatz der katholischen Schüler in der ersten Oberschulklasse von 39,1 auf 41,8 und in der 9. Klasse immerhin auch von 33,3 auf 35,2 gestiegen[9].

Für den katholischen Betrachter nimmt sich die gegenwärtige Entwicklung bei den weiterführenden Schulen demnach auf den ersten Blick nicht ungünstig aus. Aber es darf nicht verkannt werden, daß der bisher erreichte Stand noch immer nicht dem zahlenmäßigen Gewicht der katholischen Bevölkerung entspricht. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die Erhöhung des katholischen Anteils bei den weiterführenden Schulen zum Teil einfach dadurch zu erklären ist, daß unter den Angehörigen der Geburtsjahrgänge, die in den letzten Jahren in das Schulalter nachrückten, die Katholiken an sich schon stärker vertreten waren. So geht beispielsweise aus der bei der Volkszählung 1961 ermittelten Altersgliederung der Bevölkerung Baden-Württembergs hervor, daß von sämtlichen Angehörigen der Geburtsjahrgänge 1943 und 1944 nur 45,6 % katholisch waren, beim Geburtsjahrgang 1949 aber 48,7 % und vom Geburtsjahrgang 1953 ab sogar 50 % und darüber[10].

---

[9] Die allgemeinbildenden Schulen (Statistische Berichte, Reihe B I 1), hrsg. Statistisches Landesamt Baden-Württemberg. Stuttgart.

[10] Vgl. Fußnote 4.

Die katholischen Studenten

Weit ungünstiger noch als an den Höheren Schulen ist in katholischer Sicht das Bild an den Wissenschaftlichen Hochschulen der Bundesrepublik. Im Wintersemester 1950/51 waren von etwas über 100 000 deutschen Studierenden 42 900 oder 42,6 % katholisch. Seither hat sich die Zahl der katholischen Studierenden bis zum Wintersemester 1960/61 um 20 000 auf 62 900 erhöht, die Gesamtzahl der deutschen Studierenden ist jedoch im gleichen Zeitraum um 72 600 auf 173 200 gestiegen. Damit aber ist der Prozentsatz der Katholiken unter den deutschen Studierenden innerhalb der letzten 10 Jahre – in einem von Jahr zu Jahr anhaltenden Rückgang – von 42,6 % auf 36,3 % gesunken. Wie es in den nächsten Jahren weitergeht, ist noch nicht zu übersehen. Sicher ist jedoch, daß die Entwicklung bis zur Gegenwart anhaltend eine rückläufige Tendenz aufgewiesen hat.

Deutsche Studierende an wissenschaftlichen Hochschulen
– Bundesgebiet ohne Berlin (West) –

Wintersemester[1]	Deutsche Studierende insgesamt	Darunter			
		röm.katholisch		evangelisch	
		Zahl	%	Zahl	%
1950/51	100 519	42 866	42,6	53 567	53,3
1951/52	100 825	42 720	42,4	54 201	53,8
1952/53	102 097	42 888	42,0	55 207	54,1
1953/54	103 071	43 084	41,8	55 859	54,2
1954/55	106 791	43 829	41,0	58 448	54,7
1955/56	110 688	43 793	39,6	62 471	56,4
1957/58	128 368	47 852	37,3	75 331	58,7
1960/61	173 164	62 929	36,3	103 557	59,8

1 Religionszugehörigkeit nicht in allen Wintersemestern erfaßt
Quelle: Statistische Berichte des Statistischen Bundesamts über Hochschulen

Was die geschilderte Situation für die Katholiken in der Bundesrepublik bedeutet, läßt sich in wenigen Worten wie folgt zusammenfassen: In der jetzt wirkenden Generation sind die Katholiken unter den Akademikern, die nun einmal die geistige Elite des Volkes darstellen, bereits klar in der Minderheit, und künftig werden sie noch weiter in die Minderheit abgedrängt werden. Im jetzigen Zeitpunkt ist an den Hochschulen noch nicht einmal das geringste Anzeichen für eine Änderung dieser Entwicklung zu erblicken. Freilich ist die Situation nicht allein und auch nicht überwiegend von der Zahl der akademischen Kräfte her zu beurteilen. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, ist die Qualität, die Elite. Aber wäre es nicht vermessen, wollte man katholischerseits annehmen oder hoffen, in dieser Beziehung ein Plus zu besitzen oder zu erreichen, womit sich der Mangel an Quantität ausgleichen ließe? Es mag berechtigt sein, im Hinblick auf das zur Zeit herrschende Gedränge an unseren Universitäten und Hochschulen

ganz allgemein die Frage nach dem Verhältnis zwischen Quantität und Qualität beim akademischen Nachwuchs zu stellen, völlig unangebracht aber wäre es zweifellos, wollte man katholischerseits auf einen Ausgleich in der Quantität von vornherein verzichten.

Auf die Frage, wie sich in fernerer Zukunft das Nachwuchsproblem in quantitativer und qualitativer Hinsicht gestalten wird, soll hier nicht näher eingegangen werden. Es sei lediglich festgestellt, daß gegenwärtig in vielen akademischen Berufen ein Mangel an Nachwuchskräften herrscht. Wie groß ist allein der Personalbedarf der Wirtschaft im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution mit ihren Problemen der Rationalisierung und Automatisierung! Schränken wir aber die Untersuchung ein auf die Berufe, die sich in besonderer Weise um den Menschen annehmen und die wir Katholiken gern als unsere „Domäne" ansehen. Auch in diesen Berufen herrschen weithin Personalmangel und Nachwuchssorgen – von der besonderen Notlage im Priesterberuf ganz zu schweigen. Einige Beispiele aus jüngster Zeit mögen dies kurz verdeutlichen: In Baden-Württemberg gilt im Regierungsbezirk Südwürttemberg-Hohenzollern im Gegensatz zu den übrigen Landesteilen das Prinzip der Konfessionsschule. Nun bereitet die Besetzung der katholischen Volksschulen dieses Bezirks mit katholischen Lehrern den verantwortlichen Stellen seit geraumer Zeit größte Schwierigkeiten, weil es an katholischen Lehrern fehlt. Der Bischof von Rottenburg sah sich Anfang 1962 veranlaßt, in einem besonderen Hirtenwort die Eltern aufzurufen, sie sollten bei ihren Kindern ernstlich prüfen, ob sie nicht für den Besuch der Höheren Schule und die Lehrerausbildung in Frage kämen. „Wenn die Entwicklung so weitergeht wie bisher", so äußerte sich kürzlich ein zuständiger Mann der Schulverwaltung, „dann löst sich das Problem der Konfessionsschulen bald von selbst", – wobei das Wort „Lösung" resignierend im Sinn jener Kreise zu verstehen war, denen die Existenz der Konfessionsschulen schon längst ein Dorn im Auge ist.

Oder ein anderes Beispiel: Vor wenigen Jahren wurden in Baden-Württemberg die Pädagogischen Hochschulen eingerichtet, von denen einige simultanen Charakter tragen. Wie von gutunterrichteter Stelle zu erfahren war, bereitete die Besetzung der für Katholiken bestimmten oder vorgesehenen Lehrstühle große Schwierigkeiten. Besonders war dies bei der Psychologie der Fall; denn für jeden dieser Lehrstühle hätten sich wohl zwei oder drei hochqualifizierte evangelische Bewerber gemeldet, aber überhaupt keine katholischen.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß es auch speziell an katholischen Kräften fehlt, und zwar selbst in Bereichen, die für die Katholiken von besonderem Interesse sind und die auch heute noch – wie kurz aufgezeigt werden soll – von jungen Katholiken in Berufswahl und Ausbildung bevorzugt werden.

Im Wintersemester 1959/60 waren von den deutschen Studierenden an den wissenschaftlichen Hochschulen Baden-Württembergs 31,2 % katholisch[11]. Über die-

11 Mitteilung des Stat. Landesamts Baden-Württemberg, Stuttgart vom 19. 2. 1962.

sem Durchschnitt lag der entsprechende Anteil bei den Studierenden, die Lehrer an Höheren Schulen werden wollten, nämlich bei 35,6 %. Etwas höher als im Durchschnitt stellte sich die Quote der Katholiken auch bei den Studierenden mit folgendem Berufsziel: Volkswirt (33,6), Rechtsanwalt, Notar (33,4), Apotheker (32,4) und Facharzt (32,0 %). Eine unter dem Durchschnitt liegende Beteiligung der Katholiken war hingegen u. a. bei folgenden Berufszielen festzustellen: Richter, Staatsanwalt (30,6), Chemiker (29,8), Bauingenieur (29,8), Maschinenbauingenieur (28,5), Architekt (27,2), Physiker (25,5) und Dolmetscher, Übersetzer (25,1 %).

Wie kam es zu der gegenwärtigen Situation in der Schulausbildung

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß gegenwärtig für die Katholiken trotz einer etwas Hoffnung versprechenden Entwicklung an den Höheren Schulen die Gesamtsituation im Ausbildungswesen doch äußerst ungünstig erscheint: Die zur Zeit bestehende Minorität der Katholiken in den höheren und führenden Schichten vieler, wenn nicht aller Bereiche wird sich in absehbarer Zeit nicht abbauen und der dringende Bedarf an Nachwuchskräften nicht einmal in den auf katholischer Seite besonders geschätzten Berufsrichtungen decken lassen, weil

1. aus dem katholischen Elternhaus immer noch relativ weniger Kinder auf die Höhere Schule kommen als aus dem evangelischen, aber relativ mehr katholische Kinder und Jugendliche die Schule vor Erreichung des Schulzieles verlassen,
2. von der schon an sich geringeren Zahl katholischer Abiturienten ein relativ kleinerer Teil als auf evangelischer Seite den Weg zum Hochschulstudium findet,
3. der Anteil der Katholiken unter den Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen trotz dringendsten Bedarfs an Nachwuchs in den letzten 10 Jahren ständig zurückgegangen ist und heute selbst in den katholischerseits bevorzugten Disziplinen nicht einmal annähernd dem zahlenmäßigen Gewicht der Katholiken innerhalb der Gesamtbevölkerung entspricht, ganz zu schweigen von den anderen Fachrichtungen, hauptsächlich naturwissenschaftlicher und technischer Art.

Auf die Frage nach den Gründen der gegenwärtigen Situation ist zunächst zu wiederholen, was bereits im Zusammenhang mit den weiterführenden Schulen bemerkt wurde, daß nämlich in der Durchschnittsfamilie die rein natürlichen Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für eine über die Volksschule hinausführende Ausbildung der Kinder auf katholischer Seite weniger gegeben sind als auf evangelischer. Mit dieser Tatsache allein läßt sich die Gesamtsituation indessen nicht ausreichend erklären.

Eine besondere Frage müßte in diesem Zusammenhang auch kurz erörtert werden: Sind die katholischen Kinder etwa weniger begabt als die nichtkatholischen? So abwegig, wie die Frage auf den ersten Blick erscheint, ist sie sicher nicht, haben doch soziologische Untersuchungen über die Begabung von Schulkindern zu dem Ergebnis geführt, daß bei katholischen Kindern – zumindest in bestimmten Begabungsrichtungen – eine Minderbegabung festzustellen sei. Nun läßt sich zweifellos manches gegen solche Befragungen an sich, gegen die Auswahl und gegen das für die Befragung aufgestellte Begabungsschema einwenden, doch braucht deswegen nicht die gesamte Untersuchung als wertlos angesehen zu werden. Die Untersuchungsergebnisse besagen ja auch nicht, daß die betreffenden Kinder wegen ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Konfession weniger begabt seien. Es gilt als erwiesen, daß es schichtenspezifische Begabungsunterschiede gibt[12]. Wenn nun in solchen Sozialschichten, die im Durchschnitt einen niedrigeren Begabungsgrad aufweisen, Katholiken relativ häufig vertreten sind, kann dadurch selbstverständlich auch der Gesamtdurchschnitt der Begabung bei Katholiken etwas nach unten gedrückt werden. Da bei den Katholiken in der Sozialstruktur eine gewisse Inferiorität besteht, ist es möglich, daß auch ein entsprechender Unterschied in der Durchschnittsbegabung besteht. Wie dem auch sei, ein durchschlagendes Gewicht wird diesem Argument wohl niemand zumessen wollen, ganz abgesehen davon, daß es kaum neue Gesichtspunkte bringt, da es letztlich mit dem bereits dargelegten Sachverhalt sozialer und soziologischer Natur zusammenhängt.

So muß schließlich zur Klärung des anstehenden Problems die Frage gestellt werden, ob für die besondere katholische Situation in der Schulausbildung letztlich nicht auch Gründe im Katholizismus selbst zu suchen sind. Allein die Tatsache, daß von den Katholiken bestimmte Ausbildungsformen und Fachrichtungen bevorzugt werden, ist ein offenkundiger Beweis dafür, daß es in Auffassung und Einstellung gegenüber Schul- und Berufsausbildung, Berufswahl und Berufsausübung eine katholische Eigenart gibt. Sie besteht nicht nur in der jetzigen Elterngeneration, sondern ist auch durch Umfang und Richtung der den Kindern gewährten Schulausbildung bereits für die kommende Zeit vorgezeichnet. Das bedeutet freilich nicht, daß der Katholizismus, speziell die katholische Familie, zur Frage der Schulausbildung der Kinder grundsätzlich, vielleicht gar vom Glauben her begründet, eine andere Stellung einnimmt oder einnehmen muß als es einer Einstellung entspricht, die sich aus der menschlichen Person an sich und der menschlichen Ordnung ableiten läßt. Diese bewußt auf das Naturrecht abgestellte Auffassung, daß „jedem Kinde eine Bildung und Ausbildung nach seinen Anlagen und Fähigkei-

---

[12] Vgl. Reinhold Lotze, Untersuchungen über die gegenseitigen Beziehungen von Schulwahl, Schulleistungen, sozialer Zugehörigkeit und Kinderzahl, in: Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, 1930, Bd. 23, H. 2/3. – Ders., Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Schulleistungen, sozialer Schichtung und Familiengröße, in: Württembergische Schulwarte, 10 (1934) 629 ff. – Vgl. außerdem die Veröffentlichungen von K. Valentin Müller zu dieser Frage, insbes.: Die Begabung in der sozialen Wirklichkeit (Göttingen 1949) sowie: Begabung und Soziale Schichtung (Köln-Opladen 1956).

ten“ [13] rechtmäßig zusteht, ist ohne Zweifel auch die Auffassung der katholischen Religion. Sie ist unbestritten auch die Auffassung der katholischen Kirche. Läßt sich aber ohne weiteres auch sagen, daß sich die Kirche in ihrer Leitung dieser Tatsache und den damit verbundenen Forderungen immer voll bewußt war und sich vor allem genügend dafür eingesetzt hat, daß diese Auffassung und Forderung auch von allen Gliedern der Kirche erkannt und befolgt wurde? Muß nicht vielmehr zugegeben werden, daß diese Aufgabe bei uns weithin bis in die Gegenwart hinein nicht richtig erkannt und befolgt wurde?

Man muß in diesem Zusammenhang auch einmal ganz sachlich die Frage stellen – sie berührt keineswegs das Wesen des Glaubens –, ob nicht von der Autorität der Kirche her der geistigen Wachheit des Katholiken tatsächlich bestimmte Grenzen gesetzt werden. Der Mensch ist ein Ganzes, und da der Katholik – mit Recht – in religiösen Fragen an das Lehramt der Kirche verwiesen ist, ist von vornherein zu vermuten, daß davon auch sein Verhalten auf jenen geistigen Gebieten betroffen ist, die nicht unmittelbar der Autorität der Kirche zugewiesen sind. Damit wird selbstverständlich nicht die Autorität der Kirche in Lehr- und Disziplinarfragen religiöser Art geleugnet. Aber etwas anderes ist es, wie die Kirche in der kategorial raumzeitlichen Wirklichkeit diese Autorität verwirklicht, von der Amtskirche aus und von der hörenden Kirche her. Man kann, ohne gegen die katholische Lehre zu verstoßen, der Meinung sein, daß es zu gewissen Zeiten und in gewissen Räumen darin auch Engen und Grenzen gab, die sich nachteilig für die geistige Entwicklung des Katholizismus eines Landes auswirkten.

In religiöser Sicht laufen die hier anstehenden Probleme der Bildung und Ausbildung letztlich auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Welt hinaus. Nun fällt aber nach katholischer Auffassung, wie es P. Gundlach einmal formulierte, „der Zielpunkt unserer jenseitigen Blickrichtung in gewissem Sinne mit dem Gegenwartspunkt zusammen. Gott ist auch in der Gegenwart zu finden, in dem jetzigen Zustand seiner geschaffenen Welt ... und ihren gegenüber dem rein Religiösen relativ eigenständigen und sich immer wieder anders erfüllenden Kultursinngehalten“ [14]. Von der religiösen Zentralidee des lebendigen Christus her sind die Katholiken auch „gegenüber den neuen Formen der Kultur, auch der Wirtschaft nicht schlechthin ablehnend“, aber die Stellungnahme des Katholizismus bahnt sich ihnen gegenüber nur langsam, gleichsam tastend an. Nach P. Gundlach „liegt eben in dieser religiösen Zentralidee lediglich eine innerlich begründete Weltoffenheit, eine Aufnahmefähigkeit gegenüber der Kulturentwicklung verankert und außerdem eine positive Wertung und Einbeziehung des Kulturschaffens in die Erlösungswirklichkeit“ [15].

---

13 Die Formulierung entspricht dem Motto, das der Internationale Kinderhilfsfond der Vereinten Nationen (United Nations International Children's Emergency Fund - UNICEF) für den Weltkindertag 1962 herausgegeben hatte.

14 Gustav Gundlach, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens (Freiburg 1927) 388.

15 Gundlach a.a.O. 108.

Die Verwirklichung dieser Idee, ihre Übertragung in das praktische Leben ist fraglos nicht leicht. Sie ist heute ungleich schwerer als früher, nachdem die festgefügten Ordnungen früherer Zeiten zerbrochen sind, seitdem sich unsere Welt ruhelos in einem geistesgeschichtlichen, zivilisatorischen, technischen und wirtschaftlichen Umbruch befindet und in einer sich überstürzenden Entwicklung den Fortschritt zum obersten Prinzip erhoben hat. Wenn nun im Zug dieser Entwicklung zahlreiche Menschen, manche Stände und Schichten von der Welt vollständig in ihren Bann geschlagen wurden, wenn vielfach an die Stelle der Wissenschaft von und zu Gott eine „Wissenschaft" ohne Gott und gegen Gott trat, wer wollte es dem katholischen Volk und seinen geistlichen Führern verargen, wenn sie dem Fortschritt im allgemeinen, dem einzelmenschlichen Aufstieg und den dafür erforderlichen Voraussetzungen einschließlich der wissenschaftlichen Ausbildung vielfach abwartend oder gar mißtrauisch gegenüberstanden, ja sich ihnen teilweise verschlossen?

Wachsamkeit und echte Sorge wird diesen Dingen gegenüber immer notwendig sein, aber es entspricht sicher nicht katholischer Lebensauffassung, wenn jemand seinem persönlichen Heil um so näher zu kommen meint, je mehr er sich der Welt verschließt. Das Christentum spielt sich nicht im Winkel und in der Idylle ab! Quietismus, Bequemlichkeit und falsches Gottvertrauen stehen dem Christen nicht an; denn er ist das Salz der Erde, das in allen Bereichen menschlichen Lebens, auch in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, zu schmecken sein muß! Aber kennt und befolgt die katholische Welt diese Sendungsaufgabe? Wissen die katholischen Familien darum, daß sie in ihren Kindern das Bewußtsein gesellschaftlicher Vollwertigkeit und Mitverantwortung wecken und ihnen mit einer entsprechenden Ausbildung auch die Möglichkeiten dazu erschließen müssen? Begegnet man bei uns öfters nicht ganz anderen Auffassungen? Hört man nicht manchmal sogar folgende Erklärung: „Ich überlasse meine Kinder der göttlichen Vorsehung, es wird schon etwas Rechtes aus ihnen werden. Wenn sie nicht mehr lernen wollen, brauchen sie es nicht zu tun; für den Himmel kommt es darauf ja nicht an. Wenn sie studieren, kommen sie höchstens noch auf Abwege."

So wird man immer wieder feststellen müssen, daß von Katholiken der Sinn der natürlichen Berufung und Ausbildung im Rahmen der allgemeinen Sendungsaufgabe nicht oder doch nicht richtig erkannt wird und daß ferner auf die Einstellung zu Berufs- und Ausbildungsfragen vom Religiösen her nicht – wie man annehmen sollte – formende und fördernde, sondern aus einer falschen Perspektive heraus und aus Mißtrauen gegen die Welt eher noch hemmende Motive abgeleitet werden. Ganz im Gegensatz zu einer solchen – selbstverständlich nicht für die Gesamtheit der Katholiken zutreffenden – Haltung steht die evangelische Auffassung, besonders wenn sie von der calvinistischen oder pietistischen Richtung geprägt ist. Deutete doch beispielsweise der Calvinismus das Berufs- und Arbeitsleben im Sinne

einer Vorherbestimmung und erblickte im Berufs- und Arbeitserfolg geradezu eine Bürgschaft der göttlichen Gnadenwahl[16].

Wenn hier auf Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten hingewiesen wurde, so geschah es – das sei nochmals betont – lediglich aus Vergleichsgründen. Eine Wertung der einzelnen Erscheinungen sollte damit nicht verbunden sein. Selbstverständlich sollte damit auch nicht gesagt werden, daß sich die Besonderheiten auf katholischer Seite stets nachteilig auswirken, erst recht nicht, daß sie vom sittlich-ethischen oder gar moralischen Standpunkt aus anzugreifen wären. Das Gegenteil kann der Fall sein, in den katholischen Besonderheiten können auch positiv zu wertende Momente liegen. Das gilt allgemein und nicht etwa nur im Hinblick auf besondere Gegebenheiten, wie beispielsweise die im katholischen Volk so tief verwurzelte Sorge für den Priesterberuf und die zölibatäre Lebensform, die bei einem Vergleich mit der evangelischen Kirche hinsichtlich des Ausbildungsproblems zweifellos auch erwähnt werden muß. Denn das in der Regel kinderreiche Haus des evangelischen Geistlichen stellt nun einmal eine besondere Quelle des geistigen und geistlichen Nachwuchses dar.

Die deutschen Katholiken sollten heute wissen, daß sie in den höheren und führenden Schichten unseres Volkes, vor allem in den akademischen Berufen, deutlich in der Minorität sind. Alle verantwortlichen Stellen, insbesondere die katholischen Familien, sind aufgerufen, sich der Verantwortung, die sie für Volk und Kirche tragen, bewußt zu werden und nach Mitteln und Wegen zu suchen, wie sie durch umfangreichere und bessere Ausbildung der Kinder den dringenden Bedarf an Nachwuchskräften decken und zu einer Verbesserung der jetzigen Situation beitragen können. Auf dem Wege zur Verchristlichung der menschlichen Gesellschaft und unseres eigenen Volkes sollten die Familien bestärkt werden in ihrer Aufgabe als Erziehungsgemeinschaft im Sinne des eingangs zitierten Wortes von Nell-Breuning, nämlich als Erziehungsgemeinschaft, „in der die Fülle aller kulturellen, sittlichen und religiösen Werte zwar nicht geschaffen, wohl aber stets neu verlebendigt und von Geschlecht zu Geschlecht weitergereicht wird“ [17].

---

16 Vgl. O. v. Nell-Breuning, Zur sozialen Frage (Wörterbuch der Politik, Heft III), Freiburg 1949, Sp. 91.
17 Vgl. Anm. 1.

ZEITBERICHT

Die Lage der Kirche in der Slowakei – Städte- und Raumplanung in England

Die Lage der Kirche in der Slowakei

Nach dem Annuario Pontificio 1965 besteht die katholische Kirche in der Slowakei aus 6 Bistümern des lateinischen und aus 1 Bistum des östlichen Ritus. Das Bistum der östlichen Katholiken wurde aber im Jahr 1950 unterdrückt und den Orthodoxen übergeben. Der Bischof Gojdič wurde 1951 zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Er starb 1960 im Gefängnis zu Leopoldov. Sein Weihbischof Vasil Hopko lebt noch heute. Er befindet sich im Altersheim in Osek in Böhmen.

Alle Einrichtungen dieses Bistums übernahmen die Orthodoxen. Die orthodoxe Kirche teilte das Gebiet in zwei Bistümer. Ein neues Bistum wurde in Michalovce errichtet. Zum bisherigen griechisch-katholischen Bistum gehörten 300 Weltpriester, von denen die meisten verheiratet waren. 30 von ihnen schlossen sich der orthodoxen Kirche an und durften ihr Amt behalten. Die übrigen wurden in ein Konzentrationslager eingewiesen; später hat man sie zwar entlassen, aber jede priesterliche Tätigkeit wurde ihnen verboten. Sie durften sich in Böhmen oder in der Westslowakei niederlassen, wo sie weit von ihren Gläubigen entfernt als Arbeiter leben.

Die 30 Priester, die sich der orthodoxen Kirche angeschlossen haben, reichten nicht aus, um alle 250 Pfarreien zu besetzen. Deshalb haben die Orthodoxen Priester aus der Sowjet-Union geholt. Selbst mit der Hilfe dieser Priester konnten nicht alle Pfarreien der orthodoxen Kirche besetzt werden.

Es gab in der Slowakei 300 000 Katholiken, die zum orientalischen Ritus gehörten. Sie durften ungläubig werden. Es war ihnen erlaubt, zu den Orthodoxen überzutreten – nur mit Rom durften sie keine Verbindung haben. Auch dem lateinischen Ritus konnten sie sich nicht anschließen. So konnten sie ihre religiösen Pflichten nur heimlich bei den katholischen Priestern des lateinischen Ritus erfüllen.

Von den sechs slowakischen Bistümern des lateinischen Ritus sind nur drei mit Bischöfen besetzt, die anderen drei werden von Kapitularvikaren verwaltet. Es ist noch ein vierter slowakischer Bischof am Leben, Ján Vojtaššák, der 1951 zu 24 Jahren Gefängnis verurteilt worden ist und jetzt – von der Regierung gezwungen – in einem Altersheim in Senohraby bei Prag wohnt.

Weder die Bischöfe noch die Kapitularvikare sind in der Ausübung ihres Amtes frei. Ihre Tätigkeit wird von einem zu diesem Zweck eingesetzten Beamten für kirchliche Angelegenheiten überwacht. Dieser begleitet den Bischof auf allen seinen Reisen. Er kontrolliert die Briefe, die der Bischof erhält oder wegschickt. Er prüft alle Besucher, die mit dem Bischof sprechen wollen. Er approbiert alle Entschlüsse, die der Bischof faßt.

Dem Annuario Pontificio vom Jahr 1965 nach leben in der Slowakei 1443 Priester. Im Jahr 1949 gab es 2500 Priester. Das bedeutet aber nicht, daß innerhalb von 15 Jahren 1000 Priester weniger geworden sind; das besagt nur, daß 1443 Priester von der Regierung als Priester anerkannt werden. Als Priester werden nicht anerkannt die Ordenspriester, die keine Pfarrei übernommen haben, auch nicht die Priester des orientalischen Ritus, die sich der orthodoxen Kirche nicht angeschlossen haben; ebenso zahlreiche Priester, deren Tätigkeit vom Regime als zu gefährlich betrachtet wird.

Diese 1443 Priester müssen 1128 Pfarreien betreuen. Manchen Priestern sind mehrere Pfarreien anvertraut. Die Situation verschlechtert sich, weil es an ausreichendem Nachwuchs fehlt. Im Jahr 1951 wurden von der Regierung alle Priesterseminare geschlossen. Nur das Seminar der theologischen Fakultät in Preßburg blieb offen. Viele junge Männer meldeten sich für das Seminar, aber

nur eine begrenzte Anzahl von ihnen konnte aufgenommen werden – etwa 20 im Jahr. Das Annuario Pontificio 1965 gibt zwar die Zahl der Seminaristen mit 123 an, was aber dadurch zu erklären ist, daß die Angaben für das Bistum Košice aus dem Jahr 1948 stammen. Vergleicht man die Zahlenangaben des Bistums mit denen anderer Bistümer, dann kommt man zur Annahme, daß es in der Slowakei etwa 80–90 Seminaristen gibt. Im vorigen Jahr haben 18 ihr Studium beendet.

Die Priester in der Pfarrseelsorge können mit der Hilfe der Ordenspriester nicht rechnen; denn alle Ordenshäuser wurden im Jahr 1949 geschlossen. Das gilt nicht nur für Männerorden, sondern auch für Frauenorden.

Die Kirche in der Slowakei, wie die Kirche in der Tschechoslowakei überhaupt, wurde von allen Kirchen in den kommunistischen Ländern am meisten verfolgt. Die Verfolgung hatte ihren Höhepunkt in den 50er Jahren erreicht. Nach Stalins Tod trat eine gewisse Milderung ein. Bischöfe, Priester und Ordensleute wurden aus den Gefängnissen und Konzentrationslagern entlassen. Die Alten wurden in Altersheime eingewiesen, die Jüngeren mußten sich eine Stelle suchen; denn es wurde ihnen nicht erlaubt, priesterliche Funktionen auszuüben. Im Jahr 1956 brach die Revolution in Ungarn aus. Damit war der Liberalisierungsprozeß beendet.

Dieser Prozeß trat neu in Erscheinung während des Pontifikats Johannes' XXIII. Die Regierung erlaubte zwei Bischöfen nach Rom zu reisen, um an der ersten Sitzung des II. Vatikanischen Konzils teilzunehmen. Zur Krönung von Papst Paul VI. durften schon drei Bischöfe nach Rom kommen. Diese drei konnten auch bei der 2. und 3. Sitzung des II. Vatikanischen Konzils dabei sein. Bischof Nécsey ist Mitglied der Konzilskommission für das Laienapostolat. Er kann immer nach Rom, um bei den Arbeiten dieser Kommission mitzuwirken.

Als am 22. Februar 1965 der Prager Erzbischof Beran zum Kardinal ernannt wurde, wurde auch bekannt, daß zwischen dem Heiligen Stuhl und der tschechoslowakischen Republik verhandelt wird. Was erwarten die Katholiken in der Slowakei? Praktisch alles. Die dringlichsten Anliegen wären, daß die Hierarchie wieder hergestellt wird, daß die Bischöfe ihre Tätigkeit frei ausüben können, daß die jungen Männer unbehindert ins Priesterseminar eintreten können und daß das Ordensleben wieder neu ermöglicht wird.

Städte- und Raumplanung in England

Wie alle modernen Industriestaaten hat auch England seine bisher ungelösten Fragen der baulichen Raumordnung. Große wirtschaftliche und soziale Probleme sind hier miteingeflochten. Nehmen wir als Beispiel London. Es ist nicht nur alte Königs- und Reichshauptstadt, sondern auch eine Handels- und Industriemetropole erster Ordnung, kurz eine Weltstadt. Die politischen Ereignisse von Jahrhunderten und alle Stufen der modernen Wirtschaftsentwicklung mit ihren Folgen für Staat und Gesellschaft haben im Stadtbild ihre Spuren hinterlassen, auch schlimme und böse Spuren.

Mochte das 19. Jahrhundert sich mit vielem noch abgefunden haben, das 20., in dem einerseits die großstädtischen Verhältnisse verwickelter geworden sind, anderseits das Empfinden für ein gesundes, menschenwürdiges Wohnen und Arbeiten und überhaupt eine höhere soziale Gerechtigkeit erstarkte, suchte Abhilfe zu schaffen. Die beiden Weltkriege, die dazu zwangen, was bisher als unantastbare Domäne privaten Eigenlebens und Unternehmertums gegolten hatte, von Staats wegen in bestimmte Bahnen zu lenken, bilden hier entscheidende Einschnitte. Ansätze zu einer sozialen und gesundheitlich besseren Städteplanung hatte es seit 1909 gegeben (Housing, Town Planning), aber die damit betrauten Stellen hatten zu geringe Vollmachten und so blieb das Ergebnis mager. Erst nach dem ersten Weltkrieg lernte man hier um. Immerhin schrieb man bereits 1937, als eine königliche Kommission daran ging, die Großstadtprobleme gründlicher zu untersuchen.

Diese Kommission veröffentlichte ihren Bericht 1940. Darin unterstrich sie vor allem, wie dringlich es sei, die verstopften Lebensadern der Industriereviere und Großstädte durch eine neue Raumordnung frei zu machen, die Ballungen von Industrie- und Volksmassen aufzuteilen und dadurch in Großbritannien ein entsprechendes Gleichgewicht der wirtschaftlichen und industriellen Schwerpunkte herzustellen. Eine staatlich bevollmächtigte Behörde sollte bestellt werden, der es oblag, entsprechend zu planen und zu kontrollieren. Wenn nötig, sollte der ganze Verwaltungsapparat umgebaut werden, um den Erfordernissen, besonders was die Umwelt der städtischen oder quasi städtischen, bzw. Industriebezirke, die Hygiene und den Schutz der Landschaft anging, besser gerecht zu werden.

Eine erste Folge dieses Berichtes war die Aufstellung der Kommission Scott im Jahr 1941, die jedoch mehr die Randgebiete der Großstädte ins Auge fassen sollte. Auch sonst geschah manches. Aber die Aufgabe, Elendsviertel zu beseitigen und weite Stadtgebiete zu sanieren, stieß immer noch zu häufig auf private Interessen, die nicht angetastet werden durften. Erst mit der „Town and Country Planning Act" von 1947 wurde für die Gesetzgebung eine geeignete Grundlage geschaffen, von der aus im Lauf der letzten 18 Jahre jene Bestimmungen erlassen wurden, die eine zielbewußtere Raumplanung ermöglichen.

Manches wurde seitdem geleistet, noch mehr blieb zu tun übrig. Bemerkenswert dafür ist das Weißbuch, das Sir Keith Joseph, Minister für Wohnungsbau, im Februar 1963 über London und seine Region veröffentlichte. Nach diesem Weißbuch will die Regierung folgende Maßnahmen ergreifen: Es soll eine Bremse angebracht werden, daß nicht bestimmte Gegenden veröden, während andere mit Werks- und Wohnbauten überschwemmt werden. Besonders wird auf die Verwaltungspaläste hingewiesen, deren Ziel und Umfang durch die Verhältnisse nicht gefordert und deswegen auch nicht gerechtfertigt sind; ihre Wucherung muß unter Kontrolle genommen werden.

Dann ist die Wohnungsfrage brennend. Das Weißbuch schätzt die innerhalb der nächsten zehn Jahre in London zu bauenden Wohnungen auf 500 000. Davon 150 000, um dem gegenwärtigen Wohnungsmangel abzuhelfen, weitere 150 000 davon, um ungesunde Häuser und Slums zu ersetzen, die restlichen 200 000 schließlich, um den heutigen in bezug auf Größe und Bequemlichkeit gesteigerten Ansprüchen entgegenzukommen.

Das Schwierigste bei diesen Bausorgen ist es, den nötigen Baugrund aufzutreiben. In London selbst könnte man mit Mühe und mit Hilfe neuer Systematisierung und nicht ohne die Bevölkerungsdichte weiter zu steigern in den nächsten zehn Jahren Bauplätze für 250 000 Wohnungen auftreiben. Die übrigen Plätze müssen noch beschafft werden.

Bedeutsam für die neue Raumordnung „Groß-London" ist der von Sir P. Abercrombie ausgearbeitete Plan, der 1945 veröffentlicht wurde. Er umgreift eine Landfläche von 2600 Quadratmeilen. Diese Fläche ist in fünf konzentrische Kreise aufgeteilt. Der äußere Ring wird von einem Agrargebiet gebildet, sodann folgt ein Grüngürtel, der dritte ist der Vorstädtering, den vierten bildet die Innenstadt und den fünften das Verwaltungszentrum oder die sogenannte Grafschaft London. Die Ringe sind nicht streng kreisförmig, am wenigsten das Verwaltungsviertel und die Innenstadt.

Der innerste oder Verwaltungsbezirk ist sehr übervölkert, die Innenstadt auch sehr dicht bevölkert. Für beide Bezirke sind Maßnahmen der Auflockerung nötig. Ja, man kann sagen, daß alle innerhalb des Grüngürtels befindlichen Zonen entlastet werden müssen. Das geschieht (und ist zum Teil schon geschehen) durch Aufteilung und Verlegung von Werk-(Arbeits-)Plätzen und Wohnsiedlungen. Es war vorgesehen, auf diese Weise etwa eine Million Menschen zu verlagern. Der Kreislauf des städtischen Lebens soll ferner auch durch den Umbau oder Neubau oder die Erweiterung der Verkehrswege flotter gemacht werden (Straßennetze, Eisenbahnen, Kanäle, Luftverkehr). Zur Entlastung der Ballungszentren sind ferner Satellitenstädte in der äußeren Zone vorgesehen.

Was ist bis heute tatsächlich erreicht worden? Die Raumordnungspläne und zumal der Plan

„Groß-London" von Abercrombie blieben nicht auf dem Papier, wurden indessen bis jetzt nur teilweise wirksam. Eine gewisse Auflockerung in neuen oder in Ausdehnung begriffenen Städten wurde erreicht, sowohl in bezug auf Manufakturindustrien als auch auf die Bevölkerung. Aber die Schaffung neuer Arbeitsplätze in den Büros, die Einwanderung aus unterentwickelten Gegenden im Nordwesten und Nordosten Englands und aus dem britischen Commonwealth stellte diese Erfolg wieder in Frage. *(Aggiornamenti sociali,* Jg. 16 [März 1965] 197.)

UMSCHAU

Fedor Stepun

Leo Schestow starb 1938, Berdjaew 1949; und als nun im Februar dieses Jahres Fedor Stepun die Augen schloß, war eine geistige Bewegung zu Ende gegangen. Sie vertrat das „andere Rußland" gegenüber dem bolschewistischen Rußland, und sie mußte sich im Exil vollenden. Auch sie war ursprünglich revolutionär in ihrem Verhältnis zu dem zaristischen Regiment. Doch als religiös-philosophische Bewegung war sie genährt von russisch-orthodoxer Frömmigkeit, inspiriert von dem Sehertum Dostojewskis, und zugleich setzte sie die mystisch-spekulative Tradition Deutschlands fort. Stepun, ihr letzter kraftvoller Repräsentant, wurde schließlich auch, vor allem durch das kurz vor seinem Tode erschienene, „Mystische Weltschau" (München, Hanser, 1964) betitelte Werk, ihr Historiker.

In seiner großmütigen Art hat Fedor Stepun anerkannt, wie viel er der deutschen Universität verdankt. Es ist nur recht und billig für die deutsche Universität anzuerkennen, daß sie ihm noch mehr verdankt. Wie fast alle russischen Denker des 19. Jahrhunderts und unserer eignen Zeit war er der deutschen akademischen Philosophie, vor allem dem deutschen Idealismus, tief verpflichtet. In seinen Erinnerungen hat er von seinen Studienjahren in Heidelberg mit einer entzückenden Mischung von warmer Anhänglichkeit und humorvoller Distanz gesprochen – in der Art des durch Menschenliebe behinderten Satirikers, die ihm eigen war. Aus seinem Vaterland vertrieben, konnte er dort, wo er einst als junger Mann Belehrung gefunden hatte, zeigen, daß er es verstanden hatte, mit seinem Pfunde zu wuchern. So wurde Stepun ein deutscher akademischer Lehrer. In dem reichen und bewegten geistigen Leben der 20er Jahre zeichnete sich seine Figur als die des gleichrangigen geistigen Wortführers ab neben Männern wie dem befreundeten Paul Tillich, Martin Buber, Romano Guardini, Theodor Haecker u. a. Schulter an Schulter mit ihnen rang er um die Befreiung der Grundbegriffe des geistigen und religiösen Lebens von den konventionellen Entstellungen und Überwucherungen, die, eine böse Erbschaft der Vorkriegsgesellschaft, ihren Sinn zu ersticken drohten. Es war die Zeit der Blüte der Lebensphilosophie. Daß aber die Wortverbindung „Lebensphilosophie" eine Tautologie ist – das uns zu zeigen war niemand so geeignet wie die russischen Denker, und ihnen voran Stepun. In jedem seiner Worte und Gedanken pulsierte das Leben des ganzen Menschen – eines gütigen und vornehmen, sehr stolzen und doch auch demütigen Menschen. Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis, die Frage nach dem Wesen der Kunst, nach dem Sinn von Krieg und Revolution, nach der Bedeutung der Ehe, die Frage nach Gott – alle diese ihn bewegenden Probleme gehörten für ihn nicht verschiedenen, voneinander getrennten Forschungsbereichen an, sondern standen in lebendigem Zusammenhang miteinander und mit der persönlichen Erfahrung – den Leiden und Triumphen dieses reichen und schließlich in hoher Altersweisheit erfüllten Lebens.

Stepun hat nicht den seinem denkerischen Temperament widersprechenden Versuch gemacht, den Zusammenhang seiner Fragen und Erkenntnisse systematisch darzustellen. Dennoch bilden die Grundlinien seines Denkens ein klares und einprägsames Muster. Das eine, allen anderen Problemen zugrunde liegende Problem, für den einzelnen, für ein Volk, für die Menschheit, besteht darin, das eigene Dasein zu gründen auf den Grund, der alles Seiende aus sich entläßt, trägt und erhält. Aber, was seinem verhüllten Wesen nach Forderung und Verheißung ist, das tritt an den Menschen zunächst als Versuchung heran. Sie zeigt sich in wechselnder Verkleidung – als Eros, d. i. als Liebe, die den geliebten Gegenstand zerstört, als Rebellion, d. i. als Wille scheinbar zur Erneuerung, in Wahrheit zur Zerstörung, als Sehnsucht zu einer Schönheit, die statt das Leben zu verherrlichen, uns vom Leben fortlockt. Stepun, Erbe darin der Romantik, hat diese vielförmige Versuchung erfahren, in sich selbst und in den geschichtlichen Erschütterungen seiner, unserer Zeit, und er ist ihrer Herr geworden. Er war ein Metaphysiker von Geblüt, aber seine Metaphysik vollendete sich in gläubigem Gehorsam. Als er an seinem 80. Geburtstag zu uns sprach, wagte er es, allen den Katastrophen zum Trotz, durch die er hatte hindurchschreiten müssen, sein Leben glücklich zu nennen. Er durfte es wagen: er schien uns, soweit wir etwas derartiges ohne Torheit sagen können, ein Behüteter, ein Lieblingskind Gottes.

Stepun, der Exilierte, kam zu uns zu einer Zeit, als wir, die Deutschen, in unserer Daseinssicherheit aufs tiefste erschüttert waren. Wir empfanden ihn, den russischen Emigranten, zunächst als einen geistvollen, bald als einen brüderlichen Fremden, schließlich als einen der Unseren, uns zur rechten Stunde gesandt: Eine Professur an der Technischen Hochschule in Dresden stellte ihn damals auf deutschen akademischen Boden. Dort habe ich ihn im Haus eines gemeinsamen Kollegen und Freundes, Richard Kroner, kennengelernt. Dann brach die Zeit der braunen Gewaltherrschaft an, und Stepun mußte sein Lehramt niederlegen. In diesem Punkte jedenfalls glich die Diktatur Hitlers der Lenins: auch sie konnte die Freiheit des Gedankens und der ihrem Gewissen folgenden Person nicht ertragen. Dann, nach dem Zusammenbruch von 1945, bot die Universität München dem längst berühmt Gewordenen eine neue akademische Heimat. Sein Lehrauftrag lautete „für russische Geistesgeschichte". In Wahrheit stand er auf dem Katheder als einer, der in sich selbst russische Geistesgeschichte verkörperte und der über diesen seinen geistigen Besitz als Philosoph und hinreißender Redner zu sprechen wußte. Er hatte einmal ein recht speziell klingendes Thema für seine Vorlesung angekündigt – es lautete, glaube ich, „Die Anfänge des russischen Symbolismus" oder so ähnlich, und ein Kollege bemerkte: bei einem solchen Thema kann man bestenfalls auf 30 Hörer rechnen. Tatsächlich kamen mehr als 300. Sie, die Studenten, entdeckten zunächst Professor Stepun; dann erst, durch ihn, die russische Geistesgeschichte.

Die deutsche Universität verdankt ihre Kraft und Lebendigkeit zum guten Teil denjenigen ihrer Lehrer, die wegen des Formats und kühnen Zuschnitts ihrer Persönlichkeit nicht ganz in ihren institutionellen Rahmen passen. Zu diesen widerspenstigen Lebensspendern gehörte Fedor Stepun. Konfrontiert mit dem Fetischismus philologischer Wissenschaftlichkeit zeigt er sich, um eine Formel Dantes zu gebrauchen, als *anima disdegnosa*. Auch diese stolze Kompromißlosigkeit haben wir an ihm geliebt.

Helmut Kuhn

Sprache im Dienst der Liturgie

Die Neugestaltung der Liturgie bedingt notwendig eine Überprüfung der liturgischen Meßtexte. Dabei ist mit äußerster Behutsamkeit zu Werke zu gehen. So muß man bedenken, daß es im Volk gemeinsame Empfänglichkeiten und ebenso gemeinsame Hemmungen gegenüber einzelnen Worten gibt, wobei besonders ins Gewicht fällt, daß es Bezeichnungen gibt, die zwar dem Volk nur wenig zusagen, die aber in sich höchst wertvoll sind.

Hier sollen einige Vorschläge gemacht werden. Zuvor jedoch sei an drei Grundsätze für jede Übersetzung kirchlicher Texte erinnert:
1. Für die liturgische Sprache gilt das Gesetz, auf das Christine Mohrmann, Mitglied der Liturgischen Kommission in Rom, mit größtem Nachdruck hinweist: Sprechen ist immer Reden mit einem Gegenüber. Die Wahl der Worte hängt jedoch von der Stellung des Sprechenden zum Gegenüber ab. Zu einem Kind spricht man, wenn man echt spricht, in der Sprache des Kindes, zu einem Gleichgestellten in der Sprache des Bruders, zu Gott dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus in einer Sprache, in der sich Abstand und Vertrauen einen. Dieses Gesetz gilt für die Liturgie; die individuelle Sprache steht nicht in gleicher Weise unter diesem Gesetz. Aus dem Rahmen des gehobenen Sprechens heraustreten, um auf diese Weise den Gläubigen nahezukommen, bedeutet ein Aufgeben der wesensgemäßen liturgischen Haltung[1].

2. Im Artikel „Wörterbuch der Antike" wird unter dem Stichwort „Falsche Verdeutschungen" eine Regel aufgestellt, die für Übersetzungen von Bibeltexten und für Übersetzung liturgischer Texte in erhöhtem Maß gilt: Man soll nur Worte gebrauchen, die – bildlich gesprochen – im Strombett der Sprache zurechtgeschliffen worden sind[2].

3. Bei den liturgischen Texten, die gemeinsam gebetet werden müssen, ist neben den sprachlichen Elementen auch auf das Klangliche zu achten. Bei der Frage, ob man so oder so übersetzen soll, verdient die Lösung den Vorzug, die ein schönes gemeinsames Sprechen besser verbürgt.

Im Blick auf die genannten Punkte sollen nun einzelne Worte aus der Übersetzung der Meßgebete vorgnommen werden.

1. Im Confiteor heißt es: „Ich bekenne Gott, dem allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde". Man kann sagen, „jemandem etwas bekennen" und sagen „vor jemandem etwas bekennen". „Jemandem etwas bekennen" hat mehr intimen, „vor jemandem etwas bekennen" einen mehr öffentlichen Charakter. Man vergleiche die zwei Aussagen: „Der Redner bekannte der ganzen Versammlung, sich getäuscht zu haben – Der Redner bekannte vor der ganzen Versammlung, sich getäuscht zu haben". „Vor der Versammlung" klingt besser, ebenso klingt besser: „Ich bekenne vor Gott, dem allmächtigen Vater".

Im Confiteor heißt es ferner: „Durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine übergroße Schuld" – „mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa". Man hat das frühere „meine größte Schuld" in „meine übergroße Schuld" abgeändert; das offenbar deshalb, weil man fühlte, daß hier etwas nicht stimmt. Aber auch diese Übersetzung gibt nicht das, was gemeint ist. Wir finden bei Cicero eine Stelle, die uns weiterführt. Dort[3] heißt es: „tua summa culpa est – du bist am meisten, ganz schuld". Das mea maxima culpa wäre also zu übersetzen: „es ist ganz meine Schuld".

2. „Dominus vobiscum – et cum spiritu tuo". – Der Herr sei mit euch – und mit deinem Geiste. Es spielt schließlich keine Rolle, ob man sagt: „mit deinem Geiste" oder sagt: „auch mit dir". Wichtig wäre hingegen, daß man im ganzen deutschen Sprachgebiet die gleiche Formel gebraucht, sonst geht es besonders in Fremdenverkehrsorten nicht ohne Störungen ab.

3. „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater". Im Glaubensbekenntnis Änderungen vorzunehmen, ist sehr zu überlegen. Würde man sich aber grundsätzlich dazu entschließen, sollte man das Wort „omnipotens" mit „allwaltend" übersetzen. Das lateinische „omnipotens" steht für das griechische „pantokrator". Der „Pantokrator" ist jener, der Macht über alles hat, der alles beherrscht. Bei den Gläubigen stellt sich im Gedächtnis bei dem Wort „allmächtig" die Katechismusfrage ein: Was heißt, Gott ist allmächtig? Die Antwort lautet immer ungefähr: Gott hat Himmel und Erde erschaffen, er kann alles machen, was er will. Das Wort „pantokrator" aber bezieht sich nicht

1 Christine Mohrmann, Liturgical Latin: its origins and character (London 1959) 1–26.

2 Hans Lamer, Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens (Stuttgart ³1950) 207–212.

3 Antibarbarus der lateinischen Sprache von J. Ph. Krebs. 5., umgearb. und sehr vermehrte Aufl. von F. X. Allgayer (Frankfurt 1876) 309.

auf Erschaffung, sondern auf Regierung der geschaffenen Welt in allen ihren Seinsabstufungen. Es geht also um einen Begriff, der gegenwarts- und zukunftsbezogen ist. Zum mindesten bei der Erklärung von „omnipotens" sollte man „pantokrator" berücksichtigen.

4. Die Kirche wünscht, daß die Gläubigen an der Feier des heiligen Meßopfers verständig und tätig als „Mitopfernde" teilnehmen. Diese Haltung läßt sich in den Meßgebeten selbst zum Ausdruck bringen, wenn man das zweimal vorkommende Wort „circumstantes" mit „Mitopfernde" übersetzt.

„Pro omnibus circumstantibus" – ich opfere sie auf für alle Umstehenden (= Mitopfernden).

„Et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio" – und aller Umstehenden (= Mitopfernden), deren Glaube und Opfergesinnung du kennst.

5. Der Gebrauch des „o" als Ausruf (Vokativ-o): Es gibt Leute, die sich aus der Gymnasialzeit noch des Verbotes der „O-Ausrufe" erinnern. „O, nur kein ‚O'!" Alles Sprechen in der Liturgie gehört dem gehobenen Stil an. Mag man ändern, was man will, man darf diesen Rahmen nicht verlassen. Man sollte mit der Versachlichung auch nicht zu weit gehen. Was das „o" anbelangt, so ist also grundsätzlich daran festzuhalten, daß es innerhalb der gehobenen Sprache am Platz ist. Hans Lamer macht im „Wörterbuch der Antike" unter dem Stichwort „Falsche Verdeutschungen" die gute Bemerkung: „Im Deutschen kommt das Wort ‚o' nur in gehobener Sprache vor." Dann bringt er einen religiösen Text und schreibt: Man kann sagen „o Gott, o du frommer Gott". Nie aber sagt man: „Guten Tag, o Vater". Bei Übersetzung der Meßgebete kann die Entscheidung des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs des Vokativ-o von der Frage abhängen, ob es das Sprechen des Textes erleichtert. Wenn z. B. dem Wort „Gott" ein Eigenschaftswort vorangeht, hat es keinen Sinn, das Vokativ-o voranzusetzen: also „Allmächtiger, ewiger Gott", nicht „O allmächtiger, ewiger Gott". In Verbindung mit dem Worte „Herr" erleichtert das Vokativ-o die Aussprache nicht bloß für Italiener, sondern auch für Deutsche. Das „Wir opfern dir, Herr", ist schwer auszusprechen. Man höre einmal in der Kirche zu, wie es klingt, rhythmisch ist es auch nicht gut, weil zwei betonte Worte zusammenkommen. Besser klingt, „Wir opfern dir, o Herr, den Kelch des Heiles" und: „Laß uns, o Herr, im Geiste der Demut" – „So darf ich mit dem ganzen Volk dich preisen, o Herr" – „Gedenke, o Herr, deiner Diener und Dienerinnen" – „So nimm denn, o Herr, wir bitten dich", – „Daher sind wir eingedenk, o Herr, wir deine Diener" – „Deinen Leib, o Herr, den ich empfangen," – „Erlöse uns, o Herr, wir bitten dich", – „Lasset uns beten: O Herr, wir bitten dich".

Zu den Sätzen, bei denen das Vokativ-o sinngemäß berechtigt wäre und das Sprechen erleichtern würde, gehört auch das „O Herr, ich bin nicht würdig". Mit dem Vokativ-o wird dieser Anruf leichter mit einem schönen Einsetzen der Gläubigen gesprochen. Priester fremder Sprachen tun sich manchmal überhaupt schwer, das „H" zu Anfang eines Wortes ohne einen vorausgehenden Konsonanten zu bewältigen.

6. „So werde unser Opfer heute vor deinem Angesichte". Der Satz klingt nicht gut. Es ist freilich schwer, einen Ersatz zu finden.

7. „Hosanna in excelsis" – wörtlich übersetzt müßte es heißen: „in den Höhen". Im Geiste ist das Wort „Himmel" zu ergänzen. In Verbindung mit diesem Wort wirkt die Mehrzahl „Höhen" viel anschaulicher als die Einzahl.

8. „Damit sie (die Gabe) uns werde Leib und Blut deines vielgeliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus." Viel anschaulicher und dem Wandlungsbegriff zugleich entsprechender ist es, wenn man sagt: „Damit sie uns werde zum Leib und Blut deines vielgeliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus." Die Redewendung „zu etwas werden" entspricht dem Begriff der Verwandlung besonders gut.

9. „Nobis quoque peccatoribus famulis tuis", dies wird übersetzt mit „auch uns Sündern, deinen Dienern". „Peccator" hat in diesem Fall, wie das im Lateinischen möglich ist, die Funktion eines Eigenschaftswortes, also: „auch uns, deinen sündigen Dienern". Unter den Die-

nern sind die Priester zu verstehen[4]. Auch der theologische Sinn des Satzes verlangt diese Übersetzung, denn die Bitte um die Anteilnahme und Gemeinschaft gründet sich darauf, daß die Priester Diener Christi sind, nicht darauf, daß sie Sünder sind.

10. „Schenke in Gnaden Anteil und Gemeinschaft mit deinen heiligen Aposteln." In dieser Übersetzung bleibt das lateinische Wort „aliquam" zwischen dem Wort „societatem" und dem Wort „participationem" einfach unübersetzt. Gerade dieses Wort ist die Seele des Satzes und verleiht der Bitte eine bescheiden vorgebrachte Dringlichkeit. Im Deutschen läßt sich dieses Element mit dem Wort „doch" festhalten. „Schenke uns doch in Gnaden Anteil und Gemeinschaft ..." Wer die Worte „Anteil und Gemeinschaft" für eine der im Latein so beliebten Koppelungen hält, wird als Übersetzung „Anteil an der Gemeinschaft" vorschlagen.

11. „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünden der Welt". Früher hat es geheißen: „O du Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt!" Dem Sinn nach war die alte Übersetzung besser. Der Satz stammt aus der Bibel, er nimmt Bezug auf die Worte des Johannes, der auf Christus hinweist und sagt: „Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt" (Jo 1, 29). Im Griechischen heißt es wörtlich: „Sehet das die Sünde der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes!" Es geht also um eine Wesensaussage. Die Griechen und die Orientalen haben eine Vorliebe für diese Ausdrucksweise. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis bewegt sich – man möchte sagen – mit großer Freude in einem Gleichklang von Partizipien, staurothenta, taphenta, anastanta, anelthonta, die Wesensaussagen darstellen[5].

Sogar Volkslieder fangen mit solchen partizipialen Ausrufen an. Sagt man: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünden der Welt", dann stehen zwei Begriffe mehr nebeneinander. Insofern war die alte Übersetzung „O du Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt" besser. Abgesehen davon, daß der Satz mit dem Vokativ-o wunderschön klingt – es folgen dann a – o und u hintereinander. „Vor jeder Beunruhigung gesichert seien". Das Wort „Beunruhigung" ist blaß. Will man ein besseres Wort finden, muß man von der Tatsache ausgehen, daß das lateinische „perturbatio" die Übersetzung des griechischen Wortes „taraché" ist. Taraché bedeutet jede physiologische, geistige, äußere, politische Unordnung[6], ist also viel objektiver und darum stärker als das schwache Wort „Beunruhigung". Es könnte mit „Unfrieden", „Wirren" übersetzt werden.

12. „Den ich Unwürdiger zu empfangen wage". Für die religiöse Unterweisung bedeutet es ein Übel, daß das Wort „unwürdig" in zwei ganz verschiedenen Wendungen gebraucht wird. Hier hat das Wort „unwürdig" den Sinn: „Ich verdiene es nicht". Im Katechismus bedeutet der unwürdige Empfang der heiligen Kommunion die sakrilegische Kommunion. Es wäre sehr zu wünschen, daß man im Katechismus ein anderes Wort für die unwürdige Kommunion einführte.

13. „Calicem salutaris accipiam" – „Den Kelch des Herrn will ich nehmen". Nach dem Urtext müßte es heißen: „Den Kelch des Herrn will ich erheben." Im Psalm 115 handelt es sich um die Darbringung eines Dankopfers. Das Lob- und Dankgebet nimmt auf jene Wohltaten Bezug, um deretwillen das Opfer dargebracht wird. Richtiger und zugleich anschaulicher wäre: „Den Kelch des Heiles will ich ergreifen", – „Den Kelch des Heiles will ich nehmen" klingt gar zu einfach und „Den Kelch des Heiles will ich hochheben" ist nicht mehr ohne weiteres verständlich. Buber übersetzt: „Den Becher der Preisungen hebe ich".

14. „Ecce Agnus Dei" – „Sehet, das Lamm Gottes!" „Sehet an das Lamm Gottes" ist anschaulicher und klingt zugleich besser.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen. Sie ließen sich noch vermehren. Sie zeigen aber, wie schwierig die Neugestaltung der Liturgie sein wird, wenn sie sich nicht in Rubrizistik erschöpfen soll.

Franz Michel Willam

---

4 J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia (Freiburg 1952) II, 311.

5 Denzinger-Schönmetzer (Rom 1936) 46.

6 Lidell-Scott, A Greek-English Lexikon (Oxford 1958).

BESPRECHUNGEN

Theologie

BOROS, Ladislaus: *Der anwesende Gott.* Wege zu einer existenziellen Begegnung. Freiburg: Walter-Verlag 1964. 241 S. Lw. 16,–.

Ein ausgezeichnetes, tiefes Werk, das man mit Freuden anzeigt. Es kommt aus Denken und Sprache des heutigen Menschen und hat schon manchem Suchenden oder Schwankenden geholfen, wie es sich auch gerade an Menschen der Gottferne wendet. Boros will zur Erkenntnis Jesu führen und bedient sich dabei eines sehr schlichten Schemas: Es wird je eine menschliche Grundhaltung: Liebe, Demut, Sprechen, Erbarmen, Fremdheit ... scharfsinnig und in großer Lebensnähe analysiert und anschließend aufgezeigt, wie Jesus darin je das Nur-Menschliche sprengt. Besonders die Phänomenologie der Haltungen ist geradezu meisterhaft, während man sich den zweiten, biblischen Teil gelegentlich ausführlicher wünschte. Sosehr das Buch sauberes Denken und wissenschaftliche Qualität verrät, sosehr ist es doch auch ein Buch der Versenkung und der existenziellen Stellungnahme. Deutlich spiegelt sich seine Art in den Sätzen, die es beschließen: „Zehn Wege zu Christus haben wir durchgearbeitet, durchgebetet. Zehnmal nacheinander haben wir das Versagen unserer menschlichen Bemühung erfahren. Dabei entwuchs uns die Gestalt Jesu ins Unendliche. Wir standen erschüttert vor ihr ... In Jesu erschien uns Gott als Freundlichkeit und Anmut. Unter unserem leisen Berühren öffnet sich die Gestalt Christi im Evangelium. Indem wir ihm in liebevollem Umgang begegnen, berühren wir Gott selbst." Man kann nur hoffen, daß dieses Buch der Glaubenshilfe und Glaubensvertiefung nicht in der Flut der religiösen Buchproduktion untergeht. Es verdient Beachtung. *F. Hillig SJ*

ORTEGA Y GASSET, José: *Gott in Sicht.* Betrachtungen. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1964. 191 S. Lw. 12,80.

Das Buch bringt die Übersetzung einiger Artikel, die verschiedenen Zeiten entstammen. Der wichtigste ist wohl der letzte „Die Aufgabe unserer Zeit". Den Grund der Unsicherheit unserer Zeit sieht O. im Zusammenbruch des Rationalismus, der das Leben vernachlässigte und die Kultur als ein Absolutes betrachtete. Nun schlägt das Pendel zurück und das Leben kommt wieder zur Geltung, die Kultur nur noch so weit, als sie dem Leben dient. Es gilt also, ein neues Gleichgewicht zu finden und nicht in einen unhaltbaren Relativismus zu verfallen.

Wie immer sind die Ausführungen auch hier geistreich und enthalten viele gute Beobachtungen und Gedanken. Aber der Begriff Leben bleibt wie bei Dilthey, dessen Werk O. stark beeinflußt hat, unklar und darum finden sich auch widersprüchliche und schwer zu vereinbarende Aussagen. Einerseits wird betont, daß die Kultur aus dem Leben hervorgehe und ihre Schaffung eine Lebensfunktion sei wie Essen und Trinken; anderseits wird auf die Unabhängigkeit der Kultur vom Leben hingewiesen wie auch auf die Tatsache, daß sie nicht dem unmittelbaren Lebensinteresse dient. Es wäre also zwischen dem vitalen und dem geistigen Leben zu unterscheiden gewesen. Deren Interessen sind nicht die gleichen, und das geistige Leben bedeutet, sosehr es des vitalen bedarf, doch auch immer einen Bruch mit diesem. Der Rationalismus der ablaufenden Epoche besteht eher in einer Überschätzung der abstrakten, der wissenschaftlichen Erkenntnis, in der man die eigentliche Geistigkeit sah und worüber man das wahre geistige Leben vernachlässigte. Eine bloße Rückkehr zum Leben kann, wie die noch nicht so weit zurückliegenden Ereignisse gezeigt haben, auch in einer Weise verstanden werden, die O. ablehnte.

Mit einem ähnlichen Gegenstand beschäftigt sich der Artikel „Ideen und Glaubensgewißheiten". Glaubensgewißheiten sind unausgesprochene tiefe Überzeugungen, mit denen wir rechnen und die unser Leben bestimmen. Ideen sind Gebilde wie Wissenschaft, Philosophie, religiöse Lehren, die der Mensch völlig bewußt konstruiert und denen er nicht das Gewicht der Glaubensgewißheiten zugesteht. Unsere heutige Zeit hat die Glaubensgewißheiten der vorigen, die Überzeugung von der Möglichkeit einer durchgehenden rationalen und wissenschaftlichen Erklärung der Wirklichkeit verloren, hat aber noch keine neuen.

Richtig ist dabei, daß nicht abstrakte Ideen,

sondern ungegenständliche Einsichten und Grundhaltungen den einzelnen Menschen und die verschiedenen Zeiten bestimmen. Aber die Grenzziehung zwischen Glaubensgewißheiten und Ideen ist nicht immer richtig, wie auch die Beziehung zwischen beiden nicht gesehen ist. Es fehlt auch der Hinweis, daß die Glaubensgewißheiten von Einsichten herrühren, deren Möglichkeit wiederum von den allerletzten Haltungen eingegrenzt werden (vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951, Kap. 4 u. 5; vgl. diese Zschr.: „Dogmenglaube und Freiheit", 142 [1948] 401–414).

Der Aufsatz „Gott in Sicht" weist darauf hin, daß verschiedene Epochen verschiedene Bereiche der Wirklichkeit als das eigentliche Sein betrachten und darüber andere vernachlässigen oder gar blind für sie werden. Das ablaufende Zeitalter war blind für das Göttliche. Aber eine Änderung steht hier bevor. Die Blindheit war aber wohl nicht ursprünglich Hinwendung zur Welt, der Welt des Stofflichen vor allem, sondern eine Abwendung von Gott (vgl. diese Zschr. „Der Mensch der Flucht", 144 [1949] 250). *A. Brunner SJ*

Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Hrsg. von X. Leon-Dufour. Freiburg: Herder 1964. XXV, 827 S. Lw. 88,–.

Das wachsende Interesse für die Hl. Schrift drängt zu einem immer tieferen Verständnis des religiösen Gehalts der Bibel, um ihn in Predigt und Unterricht für das christliche Leben fruchtbar zu machen. In den Jahren seit dem Krieg ist dafür viel geschehen. Aber es liegt teilweise weit zerstreut und für manche schwer zugänglich in Büchern und Zeitschriften.

In dem vorliegenden Wörterbuch ist nun die Botschaft beider Testamente sowie der Sinn der Bilder und Symbole von siebzig französischen Exegeten unter 290 Stichworten dargestellt und zusammengefaßt worden. In gedrängter Kürze und doch gut verständlich bieten die einzelnen Artikel die Lehre der Bibel über die großen Themen der Offenbarung; dabei ist auch die Entfaltung im Lauf der Geschichte berücksichtigt. Durch Querverweisungen und ein Namen- und Sachverzeichnis werden auch die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Themen erschlossen, so daß die Artikel nicht ohne Verbindung nebeneinander stehen. Eine kurze Einleitung unterrichtet über den Sinn des Werkes und gibt eine kurze Überschau über die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher. Dadurch sind die Artikel von allem bloß Archäologischen, Geschichtlichen und Kritischen entlastet und ausschließlich dem geistig-geistlichen Gehalt gewidmet.

Predigern und Religionslehrern ist damit ein begrüßenswertes Hilfsmittel geboten. Die Übersetzung durch K. Faschian OFM ist sehr gut.

A. Brunner SJ

Avi-Yonah, Michael - Kraeling, Emil G.: *Die Bibel in ihrer Welt.* Konstanz: Friedrich Bahn 1964. 384 S. Lw. 55,–.

Über 350 Abbildungen, in Vierfarbendruck, sorgfältig ausgeführt, geben hier eine lebendige Darstellung der Landschaften, in der sich das biblische Geschehen abgespielt hat, und der noch erhaltenen Denkmäler, die zum besseren Verstehen der Bibel und ihrer Umwelt beitragen können. Ein einfacher erzählender Text, für das Alte Testament von Avi-Yonah, für das Neue von Kraeling, begleitet und erläutert die Bilder, ohne in strittigen Fragen eine einseitige Stellung einzunehmen. Das schöne Buch wird sicher dazu beitragen, die eigene Lesung der Bibel wie auch den biblischen Unterricht anschaulicher und lebendiger zu gestalten und in Einzelheiten besser verständlich zu machen.

A. Brunner SJ

Das Wagnis der Nachfolge. Mit Beiträgen von Hans Urs von Balthasar (u. a.), hrsg. von Stephan Richter. Paderborn: Schöningh 1964. 188 S. Lw. 11,80.

Mit dem „Wagnis der Nachfolge" ist das Ordensleben gemeint. Seine Bedeutung für die Kirche ist unabsehbar und sie ist durch die Konstitution über die Kirche neu bestätigt worden. Anderseits ringen die Orden um ein neues Selbstverständnis und leiden oft unter einer fühlbaren Nachwuchskrise. So kann man eine Veröffentlichung wie die vorliegende nur begrüßen, in der die schwebenden Fragen von verschiedener Seite angegangen werden. H. U. von Balthasar fragt nach dem Verständnis des Rätestandes und seiner Abgrenzung gegenüber der Berufung aller Laien in der Kirche zur Heiligkeit, Dom Leclercq berichtet über die „neue Welle" innerhalb des eigentlichen Mönchtums.

Es folgen Untersuchungen über die Rolle des kontemplativen Mönchtums (Suso Frank), über die Säkularinstitute (H. A. Timmermann), die Neuentdeckung der Orden in der evangelischen Christenheit (Stephan Richter) und zum Abschluß ein Beitrag von R. Svoboda: Um die Zukunft der caritativen Genossenschaften. Wie man sieht, eine lockere Reihe von Beiträgen, die vom Grundsätzlichen ins Faktische, ja Statistische, und vom altehrwürdig Überlieferten bis zu den Anliegen der Gegenwart reichen.

F. Hillig SJ

RICHTER, Stephan: *Metanoia.* Von der Buße und Beichte des Christen. Überlegung und Einübung. Stuttgart: Räber 1964. 120 S. (Bd. 7 der ökumenischen Schriftenreihe „Begegnung") Kart. 7,80.

Der Bochumer Studentenpfarrer gibt hier in ständiger Fühlung mit der Sicht der evangelischen Christen eine knappe Darstellung der katholischen Lehre von der Buße und dem Sakrament der Beichte, das Luther persönlich so hoch geschätzt hat. Die historische Darstellung der Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis ist reichlich kurz gehalten, während man die Richtlinien der deutschen Bischöfe von 1942 zu Buße und Beicht der Jugendlichen, die 23 Seiten einnehmen und in der Schrift wie ein Fremdkörper wirken, leicht hätte entbehren können. Im Anhang sind zur Einübung Texte mitgeteilt, von denen vor allem die Anleitung zur Gewissenserforschung vom 11. Evangelischen Kirchentag in Dortmund Interesse verdient. *F. Hillig SJ*

BECK, Magnus: *Die Ewigkeit hat schon begonnen.* Perspektiven johanneischer Weltschau. Frankfurt: Knecht 1965. 229 S. Lw. 13,80.

Titel und vor allem Untertitel können falsche Vorstellungen wecken. Bei dem Buch des in München wirkenden Dominikaners handelt es sich um eine Darstellung des christlichen Lebens in seiner eigentlichen und innerlichsten Tiefe: als Leben in der Gnade. In einem bald engeren, bald weiterem Anschluß an Johannes und an Thomas von Aquin wird dem Leser diese weit und frohmachende Wesensschau unserer Begnadigung nahegebracht. Sie führt über enges und ängstliches Gesetzdenken hinaus. Sie stellt das Beglückende heraus, daß wir schon jetzt „in der Welt Gottes" leben. „Gnade als Vorspiel des ewigen Lebens" – „Unsere Verbundenheit mit Christus" – „Mystik und Gebet" – „Führung der Kirche durch den Heiligen Geist" sind bezeichnende Kapitelüberschriften. Unter der Hand bietet der Verfasser eine ganze christliche Lebenslehre, die aber immer von dieser Mitte her lebt und zu ihr führt. Da, wo er mehr der Vollständigkeit halber oder im engen Anschluß an Vorlagen referiert, läßt das Interesse des Lesers nach; am eindrucksvollsten sind die Seiten, aus denen schlicht und tief sein Eigenes spricht: „Vor dem Gesetz kann man ausweichen, die Liebe beansprucht das ganze Herz" – „Wer sich Gott öffnet, dem schenkt er sich selbst". Solche Sätze kommen aus der Meditation und führen zu ihr. Das Buch des Dominikaners kann durchaus als Meditationsbuch empfohlen werden. *F. Hillig SJ*

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge. Hrsg. von Hubert DU MANOIR SJ. Bd. 7. Paris: Beauchesne 1964. 456 S. Brosch. 36,– NF.

Mit dem vorliegenden 7. Band ist dieses monumentale Standardwerk der Mariologie, dessen 1. Band 1949 erschien, im wesentlichen abgeschlossen. Es steht nur noch der Registerband aus, für den die Benutzer des Werkes bei der Fülle des gebotenen Materials besonders dankbar sein werden. Eine große Zahl von Gelehrten haben während 15 Jahren an dem Werk mitgearbeitet, das der Lehre von der Gottesmutter und ihrer Verehrung in den verschiedensten Erstreckungen nachgeht: Heilige Schrift, Liturgien, Spiritualität, Geschichte der Marienverehrung, die Marienverehrung in den verschiedensten Ländern und Kulturen, in den Literaturen und in der Kunst. Zur ausgewogenen Haltung in der Lehre tritt ein immenses Sachwissen und eine reiche Bibliographie.

Der 7. Band bringt zunächst einen Beitrag von Kard. Bea über „Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischen Geist" (vgl. diese Zschr. 174 [1964] 321–330); sodann Beiträge über den Themenkreis: Unbefleckte Empfängnis und Aufnahme in den Himmel; die Mariologie in der russischen Othodoxie; ferner Beiträge über den Themenkreis: Sponsa et Spiritus. In einem Nachwort führt der Herausgeber noch einmal durch die Leitlinien des Gesamtwerks. Man kann ihn zu der Vollendung

des opus magnum nur beglückwünschen, das allen an den Fragen der Mariologie Interessierten, Fachleuten wie Studierenden, aber auch dem Seelsorger und Religionslehrer reiche Anregungen vermittelt. *F. Hillig SJ*

Geistesgeschichte

WAGNER, Friedrich: *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt.* Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik. München: C. H. Beck 1964. VIII, 574 S. Lw. 35,–.

In der gegenwärtigen Weltlage ist es von Bedeutung, daß von erster Seite her, ohne alles prophetische Pathos, es sei denn das der Sache selbst, im einzelnen die an die Wurzel gehende Gefährdung der ganzen Menschheit aufgezeigt wird, damit nicht im Glauben an das unabänderliche Fatum einer schicksalhaft abrollenden Entwicklung, gegen die man nichts tun könne, eine Entscheidung verpaßt wird, von der die Weiterexistenz der ganzen Menschheit abhängt. Eben diese Arbeit hat der Bonner Soziologe Fr. Wagner in seinem umfangreichen Werk geleistet. Der Verf. beschränkt sich nicht darauf, als Moralist den Finger zu erheben, um auf drohende Schäden der einzelnen Menschen wie ganzer Völker, ja selbst der Menschheit hinzuweisen. Vielmehr sichtet er unter wissenschaftsgeschichtlichem Aspekt den ganzen Problemkomplex, den die Emanzipation der Naturwissenschaft von einer haltenden und bindenden Mitte hervorrief und der sich heute zu der Frage nach dem Sinn der Wissenschaft und den Grenzen ihrer Macht verdichtet.

Trotz mancher Vorläufer war es erst Galilei, der die Wendung von einem gestalthaften Kosmos zum unermeßlichen Weltraum und von der menschlich durchdrungenen Erdenwelt zur Welt wissenschaftlich unterbauter Technik, die heute als selbstgeschaffene Fremdwelt uns umgibt, vorgenommen hat. Seine Anwendung der mathematischen Methode auf die Natur beschränkte die Sicht einseitig auf die quantitativ faßbaren funktionalen Beziehungen, um die Frage nach dem eigentlichen Wesen auszuklammern. Er begründete die instrumentale Forschung, die heute die Welt beherrscht. Die neuen Naturforscher bereits entwarfen Utopien, von denen heute die allerersten ihrer Realisierbarkeit entgegengehen. So schrieb Kepler einen Traumbericht von einer Mondfahrt. Er erwartete von kommenden Menschen, daß sie mit kaltem Wagemut über unsere Erde hinausdringen.

Im Zuge der weiteren Ausbildung der modernen Naturwissenschaft kam es zu einer richtigen „Wissenschaftsreligion", von der W. ein eindrucksvolles Bild entwirft. „Der Fortschrittsglaube" – sagt er, „zum Forschungsglauben geworden, begründete jene Wissenschaftsreligion, die heute die Erde beherrscht ... Diese Wissenschaftsreligion ist kein Religionsersatz, wie die Sportbegeisterung, sondern eine Ersatzreligion, das heißt eine bindende und bestimmende Lebensmacht mit unbedingter und unangezweifelter Autorität, der man ‚dient' und ‚Opfer bringt', die ihre Jünger und Propheten hat und ihre Häresien und Renegationen bekämpft" (56). Ihr Dogma von der „Freiheit der Forschung" garantiert den Forschern Immunität. Der Ursprung der Wissenschaftsreligion führt auf die Umkehrung christlicher Sichten und biblischer Weissagungen zurück. Dieser Wissenschaftsreligion erscheint der Fortschritt gradlinig und unausweichlich verfolgt, als kollektive Selbsterlösung der Menschheit. Am Ende steht das selbstgeschaffene Paradies auf Erden, eine Idee, die längst vor dem Marxismus die Geister faszinierte. Schon Saint-Simon, der Theoretiker der Französischen Revolution entwarf das Schema einer „physikalischen Religion". Er erwog im Banne einer „göttlichen Inspiration" die Stiftung einer Wissenschaftsreligion, die Christus durch Newton ersetzen, die Arbeitspflicht aller als „Offenbarung" verkündigen und die geistlich-wissenschaftliche Lenkung der Menschheit in Newton-Tempeln durchführen sollte.

Das Erlebnis der Revolution von 1848 hatte Renan zur Wissenschaftsreligion bekehrt, zu deren Verkündigung er sein Frühwerk „Die Zukunft der Wissenschaft" schrieb. Der Ursprung der modernen Wissenschaft ist nach ihm eine „Majestätsverletzung" Gottes, die ihr Analogon in der biblischen Sündenfallserzählung hat.

Der Glaube dieser neuen „Religion" hat die Fortschrittsgläubigen zu einer eigentümlichen Selbstverblendung geführt. Sie zerreißen zu wollen, ist die grundlegende Intention des Werkes von Wagner, der an einem riesigen Material, das so noch nicht vorgelegt worden ist, die

Gefährdung der Menschheit nicht nur durch die Atombombe allein aufzeigt.

Das Buch von Wagner verdient ernsthafte Beachtung aller derer, die Verantwortung tragen. *G. Siegmund*

ACQUAVIVA, Sabino S.: *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft.* Essen: Ludgerus-Verlag 1964. XIV, 230 S. Lw. 22,80.

Es ist bekannt, daß in der heutigen industriellen Gesellschaft die Religion immer weiter zurückgeht und daß gegen früher die religiöse Praxis überall stark abgenommen hat. Das bestätigen die von dem Verf. angeführten Statistiken aus vielen Ländern, vor allem aus Frankreich, wo mehr als sonstwo solche Erhebungen gemacht wurden. Es handelt sich dabei meist um die katholische Praxis; aber in den andern christlichen Konfessionen und ebenso in den nichtchristlichen Religionen ist der gleiche Vorgang zu beobachten. Es werden dann die Faktoren soziologischer Natur dargestellt, die das Eindringen und die Ausbreitung der Religionslosigkeit möglich machten und begünstigten, vor allem der Weg von einem dumpfen Impuls bis zum klaren Bewußtsein des Unglaubens. Manche Soziologen sehen in dieser Säkularisierung nur einen Sonderfall eines immer geltenden Gesetzes des Heiligen selbst, das sich fortschreitend selbst auflöst. Dies wird nicht zu halten sein. Andere schränken den Vorgang auf die heutige industrielle Welt ein, sind aber ebenso wie die ersten davon überzeugt, daß der Vorgang unaufhaltsam ist und zu einem völligen Verschwinden der Religion führen wird. Im Christentum selbst, durch das das Bewußtsein der Geschichtlichkeit in die Welt gekommen ist, liege der Keim zur Selbstauflösung. Dagegen meint A., es lasse sich über die Unausweichlichkeit dieses Prozesses soziologisch nichts Sicheres aussagen, da er keine eingleisige Entwicklung darstellt, sondern von einer Vielzahl von Faktoren bedingt ist, deren Zusammenwirken geschichtlichen Veränderungen ausgesetzt ist, die andere Wirkungen hervorbringen können.

Das Buch ist rein soziologisch und vermeidet absichtlich philosophische Gedankengänge und Beweise. Es ist kein Zweifel, daß solche die Schlußfolgerung des Verf. bekräftigen würden bis zu einer positiveren Aussicht auf die Zukunft. Die Formen der Selbstdarstellung des Christentums werden sich vielmehr umgestalten müssen, um sich der neuen Gesellschaft anzupassen. Die der Natur entnommenen Symbole und Bilder werden nicht mehr verstanden, aber die religiöse Anlage des Menschen durch sein ganzes Sein kann nicht verschwinden. Auch ist nicht die Religion als solche antihistorisch, wie viele der von A. angeführten Verfasser meinen, dies im Gegensatz zu A. selbst; das sind nur die Naturreligionen, nicht aber das Christentum. Gerade seine Geschichtlichkeit wird das Christentum dazu befähigen, die augenblickliche Krise zu überwinden; kommt doch durch diese gerade der Mensch als solcher in den Blick, um den es auch dem Christentum wesentlich geht und nicht um irgendwelche irdische, zeitbedingte Güter. *A. Brunner SJ*

KIENECKER, Friedrich: *Erziehung zur Nachfolge.* Die Bedeutung der religiösen Schriften Sören Kierkegaards für die Ausbildung der Kategorien christlicher Erziehung. Ratingen: A. Henn 1964. 172 S. Kart. 15,–.

Wenn man, wie das oft geschehen ist, über den philosophischen Schriften Kierkegaards seine religiösen vernachlässigt, dann verfehlt man das eigentliche Anliegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit. In den religiösen spricht er sich unmittelbar aus und nicht bloß in indirekter Mitteilung. Es geht ihm um das Christwerden des einzelnen. Allerdings ist seine Einstellung einseitig. Es fehlt die Seite des Mitseins und der Gemeinschaft, also die Kirche. Sein protestantischer Erbsündenbegriff läßt kein Christsein, sondern nur ein immerwährendes Christwerden zu, also eine Art Aktualismus, der auch die Sakramente verkennen muß. Damit wird das Geheimnis zum Paradox und der Augenblick wird gegenüber der Stete des Wachstums überbetont. Aber er hebt die Wichtigkeit der persönlichen Überzeugung hervor gegenüber einer abstrakten Theologie, die Notwendigkeit des Zeugnisses, die Unumgänglichkeit der Unterscheidung des Christlichen. Sinn und Ziel der religiösen Erziehung ist die Nachfolge des einzelnen. Auch die Art der Darstellung und die Bildersprache in den religiösen Schriften bringen wichtige Erfordernisse der religiösen Erziehung und des katechetischen Unterrichts in Erinnerung wie auch, daß solcher Unterricht etwas wesentlich anderes ist als in den profanen Fächern. *A. Brunner SJ*

GRIMAULT, Marguerite: *La Mélancolie de Kierkegaard.* Paris: Aubier-Montaigne 1965. 203 S.

Eine Gestalt wie Kierkegaard mußte das Interesse der Psychologen erwecken. Es sind in der Tat eine Reihe von Schriften erschienen, die das Geheimnis dieses Lebens psychologisch zu erhellen versuchen. Nach einer kurzen Lebensbeschreibung widmet G. den Hauptteil ihres Buches der kritischen Darstellung dieser Versuche. Da sind zuerst die Theorien der Psychoanalytiker. Bei ihnen hat man den Eindruck, daß sie mit vorgefaßten Schemata an das Leben herantreten und Tatsachen, von denen nichts berichtet wird, postulieren, ohne viel zum Verständnis von K. beizutragen. Mehr Vertrauen erwecken die Psychiater; aber auch sie sind nicht einig; nach dem einen war K. manisch-depressiv, nach dem andern schizoid. Kein Zweifel kann bestehen, daß die düstere Kindheit in der Gesellschaft des schwermütigen Vaters das ganze Leben von K. schwer beeinflußt hat; dazu kommt wohl auch eine erbliche Belastung. Aber es läßt sich aus seinen Schriften und den Berichten über ihn kein typisches Krankheitsbild herauslesen. Wichtiger ist, wie G. am Schluß bemerkt, daß K. klar verspürt hat, wie die Entwicklung der damaligen Kultur auf die Vermassung der Menschen hinausging, und daß er dieser Gefahr, wenn auch in einseitiger Weise, den einzelnen gegenübergestellt hat. An der Richtigkeit dieser seiner Erkenntnis ändert seine psychische Krankheit nichts, wenn sie ihn auch für Strömungen empfindlich gemacht haben mag, deren Folgen seinen Zeitgenossen noch verborgen blieben. *A. Brunner SJ*

KASCH, Wilhelm F.: *Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegenwart.* Tübingen: J. C. B. Mohr 1964. 29 S. Br. 2,40.

Der Vortrag ist eine kurze, aber gediegene Auseinandersetzung mit der Humanistischen Union von Szczesny. Ohne den Glauben an die Transzendenz wird der Mensch zu einem Naturwesen herabgewürdigt. Der Atheismus ist unfähig, dem Leben einen Sinn zu geben, da alles Naturhafte sinnfrei ist. Die volle Autonomie des Menschen verhindert jede ethische Bindung und jede Gemeinschaft. Wo der Atheismus doch ethische Normen aufstellt, da entnimmt er sie dem Christentum. Daß aber der Mensch heute meint, die Wissenschaft schließe die Existenz Gottes aus, beruht auf der Einstellung des heutigen Menschen (vgl. diese Zschr. 144 [1949] 241–250: Der Mensch der Flucht) und ist nicht objektiv begründet. Am Schluß macht sich die protestantische Glaubenstheorie geltend. Es ist wohl notwendig, zuerst die Tragweite der naturwissenschaftlichen Erkenntnis von ihrem Wesen her zu bestimmen (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie [Köln 1948] Teil IV: Die Wissenschaft); eine solche Untersuchung ergibt, daß die Naturwissenschaften weltanschaulich neutral sind, wenn sie sich in ihren Grenzen halten, und daß sie weithin naiv und maßlos überschätzt werden, weil sie innerhalb ihrer Zuständigkeit Großes geleistet haben. Erst dann kann die theologische Auseinandersetzung ihr den Platz im Leben anweisen, ohne den Verdacht zu erregen, als wolle die Theologie ihre Zuständigkeit von außen her einschränken. *A. Brunner SJ*

Politik

Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie. Hrsg. von Dieter OBERNDÖRFER. Freiburg: Rombach 1962. Lw. 45,–.

Nach dem zweiten Weltkrieg errichtete man unter amerikanischem Einfluß an den deutschen Universitäten Lehrstühle für ein Fach, das man im allgemeinen „politische Wissenschaften" nannte. Bemerkenswert ist es nun, daß man weder über den genauen Gegenstand dieser Wissenschaft noch über die Methode, ihn wissenschaftlich anzugehen, Einstimmigkeit erzielen konnte.

Das Seminar für wissenschaftliche Politik an der Freiburger Universität, das der verstorbene Prof. Bergstraesser leitete, hat nun eine Einführung in die Theorie und in die Geschichte dieser Wissenschaft versucht. Schon der Herausgeber des Buches, D. Oberndörfer, bestimmte sie – in einer Distanzierung von einer bloß deskriptiv-analytischen und einer feststellend-naturwissenschaftlichen Methode, die nur allgemeine Gesetze des Politisch-Sozialen aufzeigen will – als praktische Wissenschaft, die „den Horizont ihres Forschens nicht aus dem Ziel der Beschreibung von Geschehenem, sondern

aus der Frage, was im Licht des Möglichen und wünschbar Guten geschehen solle und könne" (19). Daß diese „neue" Wissenschaft, die „political science", im Grunde eine alte ist, macht Hans Maier in einer weitausholenden Untersuchung über „Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert" deutlich. (Die Ausführungen von M. Mahdi stellen fest, daß auch im islamischen Raum sehr früh, nämlich in der Philosophie von Ibn Khaldûn (1332–1406), politische Probleme bedacht wurden.) Zur Theorie der politischen Wissenschaften selbst liegt eine Reihe von beachtenswerten Beiträgen vor. Vor allem interessiert die von A. Schwan über „Die Staatsphilosophie im Verhältnis zur Politik als Wissenschaft". Weitere Arbeiten steuerten bei K. Sontheimer, M. Hättich, H. W. Kuhn, G. K. Kindermann, H. P. Schwarz, E. Sarkisyanz und F. H. Tenbruck.

Wir sind der Ansicht, daß die Frage nach Gegenstand und Methode der „politischen Wissenschaft" in den genannten Arbeiten wirklich gefördert worden ist. Es geht in dieser Wissenschaft in der Tat um die wissenschaftliche Erforschung des Phänomens des Politischen, dessen ausgezeichneter Fall jene Akte sind, die sich auf den Staat als solchen beziehen oder die vom Staat als solchem gesetzt werden. Es geht genauer um die wissenschaftliche Erkenntnis des sinnvollen praktischen Vollzugs dieser Akte. Es geht endlich um einen Vollzug, wie er je jetzt im Hinblick auf eine wünschenswerte politische Zukunft möglich und aufgegeben ist. Das Materialobjekt dieser Wissenschaft ist demnach das politische Gemeinwesen, und zwar unter allen Gesichtspunkten. Formalobjekt der Forschung ist die Erkenntnis der Bedingungen des richtigen Vollzugs politischer Akte in der jeweiligen geschichtlichen Situation; sie allein ermöglicht eine sinnvolle politische Planung, in der sich dann immer noch ein mehr oder weniger umfangreiches Feld für die je einmalige und (relativ) ungesicherte politische Entscheidung öffnet. *H. Wulf SJ*

Böckle, Franz: *Gesetz und Gewissen.* Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. Stuttgart: Räber 1965. 96 S. Kart. 6,80.

Mit Recht macht der Verf. darauf aufmerksam, daß das ökumenische Gespräch der Gegenwart „auffallend spärlich und leise" wird, wenn es um Probleme der Ethik geht. Um dem auch in dieser Sache so nützlichen und notwendigen Gespräch zwischen den Kirchen zu dienen, ist das schmale und doch sehr dichte Buch geschrieben worden. Es bezieht sich seiner formalen Absicht nach auf den Eindruck, „die Protestanten seien in ihrer Lebensgestaltung bedeutend freier", während der „Katholik ... bis in Einzelheiten hinein von seiner Kirche sittliche Weisungen (empfange)".

In drei Kapiteln werden kontroverstheologische Grundsatzprobleme der Moraltheologie erörtert. Im ersten Kapitel geht es um die Frage des Verhältnisses von „Gesetz und Evangelium". In drei Sätzen wird das reformatorische Anliegen mitgeteilt: „Das Evangelium als Botschaft von Christi Erlösung zerstört jede Form von menschlicher Selbstrechtfertigung." – „Das Evangelium hebt den Willen Gottes nicht auf, es kündet gerade von dessen Erfüllung durch Christus und unserer Teilnahme an ihr." – „Soweit das Evangelium Forderungen stellt, bedeuten sie nicht Forderung dessen, was wir auf unser Heil hin vollbringen müssen, sondern Zuspruch und Aufweisung dessen, was wir aus unserem Heil heraus vollbringen dürfen." Ebenso wird der katholische Standpunkt in drei Sätzen formuliert: „Das Evangelium selbst, wenn es analog als Gesetz bezeichnet wird, steht in scharfem Gegensatz zu jedem Versuch, irgendein Gesetz als Mittel zur Rechtfertigung vor Gott zu benützen." – „Auch für den in Christus Gerechtfertigten ist das Gesetz nicht aufgehoben, sondern zu Stand und Wesen gebracht." – „Die Fruchtbarkeit des christlichen Lebens im Gehorsam gegenüber dem Gesetz bedeutet keine Wiederaufrichtung des Leistungsprinzips." – „Menschliche Heiligung nämlich ohne die gottgeschenkte Heiligkeit ist wertlos – denn diese begründet jene. Gottgeschenkte Heiligkeit ohne die begnadete menschliche Heiligung ist unfruchtbar" (H. Küng). Es wird deutlich, daß die heilsnotwendigen „guten Werke" aus der Gnade sind. Was den Fragepunkt „Gesetz und Evangelium" angeht, dürfte man in der Sache eins sein, vor allem dann, wenn man gegen allen Antinomismus auch lutherisch einen „dritten Gebrauch des Gesetzes" annimmt.

Im zweiten Kapitel werden zwei aktuelle Probleme kontroverstheologisch diskutiert: Unter dem Titel „Gebot und Ordnungen" das Problem der Gültigkeit der Schöpfungsordnung, darin auch die innerkatholische Diskussion über

den heilsgeschichtlichen Ort des Naturrechts. Dann das Verhältnis von „Norm und Situation", darin die Frage nach einer katholisch verstandenen „formalen Existenzialethik".

In einem dritten Kapitel „Sünder und Sünde" geht es im Grunde um das katholische und evangelische Verständnis des Satzes, daß auch der erlöste Mensch zugleich Sünder und von Gott Gerechtfertigter ist.

Das kleine Werk zeugt nicht nur von einem gründlichen Wissen um die Sachproblematik in der je verschiedenen Sicht des katholischen und der reformatorischen Bekenntnisse, sondern vermag diese erhellend und durchsichtig darzustellen. Die Lektüre vermittelt jedem theologisch Interessierten einen großen geistigen Gewinn. *H. Wulf SJ*

Reiner, Hans: *Die philosophische Ethik.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 228 S. Hlw. 22,–.

In der Reihe: „Hochschulwissen in Einzeldarstellungen" hat der Ordinarius für Ethik an der Universität Freiburg ein Handbuch der philosophischen Ethik veröffentlicht, die – wie der Untertitel des Buches besagt – „ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart" darzustellen unternimmt. Der Verf. hat vor allem eine systematische Absicht, der die geschichtlichen Untersuchungen dienen. Diese werden demnach nicht in historischer Abfolge dargeboten, sondern unter den von der Sache selbst geforderten Rücksichten. Das geschichtliche Material wird auf typische Lösungsversuche hinsichtlich der ethischen Grundprobleme hin befragt und diese kritisch untersucht. Die jeweilige Kritik verweist auf den Standpunkt des Verfassers, den einer phänomenologisch orientierten Wertphilosophie.

Im einzelnen werden in einem ersten Teil Gegenstand, Ziel und Methode einer philosophischen Ethik untersucht. In einem zweiten werden die entscheidenden Sachprobleme erörtert: Sittlichkeit und Freiheit, das ursprünglichste Motiv menschlichen Handelns, die Verbindlichkeit des sittlichen Wertes, das subjektive Organ des Vernehmens sittlicher Werte, die inhaltliche Norm des Sittlichen. Von drei Rücksichten her sollte die sittliche Entscheidung bestimmt werden: 1. „Sittlich gut ist das Wollen und Handeln, in welchem der von einem objektiv bedeutsamen Wert ausgehenden Forderung entsprochen wird. Böse dagegen ist das Wollen und Handeln, in welchem einer solchen Forderung nicht entsprochen wird; was zumeist um eines nur subjektiv bedeutsamen Wertes willen geschieht" (218). 2. Es ist dann der jeweils höhere Wert vorzuziehen. „Für die Angemessenheit des Wertvorzugs sind ... die Gesichtspunkte der Werthöhe und der Wertstärke sowie noch zahlreiche andere Gesichtspunkte maßgebend" (218). 3. Es ist endlich der objektiv bedeutsame Wert ohne Rücksicht auf den subjektiv bedeutsamen zu verwirklichen. „(Die Handlung) wird sittlich gut nur, wenn ich mich für sie auch um des objektiv bedeutsamen Wertes willen entscheide. Dagegen ist sie sittlich wertlos (aber doch sittlich richtig und nicht böse), wenn ich sie nur wegen des subjektiv bedeutsamen Wertes wähle" (218/9).

Schon die angeführten Zitate beweisen, daß in dieser phänomenologisch ausgerichteten Ethik, in der trotz aller Kritik die Nähe zu den ethischen Positionen Schelers und Hartmanns spürbar ist, die Beziehung von Sein und Wert, von objektiv-sittlicher Norm und subjektivem Gewissen und manches andere ungeklärt bleiben. Abgesehen davon bedarf eine ganz durchreflektierte philosophische Ethik der metaphysischen Begründung. Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht die vielfältig erhellenden Erkenntnisse des sehr konzentriert geschriebenen Buches verdunkeln. *H. Wulf SJ*

Kudera, Lucian: *Führen zur Wirklichkeit.* Prolegomena einer politischen Bildung. München: Kösel 1964. 81 S. Kt. 5,50.

Auf dem Boden des Positivismus und Individualismus (kürzer: auf nominalistischer Grundlage) läßt sich politische Bildung nicht aufbauen; weder die uns umgebende Welt noch uns selbst in ihr vermögen wir zu verstehen ohne Sinnerschließung; diese aber setzt die Erkenntnis einer Ordnung (eines Sinnzusammenhangs) und damit Wesenserkenntnis voraus. Alle, die sich zur philosophia perennis bekennen, werden dem Verf. darin zustimmen. Nun geht es aber in der Politik um freie Entscheidungen; deren Verständnis aber erschließt sich dem Menschen nur, indem man ihn zuerst an die Möglichkeiten heranführe und von ihnen aus den Schritt zur Wirklichkeit tun lasse. In diesem Sinn will der Titel des Büchleins verstanden sein.

O. v. Nell-Breuning SJ

Jean Paul Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus

André Espiau de La Maëstre

Die Verleihung des Nobel-Preises 1964 an J. P. Sartre und die dezidierte Ablehnung dieser hohen Auszeichnung durch den eigenwilligen Autor haben ein Problem aufgeworfen, dessen Tatbestand, Analyse und Lösung zum Verständnis des Phänomens Sartre beitragen können: das Problem nämlich der humanistischen Aussage von Sartres Existentialismus, fünfundzwanzig Jahre nach dessen Verkündigung, und Sartres Einstellung zum Marxismus, als einer soziologisch-philosophischen Lehre, die nach einer Lösung des Rätsels der conditio humana strebt.

Im Jahr 1960 hat Sartre in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft" (Teil I: Théorie des ensembles pratiques) seine Auffassung des Marxismus mit Bezug auf seine eigene existentialistische Lehre am klarsten dargelegt und eine Art Bilanz seines geistigen Wegs gezogen. Viel früher aber, und in fast allen seinen literarischen Werken, Romanen oder Theaterstücken sowie in zahlreichen Artikeln oder Essays hatte er seine Einstellung zum Marxismus bekanntgegeben. Die Grundthematik seines Theaters behandelt, bei aller Verschiedenartigkeit der Bühnensituationen, immer wieder das Problem der Beziehungen der individuellen Freiheit des bewußten Menschen zu der Gesellschaft, zum soziologischen Druck der Klassen, zu den politischen Parteien, zur Geschichte. Dieselbe Thematik hat sich auch in Sartres Romanen oder Novellen herauskristallisiert: die romanhafte Trilogie „Die Wege zur Freiheit" (1945/49) behandelt hauptsächlich das Problem des politischen Engagements, die Problematik und die Konflikte der individuellen Freiheit mit Bezug auf die Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei. Sartres polemische Artikel oder politische Essays endlich, die seit beinahe zwanzig Jahren fast ausschließlich seine schriftstellerische Tätigkeit bilden, haben keinen anderen Gegenstand und Sinn gehabt, als wiederum seine Auseinandersetzung mit der marxistischen Lehre und mit den kommunistischen Parteien fortzuführen.

Die Zeitschrift „Les temps modernes", die er 1946 gegründet hat und mit einem Stab von gleichgesinnten Linksintellektuellen immer noch leitet, mag wohl kein rein politisches Organ sein. Zwischen den literarischen oder konfessionellen Publikationen traditionellen Stils und den kulturellen Wochenzeitungen oder Zeitschriften der kommunistischen Partei Frankreichs besitzen Sartres „Temps modernes" ihren eigenen Platz. Er hat sie zu seiner Tribüne gemacht, von der aus er sich zu einem betont sozialen und politischen Engagement bekennt und hat in dieser

Zeitschrift die meisten Artikel veröffentlicht, die, seither in den 6 Bänden der „Situations" (1947/1964) oder als Essays erschienen, sowohl eine dauernde Kampfansage gegen die bürgerliche Gesellschaft als auch die niemals zur Ruhe gekommene Diskussion Sartres mit dem Marxismus und dessen politischen Vertretern zum Ausdruck bringen.

Am Ende seiner Analyse von erdichteten Theater- oder Romanfiguren ist Sartre aber bekanntlich zu keinem eindeutigen Schluß gekommen. Entgegen der landläufigen Interpretation bildet das Theaterstück „Die schmutzigen Hände" (1948) keine klare Stellungnahme. Das hatten wohl bereits einige Kritiker festgestellt: „Es ist kein Zweifel, daß Sartre den Methoden von Höderer oder der Partei, wenn nur das revolutionäre Ziel fest im Blick behalten wird, in Grenzen eine gewisse Berechtigung zuerkennt. Im Grunde wird in den „Schmutzigen Händen" ein Familienstreit unter Linksextremisten verhandelt, nicht mehr"[1]. Vor kurzem hat Simone de Beauvoir in ihren Memoiren diesen Standpunkt nachträglich gerechtfertigt und darüber hinaus präzisiert, daß Sartre damit kein politisches Tendenzstück schreiben, sondern ausschließlich den Fall eines jungen Kommunisten analysieren wollte, der sich unfähig erweist, den Makel und die Last seiner bürgerlichen Abstammung und überhaupt die Gefangenschaft seiner konformistischen Subjektivität auszulöschen, auch wenn er sich zu einem Mord entschließt und ihn begeht[2]. Das kommunistische Engagement und die aufgeworfenen Probleme der politischen, bzw. marxistischen Ethik waren Sartre dabei vollkommen gleichgültig: Hugo und Höderer stehen jenseits der Moral, und es galt einzig und allein das existentielle Verhalten eines Menschen zu analysieren, der seiner echten Freiheit nicht würdig ist und deswegen verschwinden soll.

Dieselbe doppelbödige Symbolik kennzeichnet Sartres Romantrilogie und den Fragment gebliebenen Schluß, den er 1950 in seiner Zeitschrift unter dem Titel „Drôle d'amitié" (Eine seltsame Freundschaft) veröffentlicht hat. Darin läßt sich gleichfalls keine feste Linie einer Handlung feststellen, und Simone de Beauvoir, die einen Blick in die unveröffentlichten Notizen ihres Freundes werfen durfte und davon in ihren Memoiren erzählt, muß letzten Endes gestehen, daß Sartres Figuren beinahe alle im Krieg, in der Kriegsgefangenschaft oder in der Résistance den Tod fanden. Sie gehörten schon der Vergangenheit an, erklärt sie, und sie wären nicht imstande gewesen, die politischen und philosophischen Probleme der Nachkriegszeit zu erleben und Sartres Weltanschauung zu exemplifizieren[3]. Immerhin bleibt das Fragment aufschlußreich genug, in dem der kommunistische Aktivist Brunet im Schraubstock der Partei zermalmt wird, die er doch nicht verlassen will, obwohl sie ihn in die unmenschliche, unlösbare Lage versetzt, sich selbst und die aufrichtige Kameradschaft aufzuopfern, die ihn mit einem Kriegsgefangenen verbindet. Schließlich sollte Sartre seinen kommunistischen Helden,

1 G. Montesi, in: Wort und Wahrheit (Sept. 1952).
2 La force des choses (Paris 1963) 166. 3 Ebd. 213-214.

der die Kriegsgefangenschaft und die Résistance überlebt, im Zweifel, in Einsamkeit und Ärgernis verschwinden lassen: er hatte nämlich seine wahre Subjektivität wiederentdeckt und dieses sein existentielles Erlebnis war mit der Parteizugehörigkeit unvereinbar. Dem Bourgeois Mathieu sollte es im Gegenteil beschieden sein, durch die Résistance hindurch bei der kommunistischen Partei zu landen, in der er, nachdem er seinem abenteuerlichen Individualismus abgeschworen hatte, die kollektive Disziplin entdeckte und dabei ein echtes Engagement erlebte[4].

An Hand von Sartres Theater- oder Romanschaffen kann man also feststellen, daß es sich für ihn nicht darum handelt, eine pro- oder antikommunistische Einstellung zu illustrieren, ein Werturteil zu fällen, sondern vor allem, von seiner philosophischen, existentialistischen Warte aus, das Verhalten von Menschen zu analysieren, die ihre Freiheit existentiell erleben wollen und abwechselnd daran glauben oder im Gegenteil verzweifeln und zugrunde gehen. Es gibt Menschen, so stellt Sartre fest, die im kommunistischen Engagement ihre Freiheit zu gewinnen glauben. Aber auch solche, die durch dasselbe kommunistische Engagement ihre existentielle Authentizität und ihre echte individuelle Freiheit einbüßen. Der zeitgenössische Kommunismus scheint also für Sartre – und das hätte er ebensogut in irgendeiner anderen totalitären politischen Partei feststellen können –, grundsätzlich und vor allem eine aufschlußreiche existentialistische Versuchshypothese gewesen zu sein: aus diesem Grund hat er in den Kommunisten selbst die geeignetsten Typen von Menschen gesehen, die imstande sind, die existentialistische Ethik, d. h. sowohl die des Handelns und des Engagements als auch die des Scheiterns und der Sinnlosigkeit zu erleben. Wir haben es hier also mit einem wohldurchdachten Pragmatismus zu tun, der keine intellektuelle Überzeugung, keinen Glauben an den Marxismus voraussetzt. Und Sartres Existentialismus hält ihm gegenüber seine vollkommene Unabhängigkeit und Originalität aufrecht.

Sartres Praxis und politisch-schriftstellerische Tätigkeit gibt gleichfalls den Anschein, ihn über diese idealistisch distanzierte Haltung nicht hinweggebracht zu haben. Es hat freilich an Politikern und Kritikern nicht gefehlt, die ihn zu einem kommunistischen Denker stempeln wollten. Man hat darüber hinaus dazu treffend bemerkt, daß Sartre seit dem Ende des zweiten Weltkriegs den Kontakt mit den marxistischen Theoretikern um jeden Preis aufrechtzuerhalten versuchte, sich auf dem Podium der internationalen kommunistischen oder kommunistisch inspirierten Kongresse produzierte und im allgemeinen politische Einstellungen annahm, die mit der offiziellen Linie des Stalinismus übereinstimmten. Es steht schließlich außer Zweifel, das hat S. de Beauvoir in ihren Memoiren eindeutig bestätigt[5], daß die Grundursache der feindlichen Auseinandersetzung, die im Jahr 1952 Sartre und Camus getrennt hatte, die Tatsache ist, daß Camus in seiner Verherrlichung des Menschen „in der Revolte", die Trotzkisten und die Anarchisten

4 Ebd. 213–214. 5 Ebd. 279.

viel mehr als das kommunistische Proletariat, die „base", in den Vordergrund gestellt und somit die heilige Sache des Marxismus verraten hatte. Man darf hingegen nicht vergessen, daß Sartre, der ganz offen bereits 1946 in „Der Existentialismus ist ein Humanismus" zahlreichen Schilderungen der Gesellschaftslage im marxistischen Licht zugestimmt hatte, nichtsdestoweniger in „Materialismus und Revolution" (ebenfalls 1946) am Materialismus des philosophischen Marxismus eine überaus brillante und scharfe Kritik geübt hatte, die die patentierten Denker der französischen kommunistischen Partei, Garaudy, Hervé, bis jetzt unbeantwortet gelassen haben. Sartres Werke sind bekanntlich indiziert worden (1948): sie wurden aber niemals in Bausch und Bogen von den katholischen Theologen verurteilt: sie setzen nämlich wie im Keim einen gewissen Spiritualismus voraus und sie halten ihn aufrecht. Eben darum wurden sie von den orthodoxen Marxisten mit scheelen Augen betrachtet, kritisiert und im allgemeinen als abwegige Konstruktionen des Idealismus abgeurteilt. Sartres letztes Werk „Kritik der dialektischen Vernunft", das doch ein eindeutiges Bekenntnis zum Marxismus bildet, hat dasselbe Mißtrauen in marxistischen Kreisen erweckt.

Wie verhält sich also letzten Endes Sartres Einstellung zum Marxismus, und muß man ihm Glauben schenken, wenn er sich zu ihm feierlich bekennt und, als unversöhnlicher Gegner der bürgerlichen Gesellschaft, den Nobel-Preis auf spektakuläre Weise ablehnt? Aus dem letzten Band der schon mehrmals erwähnten Memoiren von Sartres treuer Schicksalsgefährtin, Simone de Beauvoir, sowie aus Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft" könnte man immerhin schließen, daß er nun an einer schwerwiegenden Wende seiner Weltanschauung angelangt ist. Die Lektüre von Sartres Autobiographie „Les mots" (1964) läßt sogar ein menschliches Seelendrama erahnen, das sich am Ende der vierziger Jahre abgespielt und dessen Lösung Sartre auf eine neue Bahn seines geistigen Wegs gelenkt haben dürfte. „Die Ewigkeit", schreibt dazu S. de Beauvoir, d. h. wohlgemerkt, im sartreschen Sinn, der permanente, zeitlose Wert des einzig bis jetzt von Sartre anerkannten „Absoluten", der Primat des gesprochenen und des geschriebenen Wortes, – „die Ewigkeit war zusammengebrochen. Sartres Werke mochten noch so viel gelesen werden, noch so berühmt sein, sie waren nicht diejenigen, die er gemeint hatte: sein ganzes Schaffen (links verkannt und rechts mißverstanden, aber eben dadurch zur Berühmtheit gelangt und von den bourgeoisen Kreisen als antikommunistisch gepriesen) würde nicht weiter bestehen. Dies war wahrlich für Sartre wie ‚der Tod Gottes', der bis dahin unter der Maske des Wortes fortgelebt hatte. Eine solche verheerende Katastrophe auf sich zu nehmen, war Sartre seinem Stolz und seiner Selbstwertung schuldig. Das hat er eben getan. Die Literatur, die Worte, hatten ihren sakralen Charakter eingebüßt: also gut! Von nun an wollte er das Prekäre selbst als Absolutes setzen; in seine Epoche eingeschlossen, wollte er eben diese seine Epoche gegen die Ewigkeit ausspielen, und er war bereit, mit seiner Epoche zugrunde zu gehen. Darum verzichtete er auf das passive ‚Da-sein', auf das

pure ‚Dabei-sein' und wählte das Handeln: er wollte die Literatur nicht aufgeben oder verachten, sondern ihr ihre Würde zurückgeben, sie im Dienste des Menschen einsetzen und sich selbst mit diesem Dienst am Menschen restlos identifizieren."[6]

In diesem Geist einer engagierten schriftstellerischen Tätigkeit und eines politisch-philosophischen Bekenntnisses hat Sartre, wie bereits erwähnt, seit 1950 vorwiegend soziologische, bzw. politische Essays geschrieben, gelegentlich, und gleichsam um den nutzlosen Charakter, die „Gratuität" seines rein literarischen Schaffens zu unterstreichen, kunstgeschichtliche Aufsätze über Tintoretto, Venedig, die italienische Renaissance, in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht. Er hat darüber hinaus nicht nur seine Zeitschrift „Les temps modernes" gegründet, sondern auch eine politische Bewegung inspiriert, das „Rassemblement démocratique révolutionnaire" (RDR); er hat immer wieder mit der marxistischen Ideologie und den kommunistischen Parteien aus Europa, Afrika oder Südamerika zusammengearbeitet, oder zumindest immer wieder seine Bereitschaft betont, trotz der Hindernisse und des Widerstands, die die Parteien einer Zusammenarbeit entgegensetzten, ihnen freiwillig zu sekundieren. Die langjährige Chronik dieser hartnäckig angestrebten und bis jetzt mißglückten Allianz mit dem Kommunismus kann man in der Zeitschrift „Les temps modernes" und besser noch in S. de Beauvoirs Memoiren verfolgen.

Hatte Sartre bereits in seinen früheren Romanen oder Theaterstücken Kommunisten oder Linkssozialisten auf die Bühne gestellt und ihnen immer seine tiefe Sympathie entgegengebracht, so daß sie es sind, die die echteste menschliche Substanz besitzen, so will er sich nun jedenfalls nicht damit begnügen, mit erdichteten Figuren die unglückliche „conditio" des „zur Freiheit verurteilten Menschen" zu beschreiben. Er will selbst zur Praxis ansetzen, mit dem Marxismus gemeinsame Sache machen, in dem er „die einzig bleibende Chance der Menschheit" sowie „die Voraussetzung seiner eigenen Vollendung" erblickt[7]. „Die einzig vertretbare Deutung der Geschichte der Menschheit ist der dialektische Materialismus" im Sinne von Marx, schreibt Sartre selbst in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft" (134), und er erklärt ausdrücklich, sich „die wirtschaftsgeschichtliche Lehre von Karl Marx als beispielhafte, über jeden Kommentar erhabene Synthese" zu eigen gemacht zu haben (276).

Die Aufrichtigkeit des Menschen Sartre steht hier außer Diskussion. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Sartre bei gewissen Formulierungen seines Atheismus oder seines antibourgeoisen Affekts bewußt übertrieben hat, um einen, seiner Ansicht nach, gesunden Skandal hervorzurufen und Mauriac, Daniel-Rops oder Gabriel Marcel herauszufordern. Die Zeiten des raffinierten Studentenulks oder der billigen Reklame sind aber vorbei. Auf die Gefahr hin, mit den französischen Justizbehörden in Konflikt zu geraten, hat sich Sartre mit den Linksintellektuellen und

---

[6] Ebd. 53. [7] Ebd. 16.

mit den Kommunisten bei bestimmten Anlässen, und namentlich 1960/62 anläßlich des algerischen Krieges, kompromittiert[8]. Und wenn er auf den Nobel-Preis stolz verzichtet hat, so, um der ganzen Welt zu bekunden, daß er, der unheilbaren „bourgeoisen" Gesellschaftsordnung endgültig den Rücken kehrend, bedingungslos zu der heiligen Sache des kommunistischen Proletariats und der unterdrückten, „unterentwickelten" Völker hält. Will man also Sartre nicht für einen reinen Schauspieler oder einen Possenreißer halten, dann ist es eine Aufgabe der intellektuellen Gerechtigkeit, seine geistige Wendung und sein Bekenntnis zum Marxismus ernst zu nehmen, um sie ganz sachlich zu analysieren und sich mit ihnen ruhig und verständnisvoll auseinanderzusetzen.

Denn mehr noch als die Aufrichtigkeit und der subjektive „gute Wille" des Menschen interessiert uns die konsequente Folgerichtigkeit und die gedankliche Kohärenz seines „marxistischen" Engagements. Es haben sich bereits namhafte Beobachter, Merleau-Ponty (schon 1955), Raymond Aron, zum Wort gemeldet, um Sartres Bekehrung zur Praxis unter die Lupe zu nehmen und die Frage aufzuwerfen, inwieweit und ob der sartresche Neohumanismus der totalen, existentiell erlebten individuellen Freiheit, der schöpferischen Subjektivität, den er keineswegs verleugnet hat, sich überhaupt mit der kollektivistischen Ideologie des Marxismus und mit dem getarnten Fatalismus des geschichtlichen Determinismus in Einklang bringen läßt.

Zahlreiche eindeutige Stellen aus der „Kritik der dialektischen Vernunft" beweisen jedenfalls immer wieder, daß Sartre, trotz seiner globalen, sozusagen „pauschalen" Übereinstimmung mit dem Marxismus, den objektiv absoluten, totalitären Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht gutheißt. Es gibt für ihn weiterhin einen Relativismus der Geschichte, die ihren Sinn erst durch das Eingreifen der nicht auszumerzenden menschlichen Subjektivität, der nicht wegzudenkenden freien Initiative erhält. Und wenn der Mensch, dadurch daß er sich dem Ablauf der Geschichte willentlich einverleibt, nicht mehr nur eine „passion inutile" (d. h. ein zwecklos und sinnlos leidendes Wesen) ist, so eben weil er so die „unüberwindliche Einmaligkeit des menschlichen individuellen Daseins" (l'indépassable singularité de l'existence humaine) behauptet und aufrechterhält. Die bewußt erlebte „Praxis" des Individuums kann übrigens dem Zwang des Klassenkampfes, der Armut und des Hungers, kurz gesagt, der Last des geschichtlichen Determinismus nicht entrinnen. Es handelt sich hier nicht wesentlich um die „rareté", d. h. um das menschliche Bedürfnis nach Konsumgütern, das aus zeitbedingten Gründen der Weltgeschichte nicht gestillt werden kann. Eine radikale Unvereinbarkeit wird hier festgestellt zwischen der individuellen Freiheit und der Faktizität des Kollektivs, zwischen der individuellen Subjektivität und dem, was Sartre, der zumindest seine Terminologie erneuert hat, das „pratico-inerte" (d. h. die unüberwindliche

8 Ebd. 600–601.

Trägheit, die unvermeidbare Passivität der kollektiven Praxis) nennt. Denn dieses „pratico-inerte" bezeichnet sowohl die konformistischen Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft als auch gegebenenfalls die Organisation und den Apparat der Partei in den sozialistisch strukturierten Staaten, die beide nicht mehr lebendig, sondern zum Ding geworden sind und somit die Subjektivität des Individuums verdinglichen.

Sartre unterscheidet wohl den Begriff der „Serie", d. h. eine nicht existentiell erlebte Anhäufung von Individuen, die sich zufällig bildet, z. B. wenn Leute Schlange stehen, um auf einen Autobus zu warten, ohne irgendein Mit-sein hervorzurufen und es bewußt mitzugestalten, vom Begriff der „Gruppe", die im Gegenteil ein aktives, befreiendes Zusammenfinden von einzelnen Freiheiten darstellt, und eine echte, dynamische Gemeinschaft, ein Erlebnis der kollektiven Freiheit ins Leben ruft. Dies kann nur bei gewissen Ausnahmezuständen der Fall sein, z. B. bei der Erstürmung der Bastille durch das Pariser Proletariat oder während der Pariser Commune im Jahr 1871 oder noch bei der Résistance des französischen Volkes in den vierziger Jahren, um nicht von den jetzigen oder künftigen Volksaufständen in den sogenannten „Entwicklungsländern" zu sprechen, die die letzten Spuren des Kolonialismus abschütteln wollen.

Sartre gibt sich übrigens keinen Illusionen hin: nachdem er versucht hat, „die unvermeidlich untrennbare Vermengung des bürokratischen Apparats, des Terrors und des Persönlichkeitskultes" in der Sowjetunion (Kritik der dialektischen Vernunft, 630) im Namen des geschichtlichen Determinismus zu rechtfertigen oder zumindest ad acta zu legen, gesteht er unumwunden: „Wenn die Diktatur des Proletariats (als wirkliche Ausübung der politischen Gewalt durch die Arbeiterklasse als Totalität) sich niemals verwirklicht hat, so eben weil diese Hypothese an und für sich absurd ist, da sie nur ein totgeborenes Kompromiß darstellt zwischen der aktiven und souveränen „Gruppe" und der klebrigen Passivität der „Serie" und des „pratico-inerte" (630). Und er fügt hinzu: „Die Abschaffung der kapitalistischen Formen der menschlichen individuellen Selbstentfremdung würde nicht eo ipso die Aufhebung sämtlicher Formen der Selbstentfremdung herbeiführen" (349).

Das wissen wir eigentlich aber schon längst, und man kann die Frage stellen, ob Sartre es nötig hat, sich offiziell zum Marxismus zu bekennen und diese Bekehrung mit neuen Worten und unter Beihilfe von gewissenhaften soziologischen oder geschichtlich-politischen Analysen zu rechtfertigen, um das praktisch wieder zu entdecken und auf persönliche Weise zu formulieren, was manche andere Denker bereits festgestellt haben. Denn wir haben es hier, offen gesagt, mit einer Art Neo-Mystik der Revolution zu tun, nicht aber mit einer orthodoxen Darstellung des Marxismus oder einer wirklichkeitsnahen Beschreibung einer sozialistisch organisierten Gesellschaft, so wie sie sich nach der politischen Machtergreifung institutionalisiert hat und sich vor unsern Augen der Entwicklung der industriellen und finanziellen internationalen Wirtschaft des 20. Jahrhunderts angepaßt hat.

Die Romane von Malraux oder noch besser Camus' Essay über den „Menschen in der Revolte" – um hier nicht den altbekannten „Unanimismus" eines Jules Romains in Erinnerung zu bringen –, haben bereits vor zehn, zwanzig oder gar vierzig Jahren den Prozeß einer lebenden Dialektik im gemeinsamen Miterleben des geschichtlichen Geschehens oder der Revolution analysiert und dessen existentiellen Wert unterstrichen. Sartre kann sich also letzten Endes vom Grundsatz seiner existentialistischen Philosophie, d. h. vom Primat der individuellen Freiheit als Sinn der Praxis nicht befreien, auch wenn er weiß, daß diese absolute Ichbezogenheit dem geschichtlichen Determinismus erliegen muß. Auf diese Weise bleibt Sartre als existentialistischer Denker sich selbst und seinem absurdistischen Neohumanismus treu.

In einem bedeutenden und aufschlußreichen Vorwort zu Roger Stéphanes „Portrait de l'aventurier" zog Sartre 1950 eine ausführliche Parallele zwischen dem kommunistischen Aktivisten und dem Typ des Abenteurers, den R. Stéphane in seinem Buch über Malraux, T. E. Lawrence und Ernst von Salomon analysiert. Dabei schrieb er folgendes: „Es ist gerecht, daß der kommunistische Aktivist den Sieg erringt: das geht übrigens mit dem geschichtlichen Prozeß konform. Er behält in allen Punkten recht: er hat sich rückhaltlos der Partei verschrieben, seine Aufgabe restlos erfüllt. Er hat alle seine Mitgenossen gleich Brüdern geliebt und wenn einer von ihnen durch seine eigene Verschuldung aus der Partei ausgeschlossen wurde, hat er sofort aufgehört, ihn zu lieben; denn er war sein Bruder nicht mehr. Die Gesellschaft, die er aufbauen will, ist die einzig gerechte ... Der Abenteurer hingegen hat durchaus unrecht: Egoismus, Hochmut und ‚mauvaise foi' (Heuchelei) sind seine Merkmale. Er verkörpert alle Laster der bourgeoisen Klasse. Und dennoch! Ich mag wohl den Sieg des Aktivisten ehrlich gutheißen. Dem Abenteurer allein werde ich in seine Einsamkeit folgen. Denn er ist es, der die unmögliche conditio humana bis zum Ende erlebt: für die Antinomien des menschlichen Daseins gibt es keine Lösung, für seine kontradiktorischen Elemente keine Synthese. Der Abenteurer hat sie dennoch durch ein heroisches Streben, alle zusammen und alle zugleich, in ihrer gegenseitigen Unvereinbarkeit aufrechterhalten; er ist selbst das existentielle Bewußtsein dieser Unvereinbarkeit. Durch sein ganzes Wesen legt er vom absoluten Wert der Existenz und zugleich von der absoluten Unmöglichkeit dieser seiner Existenz Zeugnis ab. Mehr noch: er beweist, daß diese Unmöglichkeit des existentiellen Menschseins die conditio humana selbst ist" (26–27).

An diesem echt existentialistischen Bekenntnis des Denkers Sartre hat der angeblich zum Marxismus bekehrte und zur Praxis entschlossene Jean Paul Sartre nichts geändert. Er könnte es nur insofern tun, als er sich selbst und die ganze innere Diktion seiner humanistischen Philosophie verleugnen würde. Romancier, Dramatiker, Polemist, politischer Essayist und Philosoph, bildet Sartre ein einheitliches Phänomen, und es heißt nun zu ergründen, welche von diesen Eigen-

schaften als die grundlegendste anzusehen ist. Bis jetzt hat uns Sartre immer davon zu überzeugen vermocht, wesentlich ein Philosoph zu sein, dessen prometheisch absurdistische, dessen atheistische Aktmetaphysik seinem ganzen übrigen Schaffen erst seinen Sinn und seine Bedeutung verleiht[9]. In dieser Perspektive stellt Sartres Einstellung zum Gottesproblem und zur metaphysischen Bestimmung des menschlichen Daseins die grundlegende Voraussetzung zu seiner politischen Auffassung dar. Der Mensch, als zoon politikon, ist, nach Sartres Ansicht, keine abstrakte Entelechie, keine präfabrizierte Essenz, sondern ausschließlich eine nach sich selbst strebende Freiheit und jene berühmte „passion inutile", die partout versucht, dem Schraubstock einer sinnlosen Existenz zu entkommen, um aus der Passivität des nackten Daseins ein exemplarisches Schicksal zu gestalten.

Dieses sartresche Erlebnis des unlösbaren Menschseins bildet aber die existentielle Definition jedes denkbaren Wesens. „Die Kontingenz ist kein Scheinding, kein Trugbild, das man auflösen kann", ließ Sartre bereits 1938 den Helden seines ersten Romans „Der Ekel" erklären. „Das Kontingente ist das Absolute und daher die vollkommene Gratuität" (167; vgl. dazu Das Sein und das Nichts, 713). Diese metaphysische Identifizierung der Kontingenz und des Absoluten war maßgebend, wenn nicht verhängnisvoll. Denn sie schließt nicht nur die Möglichkeit eines rationell erdachten Absoluten aus oder a fortiori eines konkret lebenden und göttlichen Absoluten im Sinne der spiritualistischen Philosophie. Sie verneint auch implicite die Möglichkeit eines geschichtlich und schicksalhaft aufgefaßten Absoluten, das sich über die individuelle und individuell erlebte Kontingenz erheben könnte, um dem menschlichen Geist, der menschlichen Freiheit und der menschlichen Praxis ein überindividuelles, gemeinsames, kollektives Endziel zu bieten.

Die ontologische Entwurzelung und absolute Ichbezogenheit des sartreschen Menschen münden also nicht nur in einen aggressiven Antitheismus ein: sie beinhalten auch die prinzipielle Verneinung jedes „Sich-einfügen-wollens" und „Sich-einfügen-könnens" in irgendeine menschliche Gemeinschaft oder in einen etwa erlösenden Prozeß der kollektiven Zukunft und der Geschichte. Das „Prinzip Hoffnung" bleibt dem sartreschen Menschen restlos fremd, das Warten auf eine bessere Welt radikal gegenstandslos. Das menschliche Handeln im allgemeinen und infolgedessen die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten oder Tätigkeitsarten des de facto auf der Erde existierenden Menschen haben keine andere ethische oder metaphysische Rechtfertigung, keinen anderen existentiellen Sinn als eben die Unmöglichkeit eines echt individuellen Schicksals und eines wohlgeordneten Kosmos unter Beweis zu stellen.

Das Übel, das Sartre in den ontologischen Eingeweiden des menschlichen Daseins aufgedeckt und unbarmherzig zur Schau gestellt hat, ist also viel zu tiefgreifend und vernichtend, als daß er im Materialismus des marxistischen Kollektivs

---

[9] Vgl. André Espiau de La Maëstre, Der Sinn und das Absurde (Salzburg 1961) 103 ff.; 121 ff.

das Heilmittel finden könnte, das den Menschen zu heilen oder zu erlösen vermag, selbst wenn es ihm gelingen sollte, den Marxismus mit einer existentialistischen Blutauffrischung zu neuem Leben zu erwecken. Denn der sartresche Mensch bleibt, so oder so, „zur Freiheit verurteilt": es ist dies im Sinn Sartres ebenso eine Ehre wie eine Verdammnis. Das Leben bleibt für ihn, genauso wie für S. de Beauvoir, die ganz im Geist der sartreschen Weltanschauung die „pathetische Ambiguität" der conditio humana empfunden hat, zugleich „abscheulich und begeisternd" [10].

Im Geist und im Elan selbst der sartreschen Dialektik scheint somit eine echt marxistische Kristallisation bei Sartre unwahrscheinlich, wenn nicht vollkommen unmöglich zu sein. Ob der nicht materialistische Subjektivismus der sartreschen individuellen Freiheit nicht a priori schon den Keim einer gefährlichen Abweichung der marxistischen Orthodoxie gegenüber in sich trägt und ob die a-finalistische und eigentlich absurdistische Auffassung der conditio humana im Lichte des sartreschen Existentialismus mit dem verkappten und höchst finalistischen Messianismus der erträumten „sozialistischen" Gesellschaft ko-existieren kann, das wird ihn und uns erst die Zukunft lehren.

Ökumenismus und Presse

Ein kirchengeschichtlicher Exkurs mit dem Blick von Deutschland nach Spanien[1]

Herbert Auhofer

Ökumenismus und Presse stehen untereinander in einer viel engeren Beziehung, als es aufs erste scheinen möchte. In dem Sinn, wie wir sie heute verstehen, sind sie beide geistige Kinder des 20. Jahrhunderts und haben einander in vielfacher Weise fruchtbare Dienste geleistet.

*

Deutschland war die Wiege der endgültigen Glaubensspaltung der westlichen Kirche im 16. Jahrhundert. Vier Jahrhunderte später nun ist Deutschland auch die Wiege des Ökumenismus – nicht für die außerkatholische Ökumenische Bewegung (hierfür kam der Impuls aus den Missionen), aber doch im wesentlichen für den katholischen Ökumenismus, der in Mitteleuropa heranwuchs und von hier aus die

10 La force de l'âge (Paris 1960) 622.

1 Referat, gehalten auf der II. Internationalen Pressewoche in Barcelona am 27. Okt. 1964.

Weltkirche erfaßte. Zu seinem Verständnis müssen auch die politischen und sozialen Entwicklungen der deutschen Kriegs- und Nachkriegszeit betrachtet werden.

Das zunächst schlagartige und dann über einige Jahre kontinuierliche Einströmen von Heimatvertriebenen und Flüchtlingen sowie die nachfolgende wirtschaftlich-soziale Fluktuation der modernen Arbeitswelt hat die konfessionelle Gliederung der deutschen Landschaften gründlich verändert, so daß es heute eigentlich keine einheitlich katholischen oder protestantischen Gebiete mehr gibt. Das hat nicht nur gesellschaftlich, sondern auch psychologisch zu einer veränderten Einstellung der Konfessionen untereinander geführt.

Die Bedrohung der christlichen Substanz durch die Eigengesetzlichkeiten der Industriegesellschaft hat beiden Kirchen zu der Erkenntnis verholfen, daß es heute nicht mehr um den Kampf gegeneinander geht, sondern um die gemeinsame Abwehr gegen das moderne Heidentum. Was für die eine Kirche verloren ist, ist auch für die andere Kirche verloren. In Mitteleuropa konvertiert man im allgemeinen nicht mehr vom Protestantismus zum Katholizismus oder umgekehrt, sondern man kehrt dem Christentum als ganzem den Rücken und wird glaubenslos.

Pius XII. sagt in seiner Enzyklika „Sempiternus Rex Christus" am 8. September 1951: „Der geschlossenen Kampffront (der Gotteshasser) gegenüber dürfen alle jene nicht länger getrennt und verstreut bleiben, denen in der Taufe das heilige Siegel eingeprägt wurde, kraft dessen sie verpflichtet sind, den guten Kampf Christi zu kämpfen."

Die Gründung einer gemeinsamen christlichen Partei und das Scheitern aller Versuche, das katholische „Zentrum" wieder aufleben zu lassen, ist ein politisches Indiz für diese Entwicklung, die in der gemeinsamen Verfolgung durch die Nationalsozialisten grundgelegt wurde. (Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß die Anhänger aller übrigen Parteien Heiden oder Gotteshasser seien.) Die Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen in Deutschland nannte Bundeskanzler Adenauer „das wichtigste Ereignis der Nachkriegsgeschichte".

Die Lizenzbestimmungen der Besatzungsmächte, aber auch die veränderten psychologischen und soziologischen Verhältnisse haben dazu geführt, daß die katholische Tagespresse in Deutschland (1932: 400 Zeitungen) nach 1945 nicht mehr wiedererstand. Es wäre verfehlt, dies ausschließlich als Verlust anzusehen; das neue System einer überparteilichen und nichtkonfessionellen Presse hat dem deutschen Katholizismus umgekehrt auch neue Chancen vermittelt.

Weihbischof Kampe, Pressebeauftragter des deutschen Episkopats, sagte darüber im Frühjahr 1964: „Die Kirche hat heute eine publizistische Strahlkraft in die Öffentlichkeit erhalten, die vor 1933 nicht vorhanden gewesen ist." Und: „Der Klerus müßte erkennen, daß die Massenmedien zu einer zweiten Kanzel geworden sind, die viel eindringlicher die Geister beeinflußt als die Kirchenkanzel."

Diese neuen publizistischen Chancen sind freilich nicht mehr im engen Sinn konfessionell. „Die plurale Gesellschaft hat eine Veränderung der Bewußtseins-

lage gebracht. Es gibt keine konfessionell oder weltanschaulich geschlossenen Räume mehr ... Diese Entwicklung bringt nicht nur katholische oder doch christliche Anschauungen an Menschen heran, die sonst von der Kirche überhaupt nicht mehr erreicht werden, sondern bricht auch das enge geistige Getto auf, das im Kopf mancher Katholiken bestand. Der Christ wird gezwungen, Stellung zu nehmen, sich mit anderen auseinanderzusetzen, nachzudenken und zu entscheiden" (Weihbischof Kampe).

Das ist die geistesgeschichtliche Situation in Deutschland, aus der auch die ökumenische Aktivität verständlich wird. Bischof Stohr von Mainz sprach in einem Hirtenbrief im Mai 1952 davon, „mit welcher Wucht die Sehnsucht nach kirchlicher Einheit ungezählte Christen erfaßt hat ... Es ziemt sich, voll Ehrfurcht diese Sehnsucht nach der Einheit des Leibes Christi zu sehen und sich davon ergreifen zu lassen. Die Entwicklung auf deutschem Boden erscheint dabei besonders bedeutungsvoll ... Niemand darf uns übertreffen in dem Verlangen, zu dieser Einheit beizutragen ..."

Das war nicht nur ein frommer Wunsch, sondern weitgehend bereits eine Feststellung von Tatsachen. Das ökumenische Klima ist in den Nachkriegsjahren in Deutschland so weit gediehen, daß nur solche Maßnahmen und Stellungnahmen der Zustimmung der breiten Öffentlichkeit sicher sein durften, die für und nicht gegen die christliche Versöhnung im religiösen wie im politischen Raum wirken. Man kann die Behauptung wagen, daß kaum ein Zitat heute so sehr durch die geschichtliche Entwicklung überholt worden ist wie das aus Goethes Aphorismen: „Die Deutschen der neueren Zeit haben nichts anderes für Denk- und Preßfreiheit gehalten, als daß sie sich einander öffentlich mißachten dürfen."

Damit soll keineswegs der Eindruck erweckt werden, als ob zwischen den Konfessionen nur eitel Harmonie und Verbrüderung herrsche. Man ist sich in Deutschland auch am besten der Hindernisse auf dem Weg zur Einheit bewußt, die geradezu unüberwindlich scheinen und wohl nur durch die Gnadenfügung Gottes beseitigt werden können. Aber es ist ein großer Unterschied, ob man sich in ernstem theologischen Gespräch des Trennenden bewußt bleibt – oder aber, ob man aus reaktionärem Geist Machtpositionen aufbaut, über öffentliche Tätigkeit rechtet, Stellungen und Sendezeiten nach dem Konfessionsproporz auszählt, über Äußerlichkeiten polemisiert und Details angreift, die man nicht in ihrem ganzen Zusammenhang studiert hat. Wer solches heute noch tut (und es wird auch in Deutschland noch getan), muß sich darüber klar sein, daß – trotz des Beifalls einer kleinen Schar Engstirniger – die geschichtliche Entwicklung längst über ihn hinweggegangen ist. Papst Johannes nannte eine solche Haltung „bissig, aggressiv und unnütz polemisch" (4. 12. 60 an die italienischen Journalisten).

An der Verbreitung und Stärkung der ökumenischen Gesinnung hatte auch die Presse einen gewichtigen Anteil. Freilich ging das nicht ohne Schwierigkeiten und Hindernisse vor sich. Noch am 5. Juni 1948 veröffentlichte das Hl. Offizium ein

Monitum, das das kanonische Verbot ökumenischer Zusammenkünfte ohne vorherige Erlaubnis des Hl. Stuhls in Erinnerung rief. Wie ein Sprecher von Radio Vatikan erläuterte, richtete sich dieses Monitum gegen die „Wildwüchse" vor allem in Deutschland. Der Sprecher wandte sich gegen die „abwegige" Ansicht, die nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften könnten etwas zur Einheit der Kirche beitragen.

Die ausführliche Instruktion des Hl. Offiziums vom 20. Dezember 1949 zum gleichen Thema war in ihrer Tendenz dagegen bereits ausgesprochen positiv. Für lokale ökumenische Gespräche wurden nunmehr die Bischöfe autorisiert, die Genehmigung zu erteilen, und sogar zu Initiativen ermutigt. Es sollen „Einrichtungen und Anstalten" (officia et opera) geschaffen werden, um die ökumenische Arbeit zweckmäßig durchzuführen. Von der Presse ist in dem langen Dokument nicht die Rede.

Die Stuttgarter lutherische Wochenzeitung „Christ und Welt" schrieb wenige Wochen nach dem Monitum von 1948: „Es gibt eine große Fülle von Gelegenheiten, bei denen wir nicht danach gefragt werden, ob wir Lutheraner, Katholiken oder Anglikaner sind, sondern nur, ob wir Christen sind ... Der aggressive Atheismus unserer Gegenwart bekämpft nicht nur eine Konfession, sondern das Christentum überhaupt. Bei diesen Gelegenheiten haben wir die gemeinsame christliche Verantwortung ohne Vorbehalt und in voller Einmütigkeit zu übernehmen. Diese gemeinchristliche Verantwortung ist uns ein Zeichen dafür, daß die ‚Eine Heilige Christenheit' nicht nur ein frommer Wunsch ist, sondern eine Tatsache – eine Tatsache, die wesentlich mehr bedeutet und eine größere Hoffnung gibt als interkonfessionelle Experimente."

Die Ökumene begann zwar auch als theologischer Idealismus (der oft illusionär den Boden unter den Füßen verlor), aber mindestens ebensosehr als praktische Zusammenarbeit in den öffentlichen Aufgaben. Diese Zusammenarbeit wurde in der Instruktion des Hl. Offiziums ausdrücklich als nicht der Genehmigung bedürftig herausgestellt.

Im Frühjahr 1948 unterzeichneten zum erstenmal katholische Bischöfe (darunter die Kardinäle Faulhaber, Frings und Preysing) und evangelische Bischöfe ein gemeinsames Dokument, das sich in der Frage der deutschen Einheit und Freiheit an die Welt wandte. – Der 72. Deutsche Katholikentag (Oktober 1948 in Mainz) formulierte ein „Wort an die getrennten Brüder", das sowohl der theologischen Gespräche wie des sozialen Zusammenwirkens gedachte.

Im Oktober 1948 sagte Kardinal Suhard bei der Tagung der katholischen Zeitung „La Croix" zu den in Paris versammelten Journalisten: „Die Einheit der Christen ist keine Frage der Pfarregister. Die Kirche ist sich ihres Schicksals zu gewiß, als daß sie sich ängstlich in sich selbst verschließen müßte." – Im April 1949 schrieb der französische Dominikaner Yves Congar zum erstenmal in der protestantischen Zeitschrift „Réforme"; er wies darauf hin, daß es sich beim ökumeni-

schen Gespräch nicht um eine einseitige Annäherung handeln könne, daß vielmehr auch die katholische Theologie ihre „Wiederentdeckungen" gemacht habe und mache. Das Studienzentrum „Istina" mit dem gleichnamigen Organ sowie die Zeitschrift „Irénikon" sind als die wichtigsten französischen publizistischen Initiativen zu nennen.

Ein Leitartikel der englischen „Times" vom 31. Oktober 1949, der Rom dazu aufforderte, seinen Kirchenbegriff weitherziger zu fassen und unter Zurückstellung dogmatischer Differenzen an die Spitze der Ökumenischen Bewegung zu treten, führte zu einer monatelangen Diskussion im Lande. Sie veranlaßte schließlich die beiden Londoner Oberhirten, Kardinal Griffin und Bischof Cowderoy, ihre Fastenhirtenbriefe 1950 der ökumenischen Frage zu widmen. Die Antwort, die Kardinal Griffin gab, entsprach der gängigen Lehre: „Der Ruf nach Wiedervereinigung ist eine Einladung an alle Nichtkatholiken, sich mit der einen, wahren Kirche zu vereinigen – mit anderen Worten: Unterwerfung unter die Autorität des Heiligen Stuhles." Die englische Zeitung „Catholic Herald" hatte dagegen darauf hingewiesen, daß Rom zum Entgegenkommen in Fragen der Disziplin und der Liturgie bereit sei, wo dies im Interesse der christlichen Einheit notwendig sei. Und in einem Brief des Hl. Offiziums vom 8. August 1949 an Erzbischof Cushing von Boston wurde der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" bereits dahin interpretiert, es sei für einen Menschen zur Erlangung des Heils nicht immer erforderlich, tatsächlich der Kirche als Gied einverleibt zu werden, wenn nur ein votum vorliege.

Bei einem Treffen von Passauer Diözesanpriestern im Dezember 1950 sprach Abt Emmanuel Heufelder vom Benediktinerkloster Niederalteich, das sich vor allem der (schon in der NS-Zeit grundgelegten) innerkatholischen ökumenischen Bewegung „Una Sancta" widmet. Er bedauerte es, daß die getrennten Brüder aus den vorausgegangenen vatikanischen Dekreten vor allem das Negative, die Warnungen herausgehört hätten, und bat alle Geistlichen um ihre Mitarbeit. In den kirchlichen Zeitschriften sollten Wege geschaffen werden, um ständig und kontinuierlich über das ökumenische Anliegen zu orientieren.

Eine Arbeitsgemeinschaft katholischer und lutherischer Theologen gibt es in Deutschland bereits seit 1946; sie steht auf katholischer Seite unter der Leitung des Erzbischofs von Paderborn und leistete ihre Arbeit verständlicherweise im Verborgenen. Zwischen 1946 und 1962 wurden 22 Tagungen abgehalten. Es verdient Erwähnung, daß in diesen Jahren eine Reihe von Büchern erschienen sind, in denen katholische und evangelische Theologen gemeinsam kontroverstheologische Fragen behandeln.

Im März 1957 versammelten sich zum erstenmal die führenden Publizisten beider Konfessionen zu einer gemeinsamen Tagung über ökumenische Themen. Beim zweiten Treffen im Dezember des gleichen Jahres waren bereits die katholischen Bischöfe von Essen und Paderborn und der lutherische Bischof von Kiel zu-

sammen anwesend, und seitdem wurde dieses „Evangelisch-Katholische Publizistentreffen" alljährlich durchgeführt, abwechselnd von evangelischer und katholischer Seite organisiert. Im Gegensatz zu den Theologengesprächen sind diese Treffen natürlich nicht geheim; es ist also hervorzuheben, daß es sich hier um die ersten öffentlichen Tagungen handelt, die die ökumenische Thematik und Praxis des Vatikanischen Konzils vorwegnahmen und vorbereiteten. Bereits im Juni 1959, fünf Monate nach der ersten Ankündigung, befaßte sich diese Pressetagung mit dem Konzil; prominente katholische und evangelische Theologen, darunter Erzbischof Jaeger von Paderborn, hielten Referate zu diesem Thema.

*

Niemand kann einen gleichen Stand des Ökumenismus in einem Land erwarten, in dem völlig andere Voraussetzungen bestehen. Spanien ist noch heute ein nahezu geschlossen katholischer Volkskörper, dessen Katholizismus apologetisch und kämpferisch geprägt ist. Kardinal Bueno y Monreal sagte darüber in seinem ökumenischen Osterhirtenbrief 1964: „Große Dörfer unserer Erzdiözese haben keinen einzigen Protestanten und keinen einzigen Orthodoxen. Große Gebiete wissen von ihnen nur vom Hörensagen ... Die Geschichte Spaniens wurde lange Zeit hindurch durch religiöse Kämpfe geprägt: zuerst gegen die Muselmanen, dann gegen die Protestanten. Diese Tatsache von vielfach säkularer Bedeutung hat in unserer Existenz und sogar in unserem religiösen Stil ihre Spuren hinterlassen: kämpferisch zu sein und die Trennungslinien mehr zu lieben als den Dialog."

Es ist kein Geheimnis, daß die Verhältnisse in Spanien für den internationalen Ökumenismus lange Zeit eine schwere Belastung waren. Kardinal Frings sagte darüber im September 1956 vor der Fuldaer Bischofskonferenz: „Die Vorgänge in Spanien geben der Befürchtung Vorschub, daß wir Katholiken die Toleranz zwar bejahen, wo wir selber auf sie angewiesen seien, aber sie da nicht gelten ließen, wo wir uns ‚in possessione' befänden."

Hierin ist ein gründlicher Wandel eingetreten, – an dem, wie man wohl annehmen darf, auch die Presse mitgewirkt hat. Seit sieben Jahren gibt es die Zweimonatschrift „Re-Unión" und zwei ostkirchliche Zeitschriften, seit 1960 die „Orientación e Información Ecuménica", seit 1962 das Ökumenische Zentrum an der Päpstlichen Universität Salamanca. Die Priesterzeitschrift „Incunable" widmete im Januar 1961 den ökumenischen Fragen zwei Sonderhefte. In der „Ecclesia" und in anderen kirchlichen Zeitschriften erschienen Beiträge von Kardinal Bea. Als Laieninitiative sind die „Cuadernos para el diálogo" zu nennen.

Schon im Februar 1961 heißt es in einem gemeinsamen Hirtenwort der spanischen Kardinäle und Erzbischöfe: „Nicht ohne göttliche Eingebung sind Einheitsbestrebungen unter den getrennten Brüdern entstanden. In unserer heiligen Mutter Kirche selbst läßt der Geist das Bewußtsein der Spaltung jeden Tag schmerzlicher und das Gebet für die Einheit inständiger und einmütiger werden; gleichzeitig läßt

er neue Bemühungen wachsen, den Weg für die Rückkehr der Getrennten ins Haus des Vaters in Rom zu ebnen."

Im Februar war in der spanischen Monatszeitschrift „Concilio" eine Erklärung des Erzbischofs von Zaragoza, eines der fünf Subsekretäre des Konzils, zu lesen, daß der spanische Episkopat während der Konzilssitzungen sehr herzliche Beziehungen zu den nichtkatholischen Beobachtern und Gästen aller Konfessionen aufgenommen und aufrechterhalten habe. Es sei zu ausgedehnten, offenen Gesprächen über ökumenische Fragen gekommen, und auf kurze oder lange Sicht würden derartige Kontakte positive Resultate zeitigen.

Im Jahr 1964 sind mindestens vier spanische Hirtenbriefe über den Ökumenismus veröffentlicht worden. Es heißt in dem von Kardinal Bueno y Monreal: „Ich wage zu sagen, daß wir in unserer Haltung gegenüber den getrennten Brüdern eine noch viel größere Verpflichtung zur Liebe haben als die Katholiken religiös pluralistischer Völker ... Wir stehen noch vor der Aufgabe, uns selbst zu übertreffen und unseren Glauben durch die Liebe zu veredeln, ohne auf die Kraft unserer Rechtgläubigkeit zu verzichten. Denn unsere Sicherheit in der katholischen Wahrheit gibt uns kein Recht über den guten Glauben oder die Arglist anderer zu Gericht zu sitzen, die in einem größeren oder kleineren Irrtum befangen sind ... Die verwerfliche Haltung einiger Sekten darf nicht allen übrigen protestantischen Konfessionen zugeschrieben werden ... Liebe und Gerechtigkeit fordern von uns eine Haltung, die die moralische Aufrichtigkeit jener respektiert, die guten Glaubens dem Gebot ihres Gewissens folgen. Halten wir uns vor Augen, daß auch sie, obwohl sie zu einer anderen christlichen Gemeinschaft als der unsrigen gehören, in der Gnade Gottes leben können und von ihrem Glauben an Christus genährt werden. Sie können sogar höchste Grade der Heiligkeit erreichen, weil der Geist Gottes auch sie in fruchtbarer Weise belebt."

Es ist nicht zu zweifeln, daß sich auch in ökumenischer Hinsicht der spanische Katholizismus mit an die Spitze einer Bewegung stellen wird, die nicht mehr aufzuhalten ist und die kommende Geschichte des Christentums prägen wird.

*

Wenn wir von der Situation in einzelnen Ländern absehen und uns den Beziehungen der christlichen Kirchen auf zentraler, übernationaler Ebene zuwenden, so wird sofort die noch bedeutendere Rolle der Presse deutlich (ohne daß dies im einzelnen hier belegt werden müßte und könnte). Bis in allerjüngste Zeit gab es zwischen den Kirchen keinen „diplomatischen Dienst", keine bevollmächtigten Repräsentanten und Delegierten. Die offiziellen Zeitschriften der Kirchen und konfessionellen Weltbünde waren jahrzehntelang das Sprachrohr, mit dem der beginnende ökumenische Dialog geführt wurde. Man kann ihn am besten zurückverfolgen, wenn man das Echo auf die großen kirchengeschichtlichen Ereignisse

studiert: die Vollversammlungen des Weltrats der Kirchen (bzw. dessen Kommission „Faith and Order") von Amsterdam 1948 bis zuletzt Montreal 1963 – die päpstlichen Enzykliken, vor allem „Mystici Corporis" 1943 und „Humani generis" 1950 – das Heilige Jahr und das neue Mariendogma 1950 – der Besuch des anglikanischen Primas Dr. Fisher bei Papst Johannes 1960 – der Tod der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. – die ersten Stadien des Konzils – die Heiliglandreise Papst Pauls VI.

Kardinal Bea hat schon wenige Monate nach seiner Berufung zum Leiter des neuen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen 1960 die theologischen Prinzipien, die für die Kontakte zwischen den getrennten Kirchen maßgebend sind, in Presseartikeln dargelegt (La Civiltà Cattolica, dann Osservatore Romano, Stimmen der Zeit). Er hat sich seitdem oft der Presse in vielen Ländern bedient, um das ökumenische Gespräch wachzuhalten.

Papst Johannes XXIII. hat schon wenige Tage nach seiner Krönung eine Audienz für Journalisten abgehalten und bereits in seiner Antrittsenzyklika „Ad Petri cathedram" die große Macht und die hohe Aufgabe der Presse hervorgehoben.

Bei der Konzilsvorbereitung wurde die Presse schon sehr früh einbezogen und durch Pressekonferenzen Kardinal Tardinis mit einer bis dahin ungewohnten Ausführlichkeit und Sorgfalt unterrichtet. Gewiß gab es zwischendurch Versuche, die Presse zurückzudrängen; doch ging die faktische Entwicklung darüber hinweg, spätestens seit der zweiten Sitzungsperiode.

Bezeichnend ist, daß auf dem 6. Weltkongreß der katholischen Presse im Juli 1960 in Santander Professor Lamberto de Echeverría ein Referat hielt über das Thema „Das Ökumenische Konzil und die öffentliche Meinung in der Kirche" (der Beitrag erschien dann auch als vielbeachtete Broschüre). In der Schlußresolution versicherten die Kongreßteilnehmer, sie würden „dem vorbereiteten Konzil ein breites Echo widmen; sie möchten darüber im Einklang mit den praktischen Forderungen der modernen Massenkommunikationsmittel informiert werden, damit sie die öffentliche Meinung auf dieses große Ereignis der Kirche wirksam vorbereiten können".

Es ist bekannt, ein wie breites und günstiges Echo das Konzil von Anfang an in der Weltöffentlichkeit gefunden hat, und zwar im wesentlichen durch die Tätigkeit der Presse. Papst Johannes würdigte das schon im November 1960 bei der Eröffnung der Kommissionsarbeit: „Daß die ersten Nachrichten, die in der großen Welt umliefen, auch außerhalb des Raumes der katholischen Kirche seitens der getrennten Brüder Achtung und Aufmerksamkeit gefunden haben, das tröstet Uns ganz besonders und gibt Uns einen Vorgeschmack von der Freude über die Einheit aller, die an Christus glauben . . ."

Noch deutlicher am 28. Mai 1962: „Wir zählen in der Tat auf Sie, meine Herren, und ganz besonders jetzt beim Herannahen des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils, jenes bedeutenden Ereignisses, von dem man hoffen kann, daß

es auch über die Grenzen der Kirche hinaus auf alle Menschen guten Willens einen positiven Einfluß ausüben wird. Zur Erreichung dieses Zieles sind die Presseorgane heute nicht nur ein nützliches, sondern in bestimmter Hinsicht ein unentbehrliches Mittel. Wir haben dem Rechnung getragen, und es ist Unsere Absicht, das Pressebüro, das Wir bei der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils errichtet haben, weiter auszubauen, damit die öffentliche Meinung hinreichend informiert werden kann."

Bereits zwei Tage nach der Eröffnung des Konzils empfing Papst Johannes die anwesenden Journalisten und sagte zu ihnen unter anderem: „Von der gewissenhaften Ausübung Ihrer Aufgabe als Berichterstatter des Konzils erwarten Wir, geehrte Herren, sehr glückliche Auswirkungen für die Ausrichtung der Weltmeinung gegenüber der katholischen Kirche im allgemeinen sowie gegenüber ihren Einrichtungen und Lehren." Die zusätzlichen Bemühungen und Leistungen nationaler Pressezentren beim Konzil, vor allem des holländischen, des deutschen, des nordamerikanischen und des französischen, sind bekannt.

Papst Paul VI. gab seine erste Journalistenaudienz schon einen Tag vor seiner Krönung und warb als Freund und Kollege um die Presse. „Seien Sie überzeugt, daß die Beziehungen zwischen Unserem apostolischen Amt und Ihrem Beruf als inspirierende Geister der Presse in Uns die günstigsten Voraussetzungen finden." Im September 1963 wurde zusätzlich zum Konzilspresseamt noch ein Konzilspressekomitee gegründet, das von Konzilsvätern aus 14 Nationen gebildet wird und nur dem Konzilsplenum verantwortlich ist.

Das Dekret „De Oecumenismo" nennt als Mittel und Wege zur Förderung der Einheit die gegenseitige Information zum besseren Kennenlernen und eine ökumenische Unterweisung der Gläubigen. Das 2. Kapitel schließt mit einer Mahnung zur Zusammenarbeit auf sozialem und kulturellem Gebiet als Notwendigkeit angesichts der wachsenden Einheit der Welt und als Stärkung des gemeinsamen christlichen Zeugnisses.

Die ökumenische Bewegung zwischen den christlichen Kirchen ist heute in vollem Gange. Für die weitere Entwicklung fällt dabei der Presse auch in Zukunft eine bedeutsame Rolle zu, deren jeder Journalist guten Willens eingedenk sein sollte. Er möge sich das Wort Papst Pauls VI. aus seiner Enzyklika „Ecclesiam suam" vor Augen halten: „Stellen wir zunächst das heraus, was uns gemeinsam ist, bevor wir auf das eingehen, was uns trennt! Das ist ein gutes und fruchtbares Thema für unseren Dialog. Seien wir bereit, ihn in herzlicher Weise fortzuführen!"

Sozialer Fortschritt und selbständiger Mittelstand

Eine gesellschaftspolitische Kernfrage

Wilhelm Reinermann

Die Bemühungen um Investivlohn, Ergebnisbeteiligung, Miteigentum und andere vorwärtsweisende Wege in Richtung auf eine wachsende Schicht von Arbeitnehmer-Wirtschaftsbürgern stoßen immer wieder auf die entgegenstehende mittelständische Betriebs- und Gewerbeform. Um einem naheliegenden, mitunter eilfertig vorgebrachten Einwand gleich zu begegnen: das Wort „Mittelstand" wird hier im Sinn der kleineren und mittleren selbständigen Wirtschaftsexistenz verwendet. Die sinngemäß hinzugehörenden freien Berufe werden indes an dieser Stelle nicht behandelt, und zwar aus dem praktischen Grund, weil sie mit der Großbetriebsform kaum in Wettbewerb stehen. Noch weniger ist hier vom „neuen" oder unselbständigen Mittelstand, bzw. von den „Mittelschichten", die zum breiten Bestand einer sich vereinheitlichenden Gesellschaft geworden sind, die Rede. Gemeint ist also die selbständige gewerbliche Berufsausübung und Existenzweise.

I.

Der besagte sozialpolitische Reibungsverlust nun, der mit dem so verstandenen Mittelstand verbunden wird, erscheint gemeinhin als ein unbewältigtes Reststück unrationeller und vorwiegend lokalorientierter Wirtschaftsweise sowie auch als ein Ausfluß kleinbürgerlicher Denkart. Dem scharfen Zug der Moderne, die von der industriellen und kommerziellen Arbeitswelt geprägt werde, sei, wie man sagt, diese reichlich bunte Sammelgruppe von Handwerkern, Kleinfabrikanten, Einzelhändlern, Großhändlern, Handelsvertretern, Verkehrsunternehmern, Gastwirten und anderen nicht gewachsen. Aus diesen Gruppen kamen letztlich all die Rückzugsgefechte gegen den sozialen Fortschritt, insonderheit gegen seine sozialreformerischen Komponenten, wie etwa die Teilhabe der abhängig Tätigen am Betriebsergebnis und am Wirtschaftsvermögen.

Diese Meinung der landläufigen Sozialkritik könnte eine leicht elegisch stimmende Reminiszenz aufsteigen lassen: In den Werkstätten und Bauhütten wie in den Kaufmannshäusern waren während der besten Zeiten ihrer langen vorindustriellen Geschichte einst jene Dinge auf ihre Art vorgebildet, die heute mit Begriffen wie Solidarhaftung, Betriebsgemeinschaft, Ergebnisanteil und sogar Mitbestimmung umschrieben werden.

Auch heute, nachdem die familienwirtschaftlich wie berufständisch begründete

Bedarfsbefriedigung und Lebenssicherung längst abgelöst sind, gibt es mannigfache Gemeinschaftseinrichtungen für Gruppensozialleistungen im gewerblichen Mittelstand, autonome wie gesetzlich normierte, so allein vier große sozialgebundene Sonderkassen im Baugewerbe, so die Innungs- und Landkrankenkassen als stattliche Zweige der gegliederten Krankenversicherung. Des weiteren fehlt es auch nicht an betriebseigenem freiwilligem Sozialaufwand im gewerblichen Mittelstand. Somit erscheint die zurückhaltende, ja hemmende und abwehrende Haltung mittelständischer Berufsvertretungen gegen den weiteren Ausbau der deutschen Sozialleistung, mehr noch gegen neue Schritte einer Einkommensumverteilung in einem kritischen Licht.

Gemach! – Zunächst stellt der gewerbliche Mittelstand in der Tat keine unterernährte Provinz der westdeutschen Wirtschaftsgesellschaft dar. Der mittelstandswirtschaftliche Status ist hier freilich ein anderer als etwa in den romanischen Ländern. Diese verfügen, was die Betriebszahlen angeht, über einen merklich größeren Besitzstand, der jedoch im kleingewerblichen Zuschnitt verharrt. In der Bundesrepublik hingegen hat sich nicht zuletzt unter dem Schutz des Gewerberechts ein breiter wie auch tiefer Rationalisierungs- und Modernisierungsprozeß in herstellenden, instandsetzenden und verteilenden Gruppen der mittelständischen Wirtschaft vollzogen. Hierbei sind zumal die Handwerksbetriebe in durchschnittlich andere Größenverhältnisse hineingewachsen, als sie in Frankreich oder Italien bestehen, wo der Charakter einer handwerksmäßigen Wirtschaftsweise infolge Verwaltungsvorschrift verlorengeht, wenn die Fünf- oder Zehnmanngrenze überschritten wird. Wer dort innerhalb solcher Einzäunung verbleibt, vermag freilich steuerliche und kreditwirtschaftliche Vorteile hereinzunehmen, was einen gewissen Hang zum kleinbleibenden Betrieb noch verfestigt – ein „Leitbild" der Mittelstandspolitik, das im Kreis deutscher Berufsvertretungen, wie etwa beim Zentralverband des deutschen Handwerks oder bei der Hauptgemeinschaft des deutschen Einzelhandels, keine Gegenliebe findet. Denn dort wird der Wettbewerb bejaht. Auch hieße es ansonst eine Entwicklung zurückdrehen, die während der zwanziger Jahre erstmals kräftig anhob – von pionierhaften Antrieben in der Zeit vor 1914 abgesehen. Damals gelang die sinnvoll angepaßte Aufnahme moderner Techniken in größeren Teilen des Handwerks. Die empirische Arbeitsweise wurde durch die methodisch-taktmäßige und maschinelle ergänzt. Nach dem zweiten Weltkrieg wiederholte sich der Vorgang in ungleich größerem Ausmaß auf der wiederum von der Technik vorgezeichneten und inzwischen fortgeschrittenen Entwicklungsphase. Mehr noch fast kennzeichnete die nachhaltige Pflege des lange vernachlässigten betriebswirtschaftlich-kaufmännischen Parts den Wiederaufbau in Handwerk und Handel seit 1948. Neben den Werktisch ward der Schreibtisch gestellt, und der tertiäre Sektor machte sich auch im gewerblichen Mittelstand breit.

Hilfreiche Hebel waren der notgebotene, oft radikale Neubeginn nach dem gerade auch für die selbständige Existenz totalen Zusammenbruch und die entfes-

selnde Kraft des Leistungswettbewerbs auf einem Käufermarkt, der für das mittelständische Angebot in Westdeutschland seitdem typisch geworden ist.

Nachdem man sich in die moderne Technik und Wirtschaftsweise hineingefunden hat, unterliegen die Dinge nunmehr einem schier pausenlosen, weitergehenden Anpassungsprozeß, wiederum zunächst von der Technik her, ob Ausrüstung, ob Verfahrensgang, ob Werkstoff; sodann natürlich vom Markte her, ob Bedarfswandel, ob Einkommensumschichtung, ob Bevölkerungswanderung, ob Revolutionierung der Verkaufswege.

Jedoch ist ein dritter gesamtwirtschaftlicher Faktor hinzugetreten, der die Rahmenbedingungen für die mittelständische Existenz, und zwar auch für die elastisch angepaßte und ökonomisch widerstandsfähige, maßgeblich verändert hat und weiter verändert. Das ist der Herrschaftsanspruch des Arbeitsmarkts, der nachgerade unbeschränkt wird. Die Vollbeschäftigung nährt nicht nur eine bislang nichtgekannte Nachfragekraft des privaten wie des öffentlichen Verbrauchs, sie spornt nicht nur die arbeitssparende Investition an, sondern sie bedrängt auch die innere Fassungskraft und die äußere Belastungsgrenze der wettbewerbsoffenen mittelständischen Existenz.

Die immer knappere Arbeitskraft wird einfach immer teurer. Zum geldwerten Arbeitsentgelt treten dazu immer mehr Nebenlohnbestandteile gesetzlicher, tariflicher und betrieblicher Art, sei es als Sach-, sei es als Geldleistungen. Die immer weiter ausgebauten Rahmentarife erhalten in Form des Vermögenslohnes wiederum ein neues, diesmal direkt umverteilendes Element. Kurzum, der Arbeitsmarkt wird zum Regenten für alle arbeits- und lohnintensiven Teile der Wirtschaft, voran der mittelständischen. Zwar beeinflussen nach wie vor Leistungsgüte, Lieferfähigkeit, Preis, Kondition und Kundenpflege den Auftragsfluß und die Betriebsleistung vieler kleinerer Unternehmen. Mehr und mehr hat sich jedoch als zentraler Bestimmungsfaktor die Frage hinzugesellt, ob der einzelne Betrieb seine Mitarbeiter zu halten und neue hinzuzugewinnen vermag. Ein neues Auswahlprinzip setzt sich durch, das über den Verbleib zahlreicher mittelständischer Marktbieter mitentscheidet.

Unter diesem Spannungsbogen kumuliert und komprimiert sich einiges: Die Maßstäbe für die unter dem arbeitsmarktpolitischen Druck linear vorrückenden Arbeitskosten und Sozialleistungen wurden und werden von den konjunkturbegünstigten, gewinnträchtigen Betrieben und Branchen genommen. Dies wiederum verdichtet sich in der Großbetriebsform – big business und big labor bilden eine natürliche Union der festen Hand –, die eine viel geringere Lohnquote als die Klein- und Mittelbetriebe in ihrer großen Zahl aufweist. (Der Investivlohn etwa bereitet einem anlageintensiven Großunternehmen wenig Sorgen.) Kopflastiger Arbeitsaufwand und lohnbezogene Sozialabgaben häufen sich daher höchst asymmetrisch bei der mittelständischen Wirtschaft. Diese gerät außerdem in den Bannkreis des sozialen Wettbewerbs, der in Form der sogenannten freiwilligen, obgleich

preisgedeckten und steuergeschonten Sozialleistungen vornehmlich seitens kapital- und marktkräftiger Firmen neben den technischen und ökonomischen Wettbewerb getreten ist – und diesen damit zu verfälschen droht.

Was Wunder, daß sich der Selbständigkeitswille umzingelt sieht. Selbst dort, wo die Erträge oder die Reserven oder auch die privaten und familiären Vermögenswerte, die notfalls zur Betriebsfestigung herangezogen werden müssen, noch ausreichen, um dem Arbeits- und Sozialkostendruck standzuhalten, beginnt der zähe, seit alters vertraute Selbstbehauptungsgeist zu erlahmen. Noch weniger gedenkt die nachwachsende Generation die Last einer solchen Betriebsnachfolge sogar im elterlichen Geschäft bereitwillig zu übernehmen. Hier wirkt die Anziehungskraft der gutbezahlten und verhältnismäßig sorgenfreien unselbständigen Berufsausübung heute mächtig ein. Tausende mittelständische Betriebe finden keinen Nachfolger mehr, weil sie eine obzwar noch lohnende, jedoch unbequeme, vor allem aber eine unter den geschilderten Umständen ungewisse Existenz bieten.

II.

So kommt es ungewollt zu einem sozial-ökonomischen Auspunkten im gewerblichen Mittelstand. Ungewollt? Nun, einflußreiche Sozialpartner meinen, daß sich die Arbeits- und Sozialkosten nicht nach dem kleinen, womöglich noch kranken Fußvolk einer Wirtschaftsgruppe richten können. Der soziale Fortschritt folge der Wirtschaftskraft der Großen. Das entspringe auch der Marktgesetzlichkeit. Die zugegebenerweise niedrigere Belastungsgrenze der kleineren Unternehmenswelt dürfe den breiten sozialen Aufstieg nicht hemmen. Zumindest in einer geschichtlichen Rangordnung der Werte bilde die Zukunft der Millionen abhängig Tätiger das höhere gesellschaftspolitische Gut. Eine gewisse unvermeidbare Preisgabe beim Bestand der selbständigen kleinen Existenz sei hierfür ein vielleicht schmerzlicher, aber nicht zu hoher Preis. Man müsse dann eben für Übergänge und Auffangwege sorgen, um den unverschuldeten Abstieg in den Reihen des gewerblichen Mittelstandes zu mildern. Ähnlich habe man ja auch um die Jahrhundertwende gedacht.

Der demokratische Sozialismus hat, soweit er das Problem sieht, ein Rezept zur Hand: eine umfassend programmierte, denkbar zinsgünstige und öffentlich verbürgte Kreditbedienung, gegebenenfalls auch ein Eigenkapitalsupplement im Stil der smal business administration für Klein- und Mittelbetriebe, gipfelnd in einer Bundeskredit- und Bundesgarantiekasse. Ob dabei freilich das Gros des heutigen Betriebsbestandes berücksichtigt werden könnte, erscheint fraglich, abgesehen von dem grundsätzlichen Einwand, daß hier ein zweiter Kapitalmarkt geschaffen würde, dessen Ausmaß den allgemeinen Kapitalmarkt ins Wanken bringen und sein ohnehin hohes Zinsniveau noch weiter hinauftreiben könnte. Wir wissen ja schon von den bisherigen Subventionen, etwa von der Wohnbauförderung aus Steuergeld und Steuerverzicht, wie sehr solche Dinge den normalen Zins hochhal-

ten und im übrigen die Kosten treiben, weil sie das verfügbare Leistungsangebot überfordern. Eine zentrale Mittelstandsplanung käme somit nicht ohne Auswahl aus, deren Politisierung naheläge und letztlich auch unvermeidlich wäre.

Die bisherige Mittelstandspolitik versteht sich demgegenüber anders, nämlich als entschlossene Eigenbehauptung und autonome Fortentwicklung in freiem, in genossenschaftlichem und in gesetzlich statuiertem Zusammenschluß, gestützt von der staatlichen Gewerbeförderung mit dem Charakter einer Hilfe zur Selbsthilfe.

Diese Art genossenschaftlicher Mittelstandspolitik steht freilich nun vor dem gleichen Problem. Sie ist deswegen in ihre eigentliche Bewährungsprobe geraten. Mit vermehrter Gewerbeförderung, mit steuerlichen Erleichterungen, mit gezielten Finanzierungshilfen, mit vielseitiger Unternehmerschulung und Nachwuchspflege sucht sie das Terrain nach innen zu halten und gegen neue tiefgreifende Belastungen wie Lohnfortzahlung oder Investivlohn nach außen abzuschirmen. Damit erscheint sie indes wie eingangs bemerkt als ein Bremsklotz am Wagen des sozialen Fortschritts.

Mit diesem Einwand und Vorwurf müssen wir uns noch etwas auseinandersetzen.

III.

Zunächst wird hier übersehen, daß die personal bestimmte Wirtschaftsform das Grundelement selbständiger Berufsausübung und Existenzweise bildet und als solches auch bleibt. Alle instrumental ausgerichtete Gewerbeförderung, insonderheit die arbeitssparende Mechanisierung bis hin zur Automation, stößt im mittelständischen Bereich auf ihre natürlichen Grenzen. Einzelfertigung, maßnehmende Arbeit, Kleinserie, Ausbau, Raumausstattung, Reparatur, Wartung, Fachhandel, Körperpflege erheischen eine zumindest gemischte, eine manuell-technisierte, mehr noch eine weithin menschengemäße und darum menschennahe Weise der Verrichtung und Bedienung. Solche darum auch in der Regel dezentral angeordnete und ausgeübte Güterdarbietung und Dienstleistung hebt sich nach wie vor deutlich vom standardisierten Massenausstoß ab, der bis auf die planenden und leitenden Köpfe und Hände von einer perfekten Apparatur bewältigt werden kann. Arbeitsintensiv ist hier nur die Verwaltung geworden.

Natürlich gibt es auch lohnintensive großwirtschaftliche Bereiche wie den Bergbau oder die Funkindustrie. In dem einen Fall kommt aber ständig der Staat zu Hilfe, in dem anderen Fall sind vorwiegend angelernte, meist weibliche Kräfte tätig. Bauhandwerker, Werkzeugmacher, Mechaniker, Elektriker, Tischler, Maler, Zahntechniker Optiker, Buchhändler sind aber auf gelernte Mitarbeiter angewiesen. Sie können sich auch nur wenig mit Gastarbeitern aushelfen. Anders steht es mit Dienstleistungen im Gaststättenwesen.

Wenn so die Betriebe des gewerblichen Mittelstandes in der Hauptsache arbeits- und lohnintensiv sind, so trifft sie nicht nur die Verknappung und Verteuerung

des beherrschenden Faktors Arbeit. Vielmehr erscheinen sie auch als der eigentliche Lastenträger einer immer weiter ausgreifenden, am Arbeitsentgelt orientierten Sozialpolitik. Großchemie oder Mineralölwirtschaft werden, da ganz überwiegend anlageintensiv, beispielsweise vermögenswirksame Zuwendungen an ihre Belegschaft kaum verspüren, wie schon vorhin angedeutet. Sie haben eine Lohnquote von nur wenigen Prozenten, während diese z. B. im Malerhandwerk 60 Prozent der Betriebsleistung ausmacht. Auch wo durchrationalisierte industrielle Produktion mit manuell-technisierter, gemischter Fertigungsweise, etwa in der Möbelherstellung oder im Bekleidungssektor, in Wettbewerb tritt, trifft ein neuer Vermögenslohn die arbeitsintensiven Betriebstypen und Wirtschaftszweige ganz anders als die kapitalintensiven. Das fatale Ungleichgewicht, das vornehmlich aus der lohngebundenen Aufbringung der gesetzlichen und tariflichen Sozialleistung entspringt, tritt fast bei jeder sozialpolitischen Neuerung und Erweiterung hervor. Der von Einsichtigen längst als notwendig erkannte sozialpolitische Lastenausgleich bleibt jedoch eine schöne Forderung. Auf der Arbeitstagung Saarbrücken des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1958 wurde programmatisch formuliert: „Die spezifische Aufgabe, die sich angesichts der besonderen Problematik des selbständigen Mittelstandes ergibt, liegt darin, für das Sozialleistungskonto der Wirtschaft einen anderen und gerechteren Maßstab zu finden, als er in der Höhe der Lohnkosten gegeben ist. Die Lasten sind heute ungleich verteilt und bevorzugen die kapital- und energieintensive Wirtschaft. Hier einen sozialpolitischen Lastenausgleich herbeizuführen, wäre ein reformerisches Ziel ersten Ranges, dessen Erfüllung die mittelständische Wirtschaft mit einem Schlag auf einen tragfähigeren Boden stellen würde.“ [1] Dieser Ruf wurde seither noch öfters aufgenommen. Ein von der Bundesregierung erbetenes Gutachten kam zu keinem förderlichen Ergebnis[2].

---

1 Arbeitstagung Saarbrücken, hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Paderborn 1958) 132.

2 Prof. Dr. J. H. Müller, Freiburg: „Die wirtschaftlichen Auswirkungen der gesetzlichen Sozialabgaben auf die Lohnintensität der Mittel- und Kleinbetriebe“, 1959. – Hierzu Bericht des Interministeriellen Ausschusses „Lohnbezogene Abgaben“, überreicht vom Bundeswirtschaftsminister am 4. 5. 1961 (Bundestagsdrucksache III/272); ferner Vergleichender Bericht der Bundesregierung über das System der sozialen Sicherheit und ihre Mittelaufbringung in den Staaten der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft u. a. m. vom 11. 7. 1962 (Bundestagsdrucksache IV/579). Als jüngste Verlautbarung zum Thema liegt der Bericht der Bundesregierung vom 20. März 1965 (Bundestagsdrucksache IV/3230) vor. Die darin wiedergegebene Untersuchung des Instituts für Wirtschaftsforschung an der Universität zu Köln über „Möglichkeiten des Ausgleichs der gegenwärtigen Belastung durch lohnbezogene Abgaben“ wird ergänzt durch eigene Arbeiten der Bundesregierung. Das Kölner Gutachten enthält keine eindeutige Empfehlung zugunsten einer anderen Bemessungsgrundlage als der des Lohnes, – weder Kapitaleinschlag noch Wertschöpfung noch Gewinn. – Die Berechnungen der Bundesregierung, einmal bezogen auf das Verhältnis von Lohnsumme und Kapitalkonto, zum andern auf eine Kombination von Kapitalintensität und Ertragskraft, bei 300 ausgewählten Unternehmen unterschiedlicher Größe und Branche, ergeben, daß eine entsprechende Umstellung weit mehr Betriebe belasten als entlasten würde; ferner scheinen kleinere Betriebe dabei am schlechtesten abzuschneiden, weil Arbeitsleistung, Wertschöpfung und Gewinneinkommen des Inhabers und seiner mithelfenden Angehörigen, was bei der bislang lohnbezogenen Sozialabgabenzahlung nicht zu Buch schlägt, nun durch einen etwaigen Systemwechsel so oder so, und zwar voll, erfaßt würden. – Beide Stellungnahmen befürchten schließlich eine Beeinträchtigung nicht nur der sozialen Selbstverwaltung, sondern der überkommenen Konstruktion der deutschen Sozialversicherung überhaupt.

Kritisch wäre zu vermerken, daß die Befürworter eines sozialpolitischen Lastenausgleichs den Faktor Arbeit bzw. die Lohnsumme durchaus nicht ersatzlos gestrichen wünschen, sondern eine ausgleichende Kombination mit dem Faktor Kapital, eine Zuschlagsformel, anstreben. Der wünschenswerte schöpferische Einfall wäre die Frucht hingebender Forschung und Prüfung, – wie bei der neuen dynamischen Rentenformel, die nicht vom Himmel fiel.

Im CDU-CSU-Mittelstandskreis erarbeitete man eine ausgleichende Bemessungsformel[3], die vom Bundesarbeitsministerium mittels Reihenuntersuchungen getestet wurde, wiederum ohne befriedigendes Resultat. Ein anderer Versuch geht vom Umsatzanteil je Arbeitskraft aus[4].

Mit rasch vorgebrachten Einwänden – Schwächung des Investitionswillens, Bestrafung von Rationalisierungserfolgen, Diskriminierung von Betriebsgrößen, Behinderung unternehmerischer Entschlüsse und Wagnisse – brauchen wir uns hier nicht auseinanderzusetzen. Eine polemische Behandlung des Problems führt nicht weiter. Das gilt für beide Seiten. Die Sache wäre des Schweißes der Edlen wert. Die Gewerkschaften befassen sich neuerlich mit dem vorsorglichen Auffangen einer möglichen technologisch bedingten Arbeitslosigkeit. Es wäre folgerichtig, unser Problem auch unter dieser Rücksicht zu sehen und den mittelständischen Arbeitsplatz, der heute millionenweise Beschäftigungsverhältnisse trägt, rechtzeitig von seiner überbürdeten Sozialkostenhypothek zu entlasten. Wissenschaft, Arbeitsverwaltung und Sozialpartner sollten nach einem Weg suchen, der den Kernteil des deutschen Arbeitsmarktes gelenkig erhält und zugleich die austeilende Gerechtigkeit auf einem seit langem empfindlich gestörten Gebiete wiederherstellt.

IV.

Die Kapitalschwäche, die dem gewerblichen Mittelstand anhaftet und die für seine bremsende Haltung gegenüber dem sozialen Fortschritt kollektiver wie betriebsorientierter Art geltendgemacht wird, ist nicht angeboren. Im Gegenteil. Vor dem ersten Weltkrieg, als die kleinere und mittlere Unternehmenswelt das deutsche Wirtschaftsbild ganz vorherrschend bestimmte, hatte der kleine Geschäftsmann eine solide und stabile Existenz. Sein Kapitalkonto deckte in aller Regel die Anlagewerte und auch einen erheblichen Teil des Umlaufvermögens. Die beiden Inflationen haben das gründlich geändert.

Beim großen Wertverfall mit seinen umwälzenden gesellschaftlichen Folgen denkt man gewöhnlich an den Mittelstand alter Prägung und Breitenform, ob selbständig oder abhängig tätig, nämlich an die stattliche Schicht jener, die von Hausbesitz, Kapitalrente, Geschäftsbeteiligung, Erbgang, Altenteil oder einfach von ihren Ersparnissen lebten; Menschen, die das Ererbte oder Erarbeitete bedächtig verwalteten, maßvoll genossen, für soziale und kulturelle Zwecke eine offene Hand hatten und schließlich nützlichen oder auch verspielten Liebhabereien nachgingen. Dieser freundliche Nachklang zum alten Säculum ist geschwunden, wenn auch der neugelegte und so ergiebig gewordene Boden der Marktwirtschaft in Verbindung mit der gewaltigen Aufwertung verbliebener Vermögenswerte, voran Grund und Boden, den Privatier wieder ermöglicht.

---

3 Gewerbekapital plus Gewerbeertrag plus halbe Lohn- und Gehaltssumme, das Ganze dividiert durch drei.

4 Erwin Banholzer: „Entzerrung des Sozialsystems dringend geboten" (Heilbronn 1964) (als Manuskript gedruckt). Ab einer gewissen Grundquote der Umsatzleistung je Arbeitskraft sollen die darüber hinausgehenden Umsatzanteile je Arbeitskraft in eine Ausgleichsrechnung einbezogen werden.

Der nach den Zusammenbrüchen wiederhergestellte Rahmen des Mittelstandes im Sinn der selbständigen Existenz ist nun generell viel enger gezogen. Durchgängig ist er auf seine aktive berufliche Leistung, auf seine tätige Teilhabe am Wirtschaftskreislauf, angewiesen. Das gehört gleichsam zum mittelständischen Beitrag an die moderne Arbeitsgesellschaft. Vor dem sozialkritischen Forum mag ein solcher auf Arbeit, Verantwortung und unternehmerischer Selbstbehauptung gegründeter Mittelstand einen höheren gesellschaftspolitischen Stellenwert haben als der einstige Besitzbürger, wofür freilich einiges von der geistigen Lebendigkeit, musischen Empfänglichkeit und farbig-heiteren Lebensart verlorengegangen ist, was die damalige „Mittelschicht" bei allen ihren Gebrechen lebens- und liebenswert machte.

Der heutige selbständige Mittelstand findet hierfür keine Zeit mehr. Kulturbetonte Lebensführung, moderne Erwachsenenbildung und waches Zeitbewußtsein werden schon seit längerem von den unselbständigen Mittelschichten getragen. Den Selbständigen kennzeichnet hingegen die ständige berufliche und betriebsverhaftete Anspannung. Die raschen Verdiener, die cleveren Erfolgsmänner, die binnen weniger Jahre „gemachten Leute", sind nicht typisch für den Mittelstand, mögen sie auch dem Publikum noch so sehr in die Augen stechen.

Der mehrmalige Wertverfall und Neuanfang, das ungeborgene Leben und der stete wirtschaftlich-technische Anpassungszwang haben den soziographischen Charakter des gewerblichen Mittelstandes gewandelt. Der einst so gesicherte Kapitalrückhalt und Familienbesitz fehlt oder ist zu schwach. Die Überforderung der Wiederaufbaujahre wirkt materiell und ideell deutlich nach. Denn nach dem zweiten und endgültigen Zusammenbruch traten so viele Existenzerfordernisse gleichzeitig auf, daß ihnen auch der verhältnismäßig verschont gebliebene oder der wendig-geschickte Kaufmann, Handwerker oder Kleinfabrikant nicht ohne weiteres gewachsen war. Es galt alles zugleich wiederzubeschaffen oder zu erneuern, dazu in der seit längerem ungewohnten Lage eines allseitigen Wettbewerbs im verarbeitenden und verteilenden Bereich der Wirtschaft: Werkstatt, Fabrik, Laden, Lager, Maschinen, Werkzeug, Material, Fahrzeuge, Büro, zugleich aber auch Wohnraum, Heim, Hausrat, Kleidung, Nahrung, Ausbildung der Kinder.

Das war etwas zu viel auf einmal. Die aufgestaute Nachfrage ließ zwar auch im mittelständischen Bereich die Finanzierung aus dem Bruttoertrag, also über die Preise, zu. Auch waren zahlreiche Betriebe über den Währungsschnitt gut hinweggekommen, wenn auch nicht entfernt in dem Ausmaß wie die Landwirtschaft. Die schlagartig zutagetretenden Warenvorräte waren für die abhängig Tätigen, deren geldwerte Ersparnistitel aller Art einschließlich Lebensversicherungen, Bausparbriefen und Hypotheken auf Minimalbeträge zusammenschmolzen, zwar ein Ärgernis, das das aus der Sozialkritik genährte Ressentiment gegen den kleinen „Bourgeois" neubelebte.

Wie gesagt, das Zusammentreffen aller betrieblichen und persönlich-familiären

Anforderungen während der Wiederaufbaujahre hat jenes finanzielle Asthma hervorgerufen, das die mittelständische Existenz trotz gefüllter Auftragsbücher und trotz lebhafter Handelsumsätze seitdem für viele und wichtige Jahre begleitet hat. Die programmierte Kreditbedienung aus Steuerkapital floß in andere Kanäle, in Grundstoffwirtschaft, Energie, Verkehr, sozialen Wohnungsbau und Lastenausgleich.

Den kapitalwirtschaftlichen Plan der ersten Wiederaufbaujahre hat der gewerbliche Mittelstand zwar einsichtig aufgenommen: Ohne neue leistungsfähige Infrastruktur gab und gibt es keine nennenswerte Verarbeitung und Dienstleistung, und ohne kaufkräftiges Realeinkommen der breiten Massen blieben die Werkstätten ohne Auftrag und die Läden ohne Kundschaft. Dennoch steckte ein Rechenfehler im Plan. Man hatte den Anlagebedarf und das damit verbundene langfristige Kapitalerfordernis der kleineren Unternehmenswelt übersehen, und zwar nicht nur in der amtlichen Wirtschaftspolitik, sondern in der Wissenschaft, Publizistik und öffentlichen Meinung. Von diesen Umständen wird die Wirtschaftspolitik in einem freien Staatswesen maßgeblich mitbestimmt. Selbst heute noch meint die landläufige Kritik, daß zur mittelständischen Existenz fachliches Können, persönlicher Ruf und einige Ersparnisse ausreichten. Dabei ist die kräftige Sach- und Kapitalausstattung längst ausschlaggebend hinzugetreten. Eine Investitionshilfe für den gewerblichen Mittelstand spätestens 1955, als der Kapitalmarkt von seinen staatlichen und volkswirtschaftlichen Dringlichkeiten befreit wurde, hätte Wunder gewirkt. –

Die Kapitalschwäche in mittelständischen Unternehmen ist nur zum geringeren Teil strukturbedingt, nämlich zufolge des hohen Arbeitskostendrucks und aus der typischen Marktstellung dieser vielen kleineren und mittleren Betriebe heraus, die unter der unmittelbaren Preiskritik des Publikums stehen, was Differentialgewinne nur in konjunkturell bevorzugten Branchen zuläßt. Der starke Anteil des Fremdkapitals – Bankkredit, Lieferantenkredit, Teilzahlungskredit – in der mittelständischen Wirtschaft ist somit eine besondere Folge der jüngeren Entwicklung. Bedarf es da noch der förmlichen Schlußfolgerung, daß der Kapitaldienst wenig Raum läßt für soziale Sonderleistungen und daß dem Schuldenabbau der Vorrang gebührt, um schrittweise wieder ins Eigenkapital hineinzuwachsen. Eigentum für alle, also auch für die selbständige Gewerbeexistenz!

V.

Nachdem die radikale Geldkapitalentblößung durch totale Kriegsführung und astronomische Staatsverschuldung die Arbeitsfrüchte der lebenden und der vorangegangenen Generation vernichtet hatte, mußte selbstverständlich auch der gewerbliche Mittelstand das Seinige dazutun, um eine neue volkswirtschaftliche Substanz zu schaffen. Die Vorgabe der bei ihm verbliebenen Sachwerte, dies überdies

nur bei einem Teil der Gewerbetreibenden, reichte über den Startabschnitt nicht hinaus. Betriebsmittel und Betriebsvermögen mußten daher frisch erwirtschaftet werden. Gewerbekapital war regelrecht wieder zu „bilden", eben über die Erträge. Dieser wertbildende Prozeß hätte aber gewiß einer größeren Schonung bedurft.

Wir sagten, daß die Handwerker, Kleinindustriellen, Kaufleute und anderen selbständigen Gewerbetreibenden über eine gesammelte Anstrengung, über Leistungsgüte und marktgerechten Erlös, über Steuerzahlung und Sozialaufwand, ihren Beitrag fürs Ganze zu erbringen hatten. Nur war eben die Belastungskraft doch eine recht verschiedene. Natürlich kann der Gesetzgeber bei allgemeinen Notständen und neuen Grundlegungen zunächst nur linear vorgehen. Er muß dann aber korrekt gleichbehandeln und die austeilende Gerechtigkeit sorgsam wahren. Für Steuerprivilegien, dazu massiven Ausmaßes, sollte dann wenig Platz sein: Bilanzielle Rückstellungsmöglichkeiten, wie sie kein anderer Industriestaat kennt, Organschaftskreise, Verschachtelungen, kumulative Allphasenumsatzbesteuerung mit einem so hohen allgemeinen Steuersatz wie dem seit 15 Jahren geltenden und anderes mehr. Vor allem hätten diese Dinge nicht so lange währen dürfen, nachdem das gesamtwirtschaftlich vertretbare Maß begünstigter Selbstfinanzierung über die Preise und die Anlagefinanzierung aus stillen Reserven wohl längst überschritten und die steuerliche Benachteiligung der mittelständischen, vorwiegend personal und nicht instrumental bestimmten Wirtschaft offenkundig geworden waren.

Nicht ohne Bitterkeit haben die kleinen Unternehmer – und auch ihre Beschäftigten – all die Jahre auf das vielblumige Bukett eines steuerbilanziell begünstigten Sozialaufwandes blicken müssen, der bei manchem Großbetrieb ein Mehrfaches der gesetzlichen Sozialabgaben erreichte. Eine billigere Finanzierungsweise als jene über das aus den Pensionsfonds gebildete „Sozialkapital" ist nicht erfindbar: keine Dividende, keine Kreditzinsen, keine oder kaum Steuern; dazu das Prestige sozialer Fortschrittlichkeit, obgleich letztlich von der Allgemeinheit getragen: von den Abnehmerpreisen und vom Steuerhaushalt. Mit solcher „freiwilliger" Sozialleistung hätte der selbständige Mittelstand sicher gerne mitgehalten, wenn er über eine ähnliche Preisstellung, Ertragslage und Kapitalkraft hätte verfügen können. Dafür muß sich ausgerechnet der selbständige Gewerbetreibende mit seinem 10- oder 12-Stundenarbeitstag und mit seinem gehetzten Mehrfronteneinsatz der sozialen Rückständigkeit zeihen lassen.

VI.

Die Kapitalismuskritik – wer übt sie eigentlich in Deutschland? – soll nicht das letzte Wort zu unserem Thema „Sozialer Fortschritt und selbständiger Mittelstand" haben.

Soziale Ausgabenpolitik der starken Marktpartner, geräuschloser wirtschaftlicher Vermögenszuwachs über Preis- und Reservenbildung, steuerliche Privilegien

für kapital-wirtschaftliche Verflechtungen, strukturell gewordene Kapitalschwäche im weithin überforderten gewerblichen Mittelstand, kopf-, kosten- und arbeitslastige sozialpolitische Hypothek auf den lohnintensiven Mittelstandsbetrieben, praktische Befreiung der mechanisierten und automatisierten Teile der Wirtschaft vom wachsenden gesetzlichen Sozialaufwand, – diese und andere von uns behandelten Tatbestände und Beurteilungsmomente bezeugen den vielschichtigen Charakter des von uns aufgeworfenen Problems. Die innerpolitische Erfahrung der letzten Jahre belehrt uns außerdem, wie schwierig es ist, den aufgezeigten Verwachsungen zu Leibe zu rücken. Selbst wenn man der resignierenden Meinung zuneigt, daß das Gemeinwohl im gegenwärtigen Entwicklungsstand in einem ständigen Kompromiß übersteigerter Gruppeninteressen gefunden wird, so darf man wohl sagen, daß die Interessen des gewerblichen Mittelstandes in diesem Kräftespiel zu kurz gekommen sind und daher in den Gleichschritt mit dem sozialen Drängen unserer Zeit bei der Mehrzahl ihrer Branchen und Betriebe nicht einschwenken können.

Die grundlegende Schwierigkeit ist aber damit noch nicht angesprochen. Diese liegt vielmehr in der Natur der Eigentumsfunktion für die selbständige Existenzweise.

Der wirtschaftliche Ertrag und das daraus schrittweise zu bildende und zu mehrende betriebliche Kapital versehen im mittelständischen Unternehmen nämlich eine vorgeschaltete, eine vordringliche Aufgabe: sie dienen beim kleinen Geschäftsmann der Lebenshaltung für sich und die Seinen. Der Handwerker, Einzelhändler, Spediteur, Hotelbesitzer, Agenturinhaber, auch der kleine Fabrikant, kann seine Betriebserträgnisse nicht einfach dem Kapitalkonto zuführen oder mit seinen Mitarbeitern teilen. Er muß mit seiner Familie zunächst und hauptsächlich davon leben und kann in der Regel nur den kleineren Teil für betriebliche Neuanschaffungen oder Entschuldungen verwenden. In Form der „Gewinnentnahme" unterliegt er dem „fast unausweichlichen Zwang zum Verbrauch", den Bundesarbeitsminister Blank für die als zu gering erachtete Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand geltend gemacht hat[5]. Ungewollt wird hier auch die Situation des mittelständischen Betriebsinhabers mitumschrieben. Dessen Verfügungsmöglichkeiten über sein Einkommen sind sogar oft mehr eingeengt als beim abhängig Tätigen. Denn die Kapitalbeschaffung zumal für arbeitssparende Anlagegüter verlangt gebieterisch den Vorrang, und so treffen wir beim kleinen Selbständigen häufig eine viel bescheidenere Lebenshaltung an als bei Facharbeitern oder gehobenen Angestellten.

Die Zusammenführung mehrerer Einkommen seitens erwachsener Familienangehöriger, dieser materielle Familienverbund als willkommene Nebenfrucht der

---

5 „Das soll ihm (d. i. dem Arbeitnehmer) nach meinem neuen Gesetz durch tarifvertragliche Abmachungen zu einem kleinen Teil abgenommen werden", Bulletin des Presse- u. Informationsamtes der Bundesregierung, Bonn, Nr. 16, vom 28. Januar 1965, 123.

Vollbeschäftigung, mag zwar die Haushaltsführung, solange sie gemeinsam bleibt, verbilligen und die Eigenkapitalbildung für das elterliche oder geschwisterliche Geschäft durch geringere Gewinnentnahme erleichtern helfen. Ob solche Tugend, die vor allem in eingegliederten Vertriebenenunternehmen erfreulicherweise geübt wurde und wird, allgemein von den Söhnen und Töchtern der Inhaberfamilien mittelständischer Betriebe erwartet werden kann, sei dahingestellt. Der individualistische Grundcharakter unseres Arbeits- und Sozialleistungsrechts ermuntert nicht dazu. Die Arbeitnehmerexistenz ist fraglos anziehender geworden, und der Anteil der Meistersöhne und -töchter am Bestand handwerklicher Ausbildungsverhältnisse geht merklich zurück.

Aber selbst wenn die an fremdem Arbeitsplatz verdienenden Kinder mithalten und die Eigenkapitalbildung beim elterlichen Geschäft mitanreichern, so bleibt der grundlegende Antagonismus zwischen der wirtschaftlichen Eigentumsfunktion im kleinen Betrieb und der Teilhabe des Arbeitnehmers am Wirtschaftsertrag und -vermögen bestehen. Es ist schwer, zwei Herren zu dienen: hier eine tragfähige kleine Betriebssubstanz zu schaffen und zu erhalten, gefestigt, wachstumsfähig, beleihbar, vererbbar, altersversorgend, – dort Ergebnisbeteiligung, Investivlohn und schrittweise Umwandlung des Arbeitsvertrages in ein Teilhaberverhältnis zu bieten. Das gilt in verstärktem Maß für neugegründete oder junge Betriebe.

Von der Sache her tritt hier der Gegensatz der Ziele hervor. Um diese Einsicht geht es uns. Man ist im gewerblichen Mittelstand nicht blind für das Anliegen, den arbeitenden Menschen an der wirtschaftlichen Wertschöpfung teilhaben zu lassen. Aber die Erhaltung und Festigung mittelständischer Betriebssubstanz bildet ein wohl ebenso gewichtiges gesellschaftspolitisches, geschweige denn volkswirtschaftliches Ziel, und die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand gerät hier eben in Kollision und Konflikt mit diesem Ziel. Gewiß ebnet weiteres wirtschaftliches Wachstum, insbesondere ein kräftiger Nettozugang der Vermögenswerte, alte und neue Wege für dauernde und produktive Eigentumswerte in der Hand der abhängig Tätigen. Soweit dies nicht vom Markt getragen wird und über den Preis geht, mindert es die Unternehmergewinne. Davon wird aber der kleine mittelständische Betrieb ganz anders betroffen als die großen Unternehmen, zumal jene, die als Kapitalgesellschaften geführt werden. Denn diese vermögen sich sowohl Eigenkapital wie Fremdkapital auf dem Kapitalmarkt zu beschaffen und sind daher auf Selbstfinanzierung in viel geringerem Maße angewiesen. Zwischen Vermögensbildung zugunsten der Arbeitnehmerschaft und Mittelstandspolitik besteht nun einmal der aufgezeigte Widerstreit der Ziele. Beide Ziele sollen verwirklicht werden, beide gehören zur inneren Ausstattung einer voll entwickelten modernen Leistungsgesellschaft. Es lohnt sich, Wege zu suchen, die beidem in gegenseitiger Abgrenzung gerecht werden.

Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche

Karl Rahner SJ

Man soll zwar nicht zu denen gehören, die nur Fragen anmelden und die Antworten anderen überlassen. Solche Leute, die immer nur „Probleme" aufwerfen, die sie als ungelöst erklären, glauben gescheiter als andere zu sein. Wo sie aber nicht soviel Verantwortung besitzen, zur Antwort ebenso beizutragen, wie sie den Mut haben, die Frage aufzuwerfen, gehören sie letztlich doch nur zur Kategorie der Kinder und Narren, von denen einer mehr Fragen stellen kann als 100 Weise zu beantworten wissen. Und doch: man darf ab und zu auch eine Frage vortragen, ohne eine Antwort gleich mitzuliefern. Vor allem dann, wenn die klare Formulierung der Frage, die sonst nur unklar und unreflex das geistige Leben der Menschen von heute beunruhigt, auch schon ein erster Schritt zur Antwort ist. Noch eines: wenn man feststellt, etwas sei „neu", sei „so" früher nicht gewesen, dann kann eine solche Feststellung richtig und von höchster Bedeutung sein, auch wenn ein Metaphysiker, der das Wesen des Menschen erforscht, behaupten kann, das habe es „eigentlich" doch auch schon früher gegeben. Man kann diesem metaphysischen Satz dann antworten: ja vielleicht, aber es kommt eben doch sehr „wesentlich" auf die Dosierung an, in der es dasselbe gestern und in der es dieses heute gibt. Warum dies gesagt wurde, wird der Leser gleich bemerken.

Eine Feststellung

Für die katholische Weltanschauung, für den christlichen Glauben sind hinsichtlich seiner rationalen, fundamentaltheologischen Begründung grundsätzlich viele Erkenntnisse, Beweise, Lösungen von Fragen notwendig: daß es Gott gibt, daß nicht nur Materie existiert, daß es eine geistige Seele gibt, daß der Determinismus nicht recht hat, daß Jesus von Nazareth sich für den Sohn Gottes erklärte, daß er eine Kirche gründete, daß er sich hinsichtlich des Weltendes nicht irrte, daß Petrus nicht nur vorübergehend eine Art „Kalif" in Jerusalem war und dann wieder verschwand, daß Papst Vigilius nicht eine häretische Formel feierlich approbierte. Solche und tausend andere Tatsachen, Fragen, Probleme, Lösungen, Schwierigkeiten sind, so wollen wir sagen, „weltanschaulich" bedeutsam. Nicht jede in gleicher

Weise und im gleichen Grad. Aber in irgendeiner Weise eben doch, und oft in einem sehr erheblichen Grad. Solcher Art sind nicht alle Erkenntnisse und Probleme, die die Menschen und ihre Wissenschaften haben. Es ist zwar oft nicht leicht zu sagen, ob etwas „weltanschaulich" bedeutsam sei oder nicht. Ist z. B. die Frage einer dauernden Expansion des Kosmos weltanschaulich wichtig oder nicht? Hat die Quantenphysik mit dem Glauben etwas zu tun oder nicht? Aber immerhin: es gibt weltanschaulich irrelevante Fragen. Zum Beispiel: die Frage nach der Entwicklung der Barttracht der Sumerer oder die Mode in Ägypten unter der 15. Dynastie. Es gibt solche weltanschaulich irrelevante Fragen und Erkenntnisse in sehr großer Menge. Die Entwicklung der modernen Wissenschaften und Künste seit einigen hundert Jahren tendiert gerade dahin, ein Reich des Geistes, der Wahrheit und Kultur, des Schönen und des Interessanten zu schaffen, das einerseits Schöpfung des Menschen, anderseits weltanschaulich irrelevant, „profan" ist, etwas also, was es einst kaum gab, weil da der Mensch entweder mit „Transzendentem" (wie man heute zu sagen pflegt) oder mit der einfachen Behauptung des biologischen Daseins beschäftigt war und diese beiden Bereiche unmittelbar aneinandergrenzten.

Und nun die eigentliche Behauptung: während in früheren Zeiten (bis ungefähr gegen Ende des 19. Jahrhunderts) ein gebildeter Mensch selber approximativ den Bereich der weltanschaulich relevanten Erkenntnisse und Fragen, die seiner Zeit gegeben oder aufgegeben waren, überschauen konnte und somit sich ungefähr adäquat ein direktes Urteil über die weltanschaulichen Fragen – gewissermaßen aus erster Hand – bilden konnte, ist die Menge der weltanschaulichen Fragen heute so gewachsen, daß kein einzelner Mensch mehr direkt mit dieser ganzen Masse an Fragen, Methoden, Erkenntnissen und Schwierigkeiten in eine direkte Berührung treten kann. Wobei gleich zu bemerken ist, daß im Weltanschaulichen aber ein „Teamwork", eine einfache Übernahme von Resultaten, die andere erzielt haben, aus der Natur der Sache heraus nicht im gleichen Sinn und in der gleichen Art und im gleichen Umfang möglich ist, wie in den „profanen" Wissenschaften. Dieser Tatsache will man sich jedoch in christlichen Kreisen und im Betrieb der Kirche noch nicht eindeutig und unbefangen stellen.

Man bildet in der Kirche Experten für alles und jedes aus, man geht möglichst allen weltanschaulich bedeutsamen Fragen durch solche Experten nach: auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Soziologie, der politischen Wissenschaften, der Statistik, der Kybernetik, der Logistik usw. usw. Dagegen ist nichts einzuwenden. All das ist nur zu loben. Aber all dieses Bemühen hebt die festgestellte Tatsache nicht auf. Der weltanschauliche Experte auf dem Gebiet der Soziologie hat keine Ahnung, kann keine Ahnung haben von den Problemen der Leben-Jesu-Forschung. Der Geistliche, der heute auf dem Gebiet der Paläontologie etwas weiß, ist (sonst wäre er ein Genie vom Ausmaß eines Erzengels) sicher ein blutiger Laie (auch wenn er dies nicht weiß und nicht zugibt) auf dem Gebiet der wirklichen Theologie und Philosophie, auch wenn er Priester ist und seine philosophischen

und theologischen Studien im Priesterseminar absolviert hat. Es kann gar nicht anders sein. Jede Wissenschaft ist heute auch in dem, was weltanschaulich daran bedeutsam ist, so vielfältig, schwierig, in der Methode so kompliziert, in der Forschung so uferlos, daß ein einzelner Mensch im besten Fall noch von einer Wissenschaft etwas versteht und in allen anderen eben ein Dilettant ist und bleibt. Und alle diese Wissenschaften sind, wenn man sich nichts vormacht und sich die Lage nicht verharmlost, so, daß die „Ergebnisse" der Wissenschaften nur noch zu einem kleinen Teil oder gar nicht unabhängig von der Forschung und der Erzielung dieser Ergebnisse vermittelt werden können. Der Physiker kann einem Laien nur noch in einer an die Grenze des Lächerlichen kommenden Weise sagen, was bei seinen Forschungen „herausgekommen" ist. Man muß den Weg selber gehen, um das Ziel des Weges wirklich zu erreichen. Und eben dies kann man heute nicht mehr. Oder nur zu einem ganz kleinen Teil.

Man muß sich nur wirklich einmal in ein echtes Gespräch mit einem Wissenschaftler einlassen, der ein anderes Fach vertritt als man selbst. Je nach Temperament wird er mehr oder weniger gern gewillt sein, einem etwas von seinen Problemen und den Ergebnissen seiner Wissenschaft zu erzählen. Aber er wird nie den Eindruck haben, daß ich, der andere, nun hinsichtlich der weltanschaulichen Relevanz seiner Wissenschaft mitreden könne. Der moderne Gehirnphysiologe wird immer den Eindruck haben, daß ich, der ich eben nicht auch zwanzig Jahre Gehirnphysiologie studiert habe, das wirkliche Gewicht seiner weltanschaulichen Probleme und die wirkliche Tragweite seiner Ergebnisse nicht eigentlich würdigen könne, auch wenn ich noch so gescheit mit einer allgemeinen formalen philosophischen Bildung mitzureden versuche. Er braucht mit diesem Eindruck nicht einmal notwendig recht zu haben. Aber er hat den Eindruck. Und er kann diesen Eindruck nicht aufheben. Denn er hat 20 Jahre Gehirnphysiologie studiert, und dies ist eine Tatsache, die einfach diesseits jeder sachlichen und logischen Geltung seiner Erkenntnisse und Argumente ihn zu einem anderen geistigen Menschen macht, als ich es selber bin. Die schlichte Tatsache seines langen, „einseitigen" Studiums, die gar nicht aufgehoben werden kann, weil er sonst eben auf dem Gebiet seines Faches gar nicht das von ihm Geforderte leisten könnte, die auch trotz zusätzlicher Nebeninteressen für Philosophie oder Theologie verhindert, daß er ein Philosoph oder Theologe sein kann, die schon rein durch den Druck der Menge seiner Assoziationen, Gefühlskomplexe usw. ihn zu einem anderen Menschen formt, als ich es je sein kann, und zwar unvermeidlich, diese Tatsache also macht ihn zu einem Gesprächspartner, den es unter den Gebildeten früherer Zeiten, wenn sie miteinander redeten, nicht gab. Denn früher wußte oder konnte jeder ungefähr dasselbe wissen, und wo diese Gleichheit nicht von vornherein gegeben war, konnte sie grundsätzlich in kurzer Zeit hergestellt werden. Was die Differenz der konkreten Erfahrungen der verschiedenen Menschen ausmachte, war, soweit sie nicht behebbar war, weltanschaulich auch unwichtig.

Das angedeutete Beispiel gilt natürlich auch umgekehrt. Wer hat es als Theologe im Gespräch mit Naturwissenschaftlern nicht schon erlebt, daß einfach beim anderen die notwendige „Wellenlänge" nicht genau genug zu finden ist, die notwendig wäre, damit er wirklich versteht, was man als Theologe meint. Wer hat nicht schon im Gespräch mit dem Durchschnittsmediziner praktisch kapituliert vor der durch das medizinische Studium fast unvermeidlich bewirkten Blockierung für die wirklich sachlich und existentiell nötige Offenheit für bestimmte Aspekte deontologischer Fragen in der Medizin. Das Seltsamste, das man erleben kann, ist aber dies: die Geistlichen und Theologen, die man gewissermaßen als Vertreter des Glaubens und der Kirche ins Lager der anderen heutigen Wissenschaften abordnet, damit sie dort als Experten und Vertrauensleute beider Parteien auftreten, werden meist genau so nur noch für das andere „Fach" interessierte Leute wie die übrigen Vertreter dieser Wissenschaften. Sie hören natürlich im Normalfall nicht auf, gute Christen und Priester zu sein. Aber auf dem Gebiet ihrer Wissenschaft werden sie meist ebenso einseitige, methodenmonomane Vertreter ihrer profanen Wissenschaften wie die anderen.

So kommt es dann z. B., daß ein Teilhard de Chardin von den Theologen als Naturwissenschaftler anerkannt wird, aber nicht als Philosoph und Theologe, und von den Naturwissenschaftlern für einen Theologen gehalten wird, der mit den jüngsten Ergebnissen der Naturwissenschaften doch nicht mehr ganz mitgekommen ist. So kommt es dann, daß (um ein anderes Beispiel zu nennen) kirchliche Erklärungen, die von Theologen ausgearbeitet sind, über Materien, die zunächst die der profanen Wissenschaften sind, oft von den Vertretern der betreffenden Fächer als gut gemeint, aber doch nicht ganz up to date empfunden werden. Man denke z. B. an die Rede Pius XII. an die Astronomen oder an Erlässe über die Psychoanalyse. Nochmals: alle diese merkwürdigen Verhältnisse beruhen auf Gegenseitigkeit. Auch die Naturwissenschaftler bilden sich oft ein, sie seien auch firm in Philosophie und Theologie, und tragen dann peinliche Unzulänglichkeiten auf diesen Gebieten vor, wenn sie in weltanschauliche Fragen einsteigen, – was man ihnen an sich nicht nur nicht übelnehmen darf, sondern sogar fordern muß, da sie sich ja für solche Fragen interessieren müssen.

Diese Verhältnisse liegen nicht nur zwischen Philosophie und Theologie einerseits und Naturwissenschaften anderseits vor. Es gibt sie auch z. B. zwischen Philosophie und Theologie. Die Philosophie ist heute nicht mehr so, daß man einen durchschnittlich begabten jungen Priesteramtskandidaten in zwei bis drei Jahren zu einem Philosophen ausbilden könnte, der ernsthaft die Problematik der wirklichen Philosophie von heute versteht und wirklich mitreden könnte. Man kann auch nicht sagen, daß man das zumindest hinsichtlich der weltanschaulich glaubensmäßig relevanten Fragen der Philosophie immer noch könnte, wenn man diese Ausbildung als eine auf dem Boden der wirklichen Philosophie als solcher versteht, wie sie heute getrieben wird. (Ob es eine Inbeziehungsetzung des jungen Theolo-

gen mit diesen Fragen der Philosophie auf andere Art geben könnte und wie diese aussehen müßte, das ist eine andere Frage, eben die Frage, die hier gestellt wird.)

Dasselbe gilt von all den historischen Wissenschaften, die Fragen und Ergebnisse von weltanschaulicher Relevanz beibringen. Der normale Theologe von heute kann nicht wirklich auch ausgebildet und Fachmann werden für Fragen der Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, der Geschichte des Vorderen Orients, der Bibelkritik, des Verhältnisses des jungen Christentums zu seiner jüdischen und griechischen Umwelt oder der Leben-Jesu-Forschung. Alle die faktisch nicht mehr direkt bereinigbaren Inkommensurabilitäten zwischen den einzelnen Wissenschaften, die wir zwischen Naturwissenschaften und Theologie festgestellt haben, gelten auch hier. Es handelt sich dabei wohlgemerkt noch gar nicht um Widersprüche zwischen den Ergebnissen dieser Wissenschaften und der Theologie und dem Glauben. Die Frage liegt schon vor einer solchen Möglichkeit und vor der Aufgabe, einen solchen vermeintlichen Widerspruch zu beseitigen. Sie liegt in der Unmöglichkeit, direkt in einem „an sich" nötigen Grad und Umfang von diesen anderen Wissenschaften und deren Fragen und Ergebnissen überhaupt jene Kenntnis zu nehmen, die man als Theologe für seine weltanschaulichen Probleme an sich haben müßte. Wenn ich nicht zufällig Fachmann in der Exegese bin, kann ich dann wirklich mitreden hinsichtlich einer doch noch so einfachen und kleinen Frage wie über den Sinn und die Tragweite von Mt 16, 18? Und doch müßte ich das als gewöhnlicher Theologe und nicht nur als Exeget können, weil es für mich weltanschaulich von höchster Bedeutung ist.

Was soll heute ein normaler katholischer Pfarrer einem bibelwissenschaftlichen Experten auf der protestantischen Seite noch ernsthaft sagen? Man vergleiche einmal an einem solchen kleinen Beispiel die Situation von heute mit der des 16. Jahrhunderts, um zu verstehen, was unsere Feststellung sagen will! Wenn wir die Feststellung, die wir machen wollen, nochmals in einer etwas mathematischen Formulierung aussprechen wollen, dann könnten wir sagen: die Summe der heute möglichen, irgendwo gegebenen und notwendig weltanschaulich relevanten Probleme und Erkenntnisse ist im Unterschied von früheren Zeiten so groß, daß sie von einem einzelnen Menschen durch direkte Kenntnisnahme und Auseinandersetzung als ganze in einer endlichen Lebenszeit nicht mehr bewältigt und in einer Weltanschauung integriert werden kann.

Wie schon gesagt: diese Feststellung hat noch gar nichts mit der Frage zu tun, ob und in welchem Umfang diese Wissenschaften untereinander in gewisse Konfliktsituationen kommen. Die Feststellung ist schon unabhängig von dieser Möglichkeit wichtig und bedeutet eine ganz neue geistige Situation des Menschen von heute, auch wenn gar keine solche scheinbaren oder wirklichen Konflikte auftreten. Sie bedeutet auch so schon die Feststellung eines Pluralismus in der geistigen Welt von heute, der durch eine positive und direkte Integration aller Erkenntnisse und Probleme in ein einheitliches, einheitlich durchgebautes Weltbild nicht mehr

überwunden werden kann, da dies, um wirklich zu geschehen, sich doch letztlich immer im Kopf der vielen einzelnen als solcher vollziehen müßte, weil sich in diesem Gebiet die Übertragung einer Kenntnis in eine sachhafte Wirklichkeit (z. B. in einen von anderen konstruierten und von mir dann nur benutzten Apparat) nicht als noch aufnehmbare Vermittlung des Wissens benutzen läßt, wie in den bloßen Naturwissenschaften, wo man auf diese Weise noch weiterkommt, auch wenn keiner mehr alles versteht.

Die Frage

Wenn der einzelne Mensch nun doch einer weltanschaulichen Verantwortung und Entscheidung fähig sein soll, wie muß diese genauer getroffen werden, wenn die gemachte Feststellung richtig ist? Man kann nicht einfach sagen, daß diese Situation im Grunde doch auch schon früher und immer gegeben war, weil auch früher nie ein endlicher Mensch in endlicher Zeit bei endlichen Möglichkeiten seine absolute Entscheidung seiner Weltanschauung, seines Glaubens aus der adäquaten Summe der dafür zuständigen Probleme und Erkenntnisse getroffen habe. Denn früher gab es diese größere Summe solcher Probleme konkret nicht, sie war höchstens eine objektive Möglichkeit. Heute aber gibt es diese größere Summe solcher weltanschaulich relevanter Probleme und Erkenntnisse, nämlich in den Köpfen vieler anderer zerstreut, ohne daß man sie in seinen eigenen Kopf (wie früher) approximativ herüberholen könnte, wobei (was ebenso wichtig ist) der einzelne von dieser Tatsache der Unaufholbarkeit des nicht nur an sich möglichen, sondern gegebenen Wissens durch je ihn selbst weiß. Und so ist die Frage: Was ist in dieser gegenwärtigen und nicht mehr reversiblen Situation zu tun? Welche indirekten Methoden der Bewältigung dieser Situation sind denkbar? Gibt es so etwas wie einen allgemeinen ideologischen Probabilismus? Das heißt: Kann man das, was man bisher zur indirekten Bewältigung eines moraltheologischen Problems im Moralsystem des Probabilismus sagte, mutatis mutandis übertragen auf die Bewältigung einer wegen des heute unüberwindlichen geistigen Pluralismus nicht mehr direkt und adäquat aufarbeitbaren allgemeinen weltanschaulichen Situation?

Man sage nicht, diese großen weltanschaulichen Fragen müßten einer direkten und sicheren Lösung notwendig zugänglich sein, weil das die Lehre der Kirche von der rationalen und sicheren Begründbarkeit der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht des christlichen und katholischen Glaubens einschließe. Eine rationale Begründbarkeit des Christentums gibt es gewiß. Denn Gott hat (das ist ein Stück des christlichen Glaubens selbst) alle Menschen grundsätzlich zu diesem Christentum berufen; er kann und will sie nicht in Übergehung ihrer rationalen Einsicht und sittlich begründeten Freiheit dazu berufen; sie müssen also grundsätzlich eine sichere Erkenntnis dieser Glaubwürdigkeit des Christentums erlangen können. Aber muß

diese Erkenntnis eine einfach direkte, in unmittelbarer Aufarbeitung sämtlicher Fragen, die dabei einschlägig sind, geschehende Erkenntnis sein? Wie sollte man dies a priori beweisen? Es hat ja (das kann niemand leugnen) auch früher genügend „rudes" (Schlichte, Ungebildete) gegeben, die Christen waren oder wurden, denen niemand im Ernst eine unmittelbare, der Sache auch nur einigermaßen adäquate Erkenntnis der objektiv ausreichenden Gründe der Fundamentaltheologie zuschreiben wird. Warum soll sich dieser Zustand nicht verallgemeinern, zumal in ihm nur ans Licht tritt und unmittelbar bewußt wird, was auch der Fundamentaltheologie des früher „Gebildeten" und Unterrichteten in deren subjektivem Vollzug an sich (wenn er es auch nicht merken konnte) anhaftete, daß sie nämlich in ihrem subjektiven Vollzug nur sehr approximativ dem entsprach, was sie eigentlich objektiv sein müßte.

Wenn man entgegnen wollte, daß die frühere Fundamentaltheologie des damals Gebildeten eben doch aus diesen und jenen Gründen (der Konvergenz, der sittlichen Berechtigung der Annahme einer unüberwindlichen geschichtlichen Bedingtheit der Perspektiven, der unvermeidlichen Auswahl des genau Untersuchten, des legitimen und legitimierbaren Zurücktretens anderer an sich ebenso wichtiger Gesichtspunkte und Probleme) doch eine genügend objektive Sicherheit erzielte, dann greift man unwillkürlich ja schon zu Überlegungen, die eben gerade angesichts der heutigen geistigen Situation des unaufholbaren Pluralismus ausdrücklicher und genauer zu entwickeln wären und zeigen könnten, daß diese Situation ruhig zugestanden werden kann und gar nicht bestritten werden muß, weil sie indirekt bewältigt werden kann, eben mit den grundsätzlichen Überlegungen und den Methoden, nach denen hier gefragt wird. So wie der Ungebildete der alten Fundamentaltheologie in seiner Glaubensbegründung inmitten der objektiv anscheinend unzureichenden Gründe, die ihm allein zu Gebote zu stehen scheinen, doch auch objektiv gültige oder jedenfalls für ihn zu einer sittlichen Entscheidung legitim ausreichende Gründe seines Glaubwürdigkeitsurteils erreichte – wenn es auch nicht leicht ist zu sagen, worin sie genau bestanden –, so hat sich jetzt diese Situation nur hinsichtlich ihrer allgemeinen und ausdrücklichen Bewußtheit verallgemeinert. Und in dieser geistig pluralen Situation von heute sind diese Gründe, warum der Mensch vor der adäquaten Aufarbeitung der sachlichen Probleme der Fundamentaltheologie das Recht und die Pflicht des Glaubens haben kann, genauer zu entwickeln.

Kein Zweifel, daß eine solche genaue, sachliche und existentielle Darlegung dieser Gründe eine befreiende Wirkung für die Glaubenswilligkeit vieler Katholiken haben würde. Denn sie leiden doch fast allgemein an dem scheinbaren Dilemma, daß sie in einem Milieu von Menschen leben, die einerseits einer anderen Weltanschauung sind, und denen sie doch anderseits weder dieselbe Intelligenz noch dieselbe innere Anständigkeit, wie sie diese sich selbst zuschreiben, abzusprechen in der Lage oder gewillt sind. Wie kann in dieser Lage ein sachlich berechtigtes

Glaubwürdigkeitsurteil des Katholiken zustande kommen, wenn er die Nichtkatholiken weder für dümmer noch für weniger gutwillig halten, noch sagen kann, daß sie einfach und in jeder Hinsicht weniger in Kontakt gekommen seien mit jenen objektiven Begründungen, die sein eigenes Glaubwürdigkeitsurteil tragen? Ich sage: in jeder Hinsicht und einfachhin, weil zwar gewiß dem Katholiken diese oder jene Begründungsmomente seiner Fundamentaltheologie und seiner Glaubensbegründung als ihm näher (als dem Nichtkatholiken) gekommen betrachtet werden können, weil aber der Katholik wieder vermuten muß, daß ihm Gegengründe (wenn sie auch als objektiv nicht zwingend vorausgesetzt werden mögen) fern geblieben sind, die dem Nichtkatholiken oder Nichtchristen einfach wegen der geschichtlichen Kontingenz und Zufälligkeit seiner für ihn dennoch unausweichlichen Ausgangsposition sachlich und existentiell näher stehen.

Man kann bei dieser Überlegung nicht sagen, daß ein eingesehener Grund sachlicher Art in seiner stringenten Evidenz von vornherein alle Gegengründe zunichte mache, auch wenn diese noch nicht geprüft sind. Das mag bei metaphysischen Überlegungen richtig sein. Aber bei historischen Überlegungen ist doch eine solche Argumentation sehr fraglich. Denn ein historisches Faktum und eine darauf aufruhende historische Sicherheit setzt sich eben nun einmal aus einer Unzahl von Momenten zusammen, die erst zusammen und in ihrer alle Momente aufarbeitenden Prüfung eine wirklich direkte historische Sicherheit bieten können. Wenn man gute Gründe gegen diese Auffassung anführen wollte, so würden sie gewiß wieder in die Richtung der hier gestellten Frage und ihrer Beantwortung führen; sie würden wohl unvermeidlich in die Richtung der moralischen und sittlich genügenden Sicherheit eines konvergierenden, obzwar unvollständigen, Induktionsbeweises weisen, wie Newman ihn in diesen Fragen erstmals entwickelt hat, ohne daß er wirklich in der Schule schon rezipiert wäre, wenn auch der ausdrückliche Widerspruch gegen diese seine Lehre allmählich zu verstummen scheint.

Mit der Frage, die hier nur gestellt, nicht beantwortet werden kann, ist natürlich auch die Frage gegeben, wie die Methode der Gesprächsführung apologetischer und missionarischer Art mit den „Ungläubigen" von heute geführt werden müßte. Führt nicht der direkte „Angriff" mindestens auf dem Gebiet, auf dem der Ungläubige sich wissenschaftlich zuhause fühlt, und zwar gerade dann, wenn der katholische Gesprächspartner nicht auf diesem selben Gebiet auch „Fachmann" ist (wie brächte man es fertig, immer nur auf beiden Seiten Fachleute zum Gespräch zu paaren?), zu endlosen, immer subtiler geführten Auseinandersetzungen, ohne ein endgültiges Resultat in endlicher Gesprächszeit zu erzielen? Wie kann bei solchen Gesprächen die Unabschließbarkeit der heutigen historischen, textkritischen, philologischen, exegetischen Probleme umgangen werden? Warum kann man das? Wie und warum kann an eine existentielle Ganzheit im Menschen und zwar in durchaus rationaler Weise appelliert werden, die verständlich macht, daß man das Ganze des Glaubens haben kann, ohne dieses Ganze hinsichtlich seiner rationalen

Glaubwürdigkeitsgründe aus all seinen unabsehbaren Momenten synthetisch aufgebaut zu haben?

Wenn wir eine solche Frage angesichts der doch immerhin einigermaßen neuen geistigen Situation des Menschen von heute stellen, dann meinen wir natürlich nicht, es seien bisher in der traditionellen Schulfundamentaltheologie keine Elemente einer Antwort erbracht worden. Wir haben ja eben selbst auf einen solchen Ansatzpunkt in der Glaubensbegründung hinsichtlich der „Ungebildeten" hingewiesen. Und gewiß gibt es noch viele andere. Aber die heutige Situation stellt eben doch die Frage schärfer, bedeutet eine allgemeinere Not und verlangt, daß man die Frage deutlicher sieht und sich um eine klarere, umfassendere und brauchbarere Antwort müht.

Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen

Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Wenig Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben in der allgemeinen Öffentlichkeit, über den Kreis der Katholiken hinaus, so viel Beachtung gefunden wie die vom Sekretariat für die Einheit der Christen vorgelegte, aber noch nicht angenommene Erklärung über die Religionsfreiheit. Mit Spannung und innerer Bewegung wurden die Beratungen und das bislang wechselvolle Schicksal gerade dieses Textes verfolgt: Wird es endlich wirklich, so fragten und fragen viele, Katholiken und nichtkatholische Christen, Dissidenten und Atheisten, daß auch von der katholischen Kirche die Religionsfreiheit als Prinzip der rechtlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens anerkannt wird? Der Entwurf, wie er den Konzilsvätern in der dritten Sessio vorgelegt wurde, steht auf diesem Boden. Er spricht nicht mehr von Toleranz, sondern von „libertas religiosa", von Religionsfreiheit, und versteht diese als ein wirkliches, in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens[1]. Der Entwurf geht damit über die

1 Inhaltsangabe im KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikan. Konzil, Nr. 49 vom 25. 9. 1964, S. 8. – Vgl. dazu die Relatio des Bischofs de Smedt bei der Vorlage der Erklärung (als Kap. V des Ökumenismusschemas) in der Zweiten Sessio, abgedruckt bei J. Ch. Hampe. Ende der Gegenreformation (Stuttgart 1964) 296 ff., insbes. 299.

bisherige katholisch-kirchliche Doktrin nicht nur graduell, sondern prinzipiell hinaus.

Für die nichtkatholischen Christen und die nichtchristliche Welt wird gerade diese Erklärung der Prüfstein sein für die Glaubwürdigkeit der von Papst und Konzil immer wieder betonten brüderlichen Haltung und ökumenischen Gesinnung gegenüber den getrennten Christen. Die tiefe Enttäuschung, die die Vorgänge der letzten Woche der dritten Sessio hervorgerufen haben, zeigt, wie stark und weit gespannt gerade hier die Erwartungen sind[2].

I.

Die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit. Seit in der Reformationszeit die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, haben sich die Christen der verschiedenen Bekenntnisse jahrhundertelang gegenseitig das Recht auf freie Religionsausübung aberkannt und versucht, den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts dafür in Dienst zu nehmen. Man konnte sich nicht vorstellen, wie man – Rechtgläubiger und Ketzer, Protestant und Papist – weiter bei- und miteinander leben sollte; man glaubte sich verpflichtet, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und zu bekämpfen und die verlorene Einheit wiederherzustellen; die wahre Religion bildete ja selbst ein wesentliches Fundament der politischen Ordnung[3]. Der Konflikt zwischen religiöser Wahrheit und menschlicher Freiheit, der sich hier ergab, wurde immer wieder zugunsten der Wahrheit und gegen die Freiheit entschieden. Die Folge war ein Jahrhundert grauenvoller konfessioneller Bürgerkriege in Europa. Das Reich, Frankreich, die Niederlande, England, alle wurden im 16. und 17. Jahrhundert zum Schlachtfeld eines nicht endenwollenden politischen Kampfes um die religiöse Wahrheit[4]. Tausende und Abertausende verloren ihr Leben, Amt und Würden, Hab und Gut, wurden von Haus und Hof vertrieben, nur weil sie Gott so verehren wollten, wie es ihre Gewissensüberzeugung ihnen vorschrieb. Eine Instanz, die den Streit um die Wahrheit auto-

---

2 Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf gab nach Abschluß der Dritten Sessio folgendes Kommuniqué heraus: „. . . Nachdem eine große Mehrheit der Konzilsväter sich für die Glaubensfreiheit eingesetzt hatte, hielt man die Zeit für gekommen, eines der schwierigsten Probleme in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den andern Kirchen lösen zu können. Daher sieht man die gegenwärtige Sitzungsperiode des Konzils mit tiefer Enttäuschung ohne Abstimmung über diese Frage enden. Eine große Ungewißheit über die Haltung der römisch-katholischen Kirche in dieser Angelegenheit bleibt zumindest vorläufig bestehen." (KNA-Sonderdienst, Nr. 100 v. 9. 12. 1964)

3 Dazu jetzt die sehr eingehende und unvoreingenommene Darstellung von Joseph Lecler SJ, Histoire de la Tolérance au siècle de la Reforme, Bd. 2 (Paris 1955) passim.

4 Die klassischen Darstellungen bei Moritz Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des 30jährigen Krieges, Bd. 1–3 (Stuttgart 1889–1908; Neudruck Darmstadt 1962); Leopold Ranke, Französische Geschichte, Bd. 1 (Ausg. Andreas, Wiesbaden 1957); W. K. Jordan, The development of religious toleration in England, 4 vol. (London 1932–40); neuestens J. Lecler a.a.O. (Note 3), insbes. S. 6–135 (Frankreich), 136–209 (Niederlande), 282–364 (England); R. Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates (Berlin 1962).

ritativ und verbindlich beenden konnte, war nicht vorhanden. Papst und Konzil, einstmals die obersten Instanzen der in sich einen Christenheit, waren selbst Partei des Kampfes geworden. Was blieb in dieser ausweglosen Lage anders übrig, als daß die politische Ordnung, wollte man überhaupt wieder zum Frieden kommen, begann, sich auf sich selbst zu stellen? Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel, unabhängig von der religiösen Wahrheit, in der Begründung und Erhaltung von äußerem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung, ja sie machte schließlich die Frage der anerkannten Religion – Staatsreligion, Parität oder Toleranz – selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit.

Der Grundsatz „cujus regio, eius religio", so wenig an Religionsfreiheit er zunächst enthielt, in der ausweglosen Situation der konfessionellen Bürgerkriege war er ein erster Schritt zu einer neuen Friedensordnung, die den Keim der Freiheit in sich trug. Denn war die Frage der anerkannten öffentlichen Religion nicht mehr eine Frage der Wahrheit, die keine Kompromisse duldet, sondern eine Frage der Politik, so war sie aus jener zerstörerischen Unbedingtheit entlassen, die in die konfessionellen Bürgerkriege geführt hatte. Sie war dann prinzipiell einer Regelung zugänglich, auch einer Regelung im Sinn der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, der Toleranz und schließlich der Religionsfreiheit. In diesem Sinn hat sich, Stufe um Stufe und mit mancherlei Brechungen, die weitere Entwicklung vollzogen. Die Religionsfreiheit war, angesichts der Ausschließlichkeitsansprüche der widerstreitenden Religionsparteien, nur über den *Staat* und seine politische Entscheidungsgewalt zu erreichen, und sie ist auch als staatlich gewährleistetes und geschütztes Freiheitsrecht nach einigen Vorstufen schließlich im 19. Jahrhundert Wirklichkeit geworden[5]. Damit sei nicht bestritten, daß sie auch von seiten des Staates selbst, dem einmal anerkannten Prinzip zuwider, wieder in Frage gestellt wurde, wie etwa im Kulturkampf in Deutschland und in der laizistischen Kirchengesetzgebung in Frankreich um die Jahrhundertwende.

So schmerzlich diese Erkenntnis sein mag: Die Religionsfreiheit, die heute auch den Christen weithin eine Selbstverständlichkeit ist, wird in ihrer Entstehung nicht

---

5 Zuerst als solches formuliert in der Virginia Bill of Rights von 1776, sect. 16; zurückhaltender, nur im Sinn der Anerkennung religiöser Toleranz im Rahmen der Gesetze, Art. 10 der Déclaration des droits des hommes et des citoyens v. 26. 8. 1789. Die französische charte constitutionelle v. 1814 verlangt gleiche Freiheit und gleichen Schutz für jede Religionsausübung (Art. 1, Ziff. 5), erklärt aber zugleich im Zuge der „Restauration" die katholische Religion zur Staatsreligion (ebd. Ziff. 6); die belgische Verfassung von 1831 garantiert Kultfreiheit und öffentliche Kultausübung. In Preußen gewährte bereits das Religionsedikt von 1788 und das Allgemeine Landrecht von 1794 (§§ 1–6 II 11) volle persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die anerkannten Religionsgesellschaften auch die öffentliche Kultfreiheit; die preuß. Verfassung von 1850, Art. 12, anerkannte volle Bekenntnis- und Kultfreiheit. In den Habsburgischen Ländern brachte das Toleranzpatent Josefs II. von 1781 für die beiden protestantischen und das griechisch-orthodoxe Bekenntnis eine qualifizierte private Religionsausübung, aber noch keine Kult- oder allgemeine Bekenntnisfreiheit. Die süddeutschen Verfassungen (Bayern, Baden, Württemberg) enthielten zunächst nur die Garantie der Gewissensfreiheit und gleiche Rechte für die drei anerkannten Religionen; im Zuge der Ereignisse des Jahres 1848 wurde in diesen und den meisten andern deutschen Staaten die volle Bekenntnisfreiheit eingeführt, die allerdings erst 1869 (!) gesetzlich für den ganzen Norddeutschen Bund bzw. das spätere Deutsche Reich zwingend vorgeschrieben wurde. In England erfolgte die Gleichstellung der Katholiken in den bürgerlichen Rechten 1832, während in Schweden noch 1859 sechs Frauen des Landes verwiesen wurden, weil sie katholisch geworden waren. Vgl. dazu A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube (Frankfurt 1955) 270 f. Das staatliche Prinzip der Glaubens- und Religionsfreiheit setzte sich hier erst im 20. Jahrhundert voll durch.

den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht verdankt, sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht[6].

Freilich, der moderne Staat und die Juristen, die ihn formen halfen, mußten, damit dieser Weg zur Religionsfreiheit gegangen werden konnte, einen Preis zahlen. Bereits 1562, am Vorabend der Hugenottenkriege in Frankreich, hat der Kanzler des Königs von Frankreich, Michel de L'Hôpital, das Prinzip ausgesprochen, das für die neue Ordnung der Dinge schließlich bestimmend werden sollte und mußte: „Nicht darauf komme es an", sagte er im conseil des Königs, „welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne"[7]. Die staatliche und öffentliche Ordnung mußte weltlich werden, säkularisiert, sich ablösen von der Verankerung in der wahren oder überhaupt einer bestimmten Religion, wollte sie eine neue allgemeine, alle Bürger umgreifende und den nicht zu schlichtenden Streit zwischen den Konfessionen hinter sich lassende Grundlage finden. Die Religion konnte, vom Bauprinzip dieses Staates her gesehen, nicht mehr von Rechts wegen ein integrierender Bestandteil der politischen Ordnung sein. Der Staat als solcher erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit neutral. Die Frage des religiösen Bekenntnisses wurde, prinzipiell gesehen, eine persönliche, ja schließlich private Angelegenheit des einzelnen Bürgers. Auch in diesem Sinn wurde die Religion „frei" gegeben[8].

Dieses Resultat mag, von der Wirksamkeit des christlichen Glaubens in der Welt her gesehen, zunächst als ein Verlust erscheinen. Aber es war die Wahrheit selbst, in der von ihren Vertretern erhobenen Forderung auf unbedingte äußere Durchsetzung unter Absehen von der Freiheit, die diesen „Verlust" unausweichlich gemacht hatte, wenn die Menschen wieder zu Ruhe, äußerem Frieden, Sicherheit und Ordnung gelangen wollten. Man kann mit einigem Grund die Frage stellen, wie anders sich die Ordnung Europas und der moderne Staat hätten gestalten können, wenn sich die Vertreter der religiösen Wahrheit vor 400 Jahren zu jenem Grundsatz der Freiheit bekannt hätten, der heute bei den protestantischen Christen seit langen Jahren anerkannt ist und in der katholischen Kirche um seine endgültige Anerkennung ringt. Die Staatslenker und Juristen, die den modernen Staat als einen weltlichen, säkularisierten, religiös neutralen Staat erbauten, haben nur den Wechsel eingelöst, den die Theologen der Reformationszeit und des konfessionellen Bürgerkrieges auf sie gezogen hatten. Silete theologi in munere alieno,

---

6 Dies gilt es gegenüber manchen Versuchen, die historische Entwicklung zu verschleiern, deutlich auszusprechen. Wenn von der katholischen Naturrechtsdoktrin die Religionsfreiheit heute, nachdem sie sich über den Staat durchgesetzt hat, als natürliches Recht des Menschen, das unbedingt gilt, begründet wird, so hängt dies mit der Einschätzung der menschlichen Freiheit in der Naturrechtslehre seit der Erfahrung des modernen Totalitarismus zusammen. So sehr dies zu begrüßen ist, es handelt sich nicht um eine alte bewährte, sondern um eine neue Lehre.

7 Ranke, Französische Geschichte, 3. Buch a.a.O. 115.

8 Es handelt sich also um einen Teil der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung: Die Religion wird aus dem Bereich des Staates in die „Gesellschaft" und die Privatsphäre des Bürgers verwiesen, der Staat als solcher wird von der Religion „emanzipiert". Vgl. dazu Eric Weil, Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. Marxismusstudien, 4. Folge (Tübingen 1962) 144–162.

schweiget, ihr Theologen, in diesem euch nicht zukommenden Amt, dies Wort des Völkerrechtslehrers Albericus Gentilis[9] war ein Mahnruf und Aufschrei, der nicht aus einem Antiklerikalismus, sondern aus der Not des konfessionellen Bürgerkrieges geboren wurde. Auch das oft beschimpfte und mißverstandene Wort des Thomas Hobbes „auctoritas non veritas facit legem", die politische Autorität, nicht die Wahrheit schafft das Gesetz[10], gehört in *diesen* Zusammenhang.

Die Leidensgeschichte des Toleranzproblems und der Religionsfreiheit führt uns damit zu einer prinzipiellen Frage. Was haben die Staatslenker und Juristen, die in dieser Weise am modernen Staat bauten, was haben alle diejenigen, die für die Religionsfreiheit eintraten und sie verwirklichen halfen, eigentlich getan? Haben sie nur gehandelt aus der Not des Augenblicks heraus, um einen irgendwie erträglichen modus vivendi zu finden, oder haben sie damit zugleich, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, etwas spezifisch Christliches getan? Das ist die große Frage, die auch hinter den Diskussionen auf dem Konzil steht und die Meinungen so leidenschaftlich aufeinanderstoßen läßt. Sie greift über den Bereich der Religionsfreiheit, an der sie sich entzündet, weit hinaus und betrifft prinzipiell das Verhältnis der Kirche und der Christen zur modernen, säkularisierten, primär auf die Freiheit des Individuums ausgerichteten Welt und ihren Ordnungsformen.

II.

Die traditionelle katholische Lehre, bis hin zur sogenannten Toleranzansprache Pius XII. von 1953, hat die Anerkennung der Religionsfreiheit oder, was auf dasselbe hinausliefe, der Toleranz als Prinzip im Ergebnis immer abgelehnt. Sie geht dabei von dem Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und von der These, daß der Irrtum an sich kein Recht hat gegenüber der Wahrheit. Nur besondere Gründe – „graves causae" – im Hinblick auf das Gemeinwohl können es gestatten, daß dem Irrtum gleichwohl Existenz zuerkannt werde, dies aber niemals de jure, als Prinzip, sondern immer nur de facto, als Hinnahme eines Übels.

Das ist, im Grundsätzlichen, noch die gleiche Lehre wie zu Zeiten der Reformation und Gegenreformation. Auch in der Konzilsaula ist sie von etlichen Vätern, einer Minderheit allerdings, mit Nachdruck vertreten worden. Innerhalb dieser Lehre lassen sich freilich nicht unwichtige Abstufungen unterscheiden.

In ihrer krassen Form ist sie noch 1948 in der Zeitschrift „Civiltà Cattolica" wie folgt vertreten worden[11]:

> „Nun muß die katholische Kirche, aus ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen, da dieses Recht allein der Wahrheit, niemals dem Irrtum, zukommen kann. So wird sie zwar die

9 A. Gentili, De jure belli I, cap. 12. 10 Leviathan, Kap. 26.
11 Civiltà Cattolica 1948, Bd. II, 33 (3. April 1948).

> anderen Religionen nicht bekämpfen, aber sie wird verlangen, daß ihnen – mit gerechten und menschenwürdigen Mitteln – versagt wird, falsche Lehren zu verbreiten. Infolgedessen wird die Kirche in einem Staat, wo die Mehrheit katholisch ist, verlangen, daß dem Irrtum keine gesetzliche Existenz gegeben werde und daß den nichtkatholischen religiösen Minderheiten nur eine faktische Existenz ohne Möglichkeit der Propaganda gelassen werde. Wenn aber die konkreten Umstände die volle Anwendung dieses Prinzips nicht erlauben, ... dann wird die Kirche für sich größtmögliche Konzessionen verlangen. Zugleich wird sie genötigt sein, als geringeres Übel die gesetzliche Tolerierung anderer Religionsgemeinschaften anzunehmen. In einigen Ländern werden die Katholiken überdies gezwungen sein, selber die volle Religionsfreiheit für alle zu verlangen, wo sie im Grund allein das Existenzrecht hätten. In diesem Fall verzichtet die Kirche nicht auf ihre These, aber sie paßt sich der Hypothese an, d. h. der tatsächlichen Lage, von der das konkrete Leben nicht absehen kann."

Soweit der Autor der Civiltà Cattolica[12]. Seine Sätze sind kein Grund zur Entrüstung, sondern eher zur Dankbarkeit. Die Sprache ist klar, der Gedanke ist nicht ohne innere Logik und nicht ohne Rückhalt an älteren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts[13]. Ohne opportunistische Schönfärberei wird hier deutlich, welche Ergebnisse das Prinzip des Vorrangs der Wahrheit vor der Freiheit zeitigt, wenn es konsequent entfaltet wird.

Den grundsätzlich gleichen Standpunkt, wenn auch im Hinblick auf die Möglichkeit der Toleranz etwas abgemildert, vertritt der in der Leitung der Kirche an so hervorragender Stelle stehende Kardinal Ottaviani[14]. Prinzipiell, d. h. unter normalen Bedingungen in einem katholischen Staat, sei nichts so evident wie die Verpflichtung der Staatslenker, irrige Religionen zu verbieten. Für Ottaviani folgt das aus der Verpflichtung des Staates, die wahre Religion als seine Grundlage anzunehmen und nicht nur das materielle Wohl seiner Bürger, sondern auch ihr moralisches und geistliches Wohl zu fördern. Daher muß er das „so wichtige und kostbare Gut der wahren Religion" verteidigen[15]. Alles andere, auch die Anerkennung der Religionsfreiheit, ist ein „novissimus liberalismus catholicus", ein „neuer ka-

---

12 Der Artikel ist ungezeichnet; nach einer Angabe von A. Ebneter in der „Orientierung" 28 (1964) 203 handelt es sich bei dem Autor um P. Cavalli. Sachlich im gleichen oder ähnlichen Sinn die bei A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube (Frankfurt 1955) 217 ff. (Note 49, 50, 54) angeführten spanischen Autoren, ferner der Kardinal A. Ottaviani (s. weiter unten im Text). Von der These, daß die Freiheit eine Forderung der Wahrheit sei, dem Irrtum hingegen allenfalls Toleranz zukommen könnte, gingen auch etliche Konzilsväter aus, wie z. B. die Kardinäle Ruffini und Roberti und einige spanische und italienische Bischöfe.

13 Vor allem am Syllabus Pius' IX. von 1864, in dessen Nr. 77 und 78 die öffentliche Kultusfreiheit ausdrücklich verurteilt wird.

14 Vgl. A. Ottaviani, Institutiones juris publici ecclesiastici, vol. II: Ecclesia et status, 4. vermehrte Aufl. (Rom 1960) 46–63, 63–77.

15 Ottaviani a.a.O. 46/47, 66/67. O. beruft sich verschiedentlich u. a. auf Äußerungen Leos XIII., der in seiner Lehre über das Verhältnis Kirche-Staat in der Tat am „katholischen Staat als These" und den religiösen Pflichten des Staates grundsätzlich festgehalten und von der öffentlichen Duldung anderer Religionen nur als einem unter gewissen Umständen hinzunehmenden Übel gesprochen hat; vgl. die einzelnen Nachweise und ausführlichen Belegstellen bei Peter Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. (Mönchen-Gladbach 1923) 187 ff.

Aufschlußreich ist, daß sich Ottaviani zur Begründung der These, daß die Religion ein Fundament des Staates und der Staat zum Dienst an der Religion verpflichtet sei, zunächst auf antike Autoren, insbesondere Cicero, stützt und dann argumentiert, daß das, was schon die Heiden erkannt hätten, um so mehr für die wahre Religion, d. h. den katholischen Glauben, gelten müsse. In dieser Argumentation werden der antike Polis-Kult, eine politisch-mythische Religion, und die christliche Offenbarung offenbar als generisch gleichartig angesehen.

tholischer Liberalismus“ [16]. Auch Ottaviani spricht eine klare und offene Sprache: „Du sagst vielleicht“, heißt es in seinem zuletzt 1960 erschienenen Lehrbuch des Kirchenrechts, „die katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die andern. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“ [17]

Die dritte Abstufung, das Prinzip ethisch eingeschränkt und dadurch in seiner Geltung relativiert, aber ohne es aufzugeben, bezeichnet die Toleranzansprache Pius XII., die ihrerseits auf der Lehre Papst Leos XIII. fußt. Die „Pflicht, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken“, wird hier einer „höheren und allgemeineren Norm“ untergeordnet. Sie ist keine letzte Norm und steht nicht isoliert für sich. Gleichwohl wird aber diese Pflicht im Grundsatz noch als allgemeine, auch den Inhaber der staatlichen Gewalt bindende Norm festgehalten, so daß es „besonderer Verhältnisse“ und der Notwendigkeit, ein höheres Gut zu verwirklichen, bedarf, um von ihr abweichen zu können. Die entscheidenden Sätze lauten:

> „Die Pflicht, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken, kann also keine letzte Norm des Handelns sein. Sie muß höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden, die unter gewissen Verhältnissen erlauben, ja es vielleicht als den besseren Teil erscheinen lassen, den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen. Damit sind die beiden Prinzipien geklärt: 1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“ [18]

So sehr hier bestimmte Akzente anders gesetzt sind, auch gegenüber dieser ethisch gebundenen Fassung der Toleranztheorie besteht der von nichtkatholischen Christen vielfach erhobene Vorwurf, die katholische Haltung zur Toleranz sei letztlich opportunistisch[19], doch wohl zu Recht. Der Andersgläubige oder Atheist, der etwa fragt, ob die Katholiken auch dann für religiöse Freiheit und Toleranz einträten, wenn sie die überwiegende Mehrheit im Staate darstellen und die Staatsgewalt fest in Händen haben bzw. der Staat ein traditioneller „katholischer Staat“ ist, erhält keine klare Antwort. Daß der Staat sich *prinzipiell* als ein Haus darstellen muß, in dem jeder Bürger gleiches religiöses Lebensrecht hat, auch der Irrgläubige oder der vom Glauben Abgefallene, einzig vorausgesetzt, daß er die staatliche Ordnung

---

16 Ottaviani a.a.O. 55/56. Der „liberalismus catholicus“ ist für Ottaviani nicht weniger gefährlich als der Indifferentismus. Zu seinen Vertretern zählt er an erster Stelle Jacques Maritain, ferner Yves Congar, Max Pribilla und J. C. Murray. „Paritas cultuum“ und die Anerkennung eines öffentlichen Status für alle Bekenntnisse begünstigen nach Ottaviani den Indifferentismus und bringen schließlich den Atheismus hervor (63 oben).

17 a.a.O. 72/73.

18 Zitiert nach Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Nr. 3977 und 3978. Die Grundlage bei Leo XIII. in Immortale Dei, c. 54 (Haec quidem).

19 Opportunistisch hier nicht im Sinn eines taktischen Beliebens, sondern in dem Sinn verstanden, daß die Möglichkeit, unter gewissen Umständen die Intoleranz zu vertreten, offengehalten wird.

als solche anzuerkennen bereit ist, wird ja in der Toleranzthese Pius XII. trotz der Relativierung der traditionellen Theorie noch nicht anerkannt.

Was geschieht eigentlich in dieser traditionellen Toleranztheorie? Subjektstellung im Sinn des Rechts wird nicht dem Menschen als Person, sondern „der Wahrheit", also einem abstrakten Begriff, zuerkannt. Der Mensch wird zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffs erniedrigt. Recht ist nicht mehr etwas, das dem Menschen als Menschen zukommt, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern dem Menschen, insofern und insoweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Insofern und insoweit er im Irrtum lebt, hat er prinzipiell kein Recht, sondern allenfalls – je nach den auf dem Spiele stehenden höheren Gütern – den Genuß staatlich gewährter Toleranz.

Diese Theorie kehrt damit den Gedanken jeden Naturrechts, sonst von der Kirche beharrlich geltend gemacht, in sein Gegenteil: Nicht mehr der Mensch hat Recht, aus seiner Natur und kraft seiner Würde, sondern die Wahrheit[20]. Was aber heißt: „die Wahrheit" hat Recht? Irdisch gesehen doch immer nur: diejenigen Menschen, die im Besitz der Wahrheit sind oder sich darin glauben, und die Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. Wahrheit existiert ja im Bereich der irdischen Welt nicht abstrakt, als Wesenheit aus sich, sondern als Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen. „Die Wahrheit hat Recht" besagt daher, konkret und in Anwendung auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet: nur die Kirche als die Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören, haben Recht. Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine Machttheorie, und sie ist prinzipiell sozial unverträglich.

Diese prinzipielle soziale Unverträglichkeit ergibt sich übrigens nicht erst aus ihren praktischen Konsequenzen, sondern schon aus der kirchlichen Lehre selbst. Denn die kirchliche Morallehre hat es seit langem – zumindest theoretisch – anerkannt, daß die letzte und höchste (subjektive) Norm für den einzelnen Menschen und sein Handeln das Urteil des eigenen Gewissens sei, auch dann, wenn dieses Gewissensurteil objektiv falsch und irrig ist. Auch das irrige Gewissen ist nach katholischer Lehre verpflichtende Instanz[21].

Wenn dies aber gilt und zugleich die bisherige Toleranztheorie objektive Norm ist, so ergibt sich folgende Konsequenz: Jeder, der von der Wahrheit seines Glaubens oder seiner Weltanschauung ehrlich überzeugt ist, mag er sich dabei auch objektiv im Irrtum befinden, ist nach katholischer Lehre vor seinem Gewissen verpflichtet, jeder anderen Religion – dem Irrtum – an sich kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion zuzugestehen. Das bedeutet den Kampf in Permanenz

20 Mit Recht weist Hans Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4 (1965) 166 darauf hin, daß die Freiheiten, die die Kirche für sich in Anspruch nimmt, wenn sie naturrechtlich begründet werden, immer nur – und zwar begriffsnotwendig – generische und nicht spezifische Freiheiten sein können, d. h. Freiheiten, die der typischen Gemeinschaft solcher Art zustehen und nicht bloß der katholischen Kirche. Die Berufung auf „göttliche Prärogativen" der wahren Religion hebt daher das Naturrecht auf, ja zerstört es in sich.

21 Statt vieler Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, 8. Aufl. (1954) Bd. 1, 169 f.; P. Haering, Das Gesetz Christi, 2. Aufl. (1961) Bd. 1, 199–202.

oder bestenfalls, wenn die Machtverhältnisse sich stabilisiert haben, eine faktische Koexistenz. Jede Vermittlung auf einen wirklichen Frieden und auf ein vernünftiges Miteinanderleben von Menschen verschiedener Religion ist abgeschnitten, auch die Glaubens- und Missionsfreiheit der Katholiken in Ländern anderer Religion[22]. Es ist also gar nicht schwer, sich vorzustellen, wie Europa im 16. und 17. Jahrhundert in die konfessionellen Bürgerkriege hineingekommen ist.

Hat aber nicht die kirchliche Lehre seit je anerkannt, daß niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf, und wird durch diesen Grundsatz nicht die sozial unverträgliche Konsequenz der traditionellen Toleranztheorie, in der Praxis zumindest, wieder aufgehoben? Der Anschein trügt. So sicher es ist, daß die Kirche diesen Grundsatz immer vertreten und verteidigt hat – in can. 1315 CIC ist er ausdrücklich festgelegt –, so wenig begründet er prinzipielle Toleranz oder Religionsfreiheit. Denn er bezieht sich nur auf die freie *Annahme* des (katholischen) Glaubens und schließt daher keineswegs aus, daß die Abkehr vom einmal angenommenen Glauben nicht in Freiheit möglich ist – eine Praxis, die vor allem im Mittelalter befolgt wurde, weil man davon ausging, daß die Annahme des Glaubens ein rechtsartiges Treueverhältnis (fides) begründe. Und ebensowenig schließt er aus, daß für den *falschen* Glauben keine Kult- und Propagandafreiheit besteht. Dadurch wird ja der katholische Glaube nicht aufgezwungen, sondern nur der Irrglaube gehindert, sich kundzugeben und auszubreiten.

Betrachtet man die bisherige katholische Toleranztheorie in ihrem prinzipiellen Gehalt, nämlich daß die Wahrheit den Vorrang habe gegenüber der Freiheit und daß der Irrtum an sich kein Recht habe gegenüber der Wahrheit, so gleicht sie ziemlich genau der Toleranztheorie, die der moderne Kommunismus entwickelt hat und praktiziert. Genauer gesagt: Die Kommunisten brauchten nur die Prinzipien der hergebrachten katholischen Toleranztheorie für sich zu übernehmen und einseitig im Sinn der Intoleranz zu interpretieren, um eine legitimierende Grundlage für die von ihnen geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ohne Blutvergießen und der Beschränkung der Glaubensfreiheit zu haben. Auf diesen Zusammenhang wird nicht um einer billigen Polemik willen hingewiesen, sondern um der Sache wirklich auf den Grund zu gehen.

Im Art. 124 der Verfassung der Sowjetunion von 1936 heißt es: „Allen Bürgern wird die Freiheit der Verrichtung religiöser Kulthandlungen und die Freiheit antireligiöser Propaganda zuerkannt." Der Inhalt dieser Regelung ist klar: Der Irrtum des religiösen Aberglaubens hat gegenüber der Wahrheit des Atheismus kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. Der im Irrtum Befangene muß daran gehindert werden, falsche Lehren zu verbreiten, und hat daher keinen gesetzlichen

---

22 Hierauf hinzuweisen ist besonders deshalb geboten, weil oft die Auffassung vertreten wird, nicht die hergebrachte Toleranztheorie, sondern die Anerkennung der Religionsfreiheit gefährde die Missionsfreiheit der katholischen Kirche. Missionsfreiheit und Missions„recht" den Staaten gegenüber läßt sich, wenn überhaupt, nur naturrechtlich, d. h. aber auf der Basis der Religionsfreiheit, nicht aber göttlich-rechtlich begründen; denn göttliches Recht verbindet ja schon von seinem eigenen Anspruch her nur die Glaubenden, vgl. auch Note 20.

Status, sondern nur, um des äußeren Friedens willen, die geduldete reine Kultfreiheit. Propagandafreiheit, volles Daseinsrecht kann nur die Wahrheit, d. h. der Atheismus, beanspruchen. Die Folgen in der Praxis sind bekannt[23]. Mit bewegten Worten hat Kardinal König in der Konzilsaula auf diese Wirklichkeit in den atheistischen Ländern hingewiesen und die Konzilsväter aufgefordert, die öffentliche Meinung der ganzen Welt zu erregen, damit in jenen Völkern der anomale Zustand abgeschafft werde, „daß der Atheismus sich aller Privilegien erfreut, während die Religion überhaupt kein Recht besitzt" [24]. So erregend und ungerecht dieser Zustand ist, die erschreckende Tatsache bleibt bestehen, daß die katholische Kirche hier vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit macht, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat. Die Kirche muß es leidvoll erfahren, daß der Satz der Heiligen Schrift: „Was Ihr wollt, daß die Leute Euch tun, das sollt auch Ihr ihnen tun" (Mt 7, 12), die Grundlage aller irdischen Gerechtigkeit und vielleicht einer der wenigen wirklich naturrechtlichen Sätze, sich gegen sie selbst wendet. Die Ordnung des Rechts ist allgemein, sein Wesen ist, wie Thomas von Aquin sagt, die aequalitas, Angemessenheit und Gegenseitigkeit[25]; eine Maxime des Rechts gilt daher ihrer Natur nach allgemein, nicht nur für mich, sondern auch gegen mich. Ein Rechtsprinzip, das die Gegenseitigkeit ausschließen will, ist kein Rechtsprinzip mehr, sondern ein Machtprinzip.

Bedarf es noch weiterer Worte, um die Unhaltbarkeit der bisherigen katholischen Toleranztheorie zu erkennen? Will das Konzil nicht alle Glaubwürdigkeit in Sachen der getrennten Brüder verlieren, so muß es diese Theorie entschlossen hinter sich lassen. Es muß ein neuer Boden gewonnen werden, nicht mehr der Boden bedingter Toleranz, sondern der Boden prinzipieller Toleranz, d. h. aber der Boden der Religionsfreiheit. Der Entwurf, der dem Konzil vorliegt, geht diesen Weg, wie schon Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika Pacem in Terris diesen Weg gegangen ist[26].

III.

Religionsfreiheit als Recht des Menschen, von der Kirche als solches Recht anerkannt und ausgesprochen, Religionsfreiheit damit als Aufgabe der Christen, kann im Ernst eine solche Erklärung von der katholischen Kirche erwartet werden? Steht dem nicht ihr Wahrheitsanspruch entgegen, den sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben? Ist die bisherige Toleranztheorie nicht nur eine kon-

23 Vgl. für die Sowjetunion die Berichte in der Herderkorrespondenz 17 (1963) 364 ff., 18 (1964) 291 ff. und Kolarz, Die Religionen in der Sowjetunion (Freiburg 1963).

24 Vgl. KNA-Sonderdienst, Nr. 50 v. 26. 9. 1964, 2–3.

25 Summa theologiae II, II, 57, art. 1 („illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri"); 58, art. 2 co.

26 Pacem in Terris, c. 14: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen."

sequente Entfaltung dieses Wahrheitsanspruchs? Ist Religionsfreiheit wirklich ein christliches Prinzip, können Wahrheit und Freiheit überhaupt, christlich gesehen, miteinander versöhnt werden? Etliche Konzilsväter verneinen das offenbar.

Hier bedarf es einer klärenden Überlegung. Sehen wir ab von der Frage, ob nicht religiöse Wahrheit und Freiheit aus sich selbst wesentlich zusammengehören, weil ja die religiöse Wahrheit in der menschlichen Lebenswelt nur in den Wahrheitsüberzeugungen konkreter Menschen existiert und deshalb der Freiheit als ihrer notwendigen Vermittlung bedarf; sehen wir weiter ab von dem theologischen Problem, daß der Glaube als Akt der Freiheit um seiner selbst willen auch die Freiheit, nicht zu glauben, voraussetzt. Bleiben wir vielmehr – wie bisher – auf dem Boden rechtlicher Betrachtung.

Die Unhaltbarkeit der traditionellen katholischen Toleranztheorie liegt ja nicht in ihren Thesen an sich, sondern darin, daß Prinzipien und Sätze aus dem theologisch-metaphysischen und moralischen Bereich, wo sie ihren Ort haben, übertragen werden auf den Bereich des Rechts. Theologisch und metaphysisch ist der Satz sicher richtig, daß der Irrtum kein Recht hat – Recht im übertragenen Sinn verstanden – gegenüber der Wahrheit. Für das moralische Handeln der Menschen, für die Art, wie sie von ihrer Freiheit Gebrauch machen, ist ebenso richtig, daß der Irrtum kein Recht hat gegenüber der Wahrheit und daß Rechte nur gegeben sind, um gemäß der religiösen und sittlichen Wahrheit ausgeübt zu werden. Das wird nicht nur der Katholik, sondern jeder gläubige Christ anerkennen, ja überhaupt jeder ethisch-sittlich denkende und handelnde Mensch.

Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Das Recht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, ist vom Staat als allgemeines Recht garantiert. Aber es begründet darum für christliche Eltern, moralisch gesehen, keine Berechtigung, ihre Kinder atheistisch zu erziehen, sondern nur die Befugnis, die Kinder – gemäß ihrer religiösen Überzeugung – christlich zu erziehen. Der Irrtum hat, moralisch gesehen, in der Tat kein Recht gegenüber der Wahrheit.

So richtig dies nun in der religiös-moralischen Ordnung ist, es gilt nicht in gleicher Weise – und kann nicht gelten – in der Ordnung des Rechts. Zwar ist das Recht von der moralischen Ordnung keineswegs völlig getrennt, aber beide, rechtliche und moralische Ordnung, sind nach Inhalt und Ziel unterschieden. Das Recht betrifft die Beziehungen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur staatlichen Gewalt, nicht die Beziehungen des Menschen zu Gott. Es ist nicht auf das ewige Heil und die moralische Vollendung der Menschen, sondern auf die äußere Ordnung ihres Zusammenlebens bezogen. Das Recht ist daher nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung. Eben dadurch ermöglicht es jedem einzelnen, gemäß der Wahrheit, wie er sie erkennt oder im Glauben ergreift, zu leben und so sein Heil zu wirken. Inhalt und Gebote des Rechts gehen demgemäß nicht weiter, als es dessen Sinn und Zweck, das äußere Zusammenleben der Menschen untereinander verbindlich zu regeln, entspricht. Ebenso ist das

einzelne Recht, das die Rechtsordnung garantiert und zuerkennt, immer nur die Ausgrenzung und Abschirmung eines Freiheitsraumes gegenüber Zugriffen anderer Menschen und der staatlichen Gewalt, nicht aber die Begründung einer Freiheit von moralisch-sittlicher Bindung und Verantwortung gegenüber Gott und der Wahrheit.

Dem überkommenen katholischen Denken über das Recht fällt es freilich schwer, diese Eigenart des Rechts und seine Unterschiedenheit von der sittlichen Ordnung zu begreifen. Das Recht wird nach scholastischer Lehre als ein Ausschnitt der sittlichen Ordnung verstanden, als der Teil der Sittlichkeit, der sich mit den äußeren, streng geschuldeten zwischenmenschlichen Handlungen befaßt[27]. Seine Aufgabe ist es, der sittlichen Ordnung und ihrer Verwirklichung als Mittel und Zweck zu dienen, die sozialen Verhältnisse so zu ordnen, daß der Mensch von seiner sittlichen Bestimmung bzw. seinem guten Ziel, der eigenen Vollendung, nicht abweicht[28]. Zwar wird anerkannt, daß es der Rechtsordnung nicht zukommt, unmoralisches Handeln, insofern es Sünde, d. h. Auflehnung gegen Gott ist, zu ahnden, sondern nur, sofern und soweit es ein Verstoß gegen das geordnete gesellschaftliche Leben ist[29]. Aber das ist keine Unterscheidung von Rechtsordnung und sittlicher Ordnung, sondern nur die Abgrenzung des Rechts als weltliche, „natürliche" Ordnung gegen die Ansprüche einer unmittelbaren Theokratie.

Das geordnete gesellschaftliche Leben („bonum commune"), auf das das Recht bezogen ist, wird selbst von der Sittlichkeit, dem „Guten" her, also im Sinne der Vollendungsordnung bestimmt[30]. So kann die rechtliche Freiheit grundsätzlich nicht weiter sein als die sittliche Freiheit. Eine Ausnahme gilt (nur) für den Bereich des Strafrechts, insofern die Staatsgewalt aus praktisch-politischen Klugheitsgründen als nicht verpflichtet erachtet wird, alle unsittlichen Handlungen auch strafrechtlich zu verfolgen. Doch ist das eine Defizienzbestimmung, nicht die Anerkennung einer positiven Eigenart des Rechts.

Dieser Rechtsbegriff ist seiner Herkunft und Substanz nach ein moralischer Rechtsbegriff, in dem der *Eigenstand* des Rechts gegenüber Ethik und Moral noch nicht reflektiert ist. Er entstammt einer Zeit, in der Recht und Moral in einer weltanschaulich homogenen, geschlossenen und traditional geordneten Gesellschaft, wie es etwa die mittelalterliche war, nicht sachlich unterschieden waren. Das Recht war hier, über seinen unmittelbar sittlichen Charakter hinaus, moralisches und politi-

---

27 Vgl. statt anderer Th. Meyer SJ, Institutiones iuris naturalis, Pars I (Freiburg 1885) 391–395, insbes. 394: „Jus ea est universi ordinis moralis provincia, quae objectivas strictae justitiae socialis normas comprehendit"; ferner Victor Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 1, 5. Aufl., 502 ff.; O. Schilling, Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3 (Stuttgart 1956) 17.

28 Joh. Schuster SJ, Philosophia moralis (Freiburg 1950) 83 f., insbes. 84: „Finis iuris praeceptivi est ordinare actiones sociales, ut homo moraliter vivat, non abstrahit a fine honesto, sicut Kant admittit"; ähnlich E. Welty OP, Herders Sozialkatechismus, Bd. 1 (Freiburg 1951) 152; Th. Meyer, a.a.O. (N. 27) 391–395.

29 Vgl. etwa Cathrein, Moralphilosophie, a.a.O.

30 Schuster, a.a.O. 83 f.; Welty, a.a.O. 152. Auf Grund der Hierarchie der Zwecke im Hinblick auf das Endziel der Menschen ergibt sich daraus dann auch die Möglichkeit, die Sicherung der „wahren Religion" als Aufgabe des Rechts zu begründen; in diesem Sinne etwa Ottaviani, a.a.O. Bd. 1, 4. Aufl. (1958) 302 f.

sches Überzeugungsrecht, es galt im letzten als eine heilig-sakrale, den Menschen vor-gegebene Ordnung, war von vornherein eingebunden in die religiös-traditional bestimmte Homogenität der Zeit[31].

Aber dieser Rechtsbegriff hat schon seit langem keinen Ort in der Wirklichkeit mehr. Er ist ein Postulat, das in Gedanken eine Welt festhält, die real nicht mehr vorhanden ist. Als Rechtsbegriff war er überhaupt nur solange möglich, wie die in ihm vorausgesetzte homogene Gesellschaft unangefochten bestand. Auch hier stellte sich schon das Problem der Freiheit, etwa für den Außenseiter und einzelne „Nonkonformisten", aber es wurde noch nicht in effektiver Weise sozialrelevant. Brach diese Homogenität aber effektiv auseinander, wie es in der Reformationszeit geschah, so war die unmittelbare Grundlage für diesen Rechtsbegriff entfallen. Das Recht mußte sich, wollte es seine eigentliche Aufgabe, ein geordnetes und friedliches Miteinanderleben der Menschen zu ermöglichen und zu sichern und ein Element der Freiheit zu sein, nicht preisgeben, aus seiner unmittelbaren sittlich-moralischen wie auch religiösen Einbindung und Bestimmtheit, die eine partikuläre geworden war, lösen. Es mußte eine neue, weltlich-rationale, auf die Bedingungen der äußeren Erhaltungsordnung zurückgenommene Grundlage und Allgemeinheit finden. Das Recht, wie es aus der Not der konfessionellen Bürgerkriege hervorgegangen ist, hat, eben um der Freiheit willen, darauf verzichtet, selbst schon unmittelbar Ordnung der Wahrheit und Sittlichkeit zu sein; es will nur Wahrheit und Sittlichkeit ermöglichen und das äußere Zusammenleben sichern. Es macht auf jene Qualitäten, die ihm die traditionelle Lehre zuerkennen will, gar keinen Anspruch.

Auch dies mag ein Beispiel erläutern: Das Wort Friedrichs des Großen, in seinem Staat könne jeder nach seiner Façon selig werden, gilt unter Katholiken meist als Ausdruck von Freidenkertum und Indifferentismus. Aber als Grundsatz des weltlichen, auf Freiheit und äußere Ordnung bezogenen Rechts hat es einen durchaus positiven Sinn. Es ist auch seinerzeit, was meist übersehen wird, nicht etwa als Freibrief für Irreligiosität oder atheistische Propaganda ergangen, sondern als Abwehr eines evangelischen Vorstoßes gegen die katholischen Schulen, die für die katholischen Soldatenkinder in Potsdam errichtet worden waren[32].

Die Religionsfreiheit ist ein Grundsatz dieses weltlichen Rechts, und nur als solcher wird sie ja gefordert. Daher bedeutet sie keineswegs einen moralischen Freibrief für den einzelnen, die Religionsfrage nach Belieben zu handhaben, und auch keine Entlassung aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit. Sie bedeutet nur Schutz und Sicherung der äußeren Möglichkeit, Gott der Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen, also Schutz gegenüber Zugriffen anderer Menschen und Zugriffen der staatlichen Ge-

---

31 Vgl. hierzu Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., hrsg. von Joh. Winkelmann, T. 2, Kap. 7, § 5; Otto Brunner, Land und Herrschaft (Brünn ³1943) 150 ff.

32 Georg Borchardt, Die Randbemerkungen Friedrichs des Großen (Potsdam 1936) 79.

walt[33]. Und sie gilt, wie jede rechtliche Freiheit, nur in den Grenzen, die sich aus der Notwendigkeit eines geordneten und friedlichen sozialen Zusammenlebens in einer staatlichen Gemeinschaft ergeben, ist also ihrerseits kein Freibrief für sozial unverträgliches und intolerantes Verhalten, wie es möglicherweise von bestimmten Sektengemeinschaften her drohen könnte[34].

Damit bringt aber die Religionsfreiheit in der Tat eine Versöhnung von Wahrheit und Freiheit, die nicht nur christlich angenommen werden kann, sondern geradezu einer Forderung des christlichen Glaubens entspricht. Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen besteht Religionsfreiheit als Recht. „Die Freiheit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt." [35]

Internatserziehung heute

Bernhard Stoeckle OSB

Daß unsere Internate einen Erziehungsauftrag haben und daß dieser auch in der Zukunft ein sehr dringlicher sein wird, steht außer Frage und soll hier nicht weiter begründet werden. Infolgedessen wird auch ein so wichtiges Kapitel wie die Situation der modernen Familie nicht Gegenstand unserer Überlegungen sein. Einzig die Frage, wie wir im Heute den Erziehungsauftrag des Internates durchzuführen haben, soll Beachtung erfahren. Es kommt uns doch irgendwie so vor, als stünden sehr viele unserer gegenwärtigen Heime da wie Reservate, ungeschickt hantierende Altertümer, die auf Grund ihrer ganzen Struktur, der ihnen eigenen Maßstäbe,

33 In diesem Sinn ausdrücklich auch die Relatio des Bischofs de Smedt bei der Vorlage der Erklärung in der 2. Sessio (Herder-Korrespondenz 18 [1964] 397): „Positiv ausgedrückt, ist die Religionsfreiheit das Recht der menschlichen Person zur Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens. Negativ ausgedrückt, bedeutet Religionsfreiheit Freisein von jeglichem äußeren Zwang in den persönlichen Beziehungen mit Gott, wie sie vom menschlichen Gewissen eingegeben werden."

34 Die Frage der Sozialverträglichkeit kann freilich nicht von einem abstrakt-metaphysischen oder ideologischen Gemeinwohlbegriff her entschieden werden, dem sich alles mögliche einformen läßt, etwa auch die „wahre Religion" als Grundlage des Gemeinwohls, sondern vom konkreten „ordre public" einer staatlichen Gemeinschaft. Dieser „ordre public" ist einerseits historisch-politisch geformt, zu ihm gehören die Traditionen und Gewohnheiten des Landes; anderseits ist auch die Religionsfreiheit durch ihre verfassungsrechtliche Anerkennung selbst Bestandteil des ordre public und muß daher gegen Beeinträchtigungen rechtlich geschützt werden. Der Ausgleich muß also im Sinne der Erhaltungsbedingungen des friedlichen und geordneten äußeren Zusammenlebens gefunden werden.

35 Erzbischof Denis Hurley von Durban (Südafrika) in der Konzilsaula, vgl. KNA-Sonderdienst Nr. 51 vom 26. 9. 1964, 2.

Leitbilder und Werte sich wie Fremdkörper der Gesellschaft ausnehmen und im Blick auf ihre Umwelt von Anwandlungen der Platzangst geplagt werden; die das dumpfe Gefühl nicht loswerden, infolge ihrer Kurzatmigkeit und Umständlichkeit einfach abgehängt zu werden. Kein Wunder, daß unter Internatserziehern Pessimismus und Resignation überhandnehmen, daß man entweder die Dinge mutlos treiben läßt und sich auf einfache Routinearbeit zurückzieht oder daß man bewußt „mauert": scheinbar geheiligte Prinzipien zu Tode reitet und halsstarrig so tut, als befände man sich noch im wohlbehüteten Gestern.

Die Schwierigkeiten

Da ist einmal die Welt, in der der Jugendliche von heute sich vorfindet. Während es dem Menschen des vortechnischen Zeitalters noch eine Selbstverständlichkeit war, die mannigfaltigen Inhalte seines Erlebnishorizontes als Lebens- und Sinnwerte aufzunehmen und mit ihnen in eine innere personale Kommunikation zu treten, ist es dem Menschen der Gegenwart außerordentlich erschwert, wenn nicht überhaupt unmöglich geworden, sich in der Begegnung mit dem Kosmos als Angerufener und Geforderter zu erfahren. Die technische Welt kennt, wie A. Mirgeler richtig bemerkt[1], auf Grund ihrer Voraussetzungen weder Bedeutungen der Dinge, noch einen Gesamtsinn der Welt. Der Kosmos erscheint darum nicht mehr als ein Arsenal von „Gestalten", der objektive Werte birgt und auch ausruft, sondern nur noch als eine Sammlung von „Gestellen" (Heidegger). Das Seiende ist entborgenes Sein, bloßer „Bestand", „Gemächte" des Menschen, beliebig manipulierbares „Zeug". In einer solchen Welt vermag dann selbst Gott sich nicht zum Vorschein zu bringen: Er ist „weltlos" (J. B. Metz) geworden. Im Dasein des Jugendlichen schlägt diese neue Welterfahrung sich im Ausfall bestimmter Werterfahrungen nieder: so vor allem in dem ausgesprochen beschränkten, ja verkümmerten Wertverhältnis zum Bereich der Religion. Ungefähr zwei Drittel der Jugendlichen von heute können nicht sagen, ob Religion und Kirche wirklich einen Wert haben in der Welt, in die sie hineinwachsen. Diese Bereiche entfalten für sie einfach keinen Anspruch mehr. Ähnlich blaß und nichtsbedeutend sind für einen Großteil der Jugend Staat, Nation, Verfassung als glaubwürdige, in sich sinnvolle Institutionen geworden. Das wiederum verweist auf einen weiteren, vielleicht sogar den folgenschwersten Ausfall: auf den Verlust des Vaterbildes und der von den Elementen des Väterlichen unmittelbar geprägten Wertwirklichkeiten, wie der Familie und des Schüler-Meister-Verhältnisses[2]. Von der nämlichen Sinnentleerung ist schließlich auch das vom Jugendlichen so intensiv erlebte Leibsein getroffen. Es steht für viele, vor allem was seine sexuelle Dimension anlangt, „frei im Raum"

[1] Nach dem Untergang des Abendlandes, Wort und Wahrheit 20, 1965, 281.
[2] Zum Ganzen J. Bader, Jugend in der Industriekultur, München 1962, 319–350.

da, desintegriert, unfähig einer Einordnung in das Personganze, bietet sich darum lediglich als billige Konsumware an.

Dieses Ausgesetztsein des Jugendlichen in eine Welt, die ihm keinen Anruf mehr erschließt, erklärt so manche typische Verhaltensweisen: etwa die betonte Distanz gegenüber allen Mythologien und Ideologien sowie das zunehmende Interesse an Großapparaturen, welche unter absoluter Verfügung des Menschen die Welt verändern („hominisieren"). Dem entspricht der Wunsch, so rasch als möglich an die Schalthebel der Apparate heranzukommen, umgehend und auf schnellstem Wege als gleiche Glieder der Gesellschaft integriert zu werden. Das erklärt denn auch das Widerstreben gegen alle erzieherlichen Maßnahmen, welche eine vorzeitige Entlassung aus der Welt des Jungseins verwehren. Gerade die Erziehung im Heim bekommt in besonderer Weise dieses „Pathos des Großseinwollens", diese Weigerung, den zweiten Schritt nicht vor dem ersten zu machen, zu spüren. Eine weitere Folge der Fixierung auf das Manipulierbare ist das abnorme Bedürfnis, jeden unmittelbar auftretenden Lustanspruch abzusättigen. Die exzessiven Trink- und Rauchsitten, der „Verzehr" insbesondere im Bereich des Sexuallebens reden eine deutliche Sprache. Der Verfallenheit an die momentane Befriedigung ist es auch aufzurechnen, daß die Berufswahl weitgehend ohne innere Beziehung zu Werten getroffen wird. Nicht zuletzt kennzeichnet den Jugendlichen von heute eine ausgeprägte Abneigung gegen jede Art von Institution, welche das Verhalten des Menschen zu determinieren sucht; eine innere Front gegen alles, was „nicht das unsrige ist". Darum ist es kein Wunder, daß eine Institution wie die Kirche als Träger von legitimen Ansprüchen radikal angezweifelt wird. Nach J. Bader[3] ist die Kirche an der Prägung der Wertvorstellungen des Jugendlichen nur zu einem Zwanzigstel beteiligt. Dem steht zur Seite, daß nur 6 Prozent der Religionslehrer beider Konfessionen einen Einfluß auf die Einstellung der Jugend zu den Werten auszuüben vermögen.

Was ergibt sich aus dieser Bestandsaufnahme für eine „Ortsbestimmung" unserer Internate? Vor allem dies: Der Jugendliche stößt bei uns auf eine Welt, die nach Postulaten ausgerichtet ist und Werte zur Ansicht bringt, die „draußen" weitgehend keine Gültigkeit mehr besitzen. Er sieht sich darum im Internat gleichsam auf einen anderen Stern versetzt. Das schafft unausweichlichen Konfliktstoff. Für den Erzieher im Heim verdichtet sich diese Divergenz in der typischen Motivation, welche viele Eltern bestimmt, ihre Kinder in ein Internat zu geben: eine große Rolle spielt dabei das Sozialprestige (die „Marke" der Schule muß gleich der Marke des Autos herhalten, um die gesellschaftliche Position des Elternhauses zu untermauern!). Nicht selten auch betrachten Eltern das Internat als eine Art „Gepäckaufbewahrung". Man muß oft schon zufrieden sein, wenn Eltern vom Heim nur das eine erwarten: daß den Söhnen und Töchtern jenes Werkzeug vermittelt wird,

---

3 a.a.O. 106.

das sie benötigen, um die Welt einmal erfolgreich manipulieren zu können. Es ist einleuchtend, daß der Jugendliche, sobald er des Auseinanderklaffens von Zielsetzung des Internates und Interessen der Eltern inne wird, sich gern auf eine opportunistische „Schaukelpolitik" festlegt.

Was die dem Internat eigenen Belastungen angeht, so erfordert als erstes dessen überkommene äußere Struktur eine kritische Betrachtung: schon allein die relative Abgeschlossenheit („Klausur") schafft Probleme, die man nicht bagatellisieren sollte. So u. a. dies, daß sich alles im Haus um den Jugendlichen dreht: die Ordnung, der Unterricht, das Personal, die materiellen Dinge und Einrichtungen. Darin liegt ohne Zweifel eine ernste Gefahr für das echte Ausreifen der Persönlichkeit. Gibt es doch Anlaß zu einer hypertrophen Selbstbezogenheit mit all ihren Folgeerscheinungen. Es fördert zudem die Lahmlegung gerade jener Funktionen, die den Jugendlichen zu den Zielen bewegen und ihm die Ziele erreichen helfen, auf die hin der Mensch ja erzogen werden soll. In dieselbe Kerbe schlägt die durchschnittliche Größe der Erziehungsgemeinschaft. 50 bis 100 junge Menschen, die zu einer Wohn- und Lebensgemeinschaft auf verhältnismäßig engem Raum zusammengeschlossen sind, bedeuten angesichts der noch nicht ausgereiften psychischen Konstitution des Jugendlichen schon Masse. Vor allem jedoch schafft das „Mal" des Institutionellen, von dem das Internat stärker geprägt ist als die Familie, der Heimerziehung eine wenig günstige Ausgangsposition. Es zieht nur allzu leicht eine instinktive Ablehnung auf sich.

Zusätzliche Schwierigkeiten stellen sich bei den konfessionell gebundenen Internaten ein. So wirkt sich für eine dem christlichen Geiste verpflichtete Internatserziehung besonders nachteilig der Umstand aus, daß uns bis zur Stunde noch keine umfassende Theologie der Erziehung gereicht ist. Dieses Vakuum bedingt viel Orientierungslosigkeit, Unsicherheit. Es kann nicht wettgemacht werden durch ständiges Herumexperimentieren und hektische Jagd nach neuesten Kniffen. Ein weiteres: genau wie die Gefahr des Religionsunterrichtes darin besteht, das Christentum lediglich als eine Doktrin anzubieten, ist es eine ständige Versuchung des christlichen Internates, den Offenbarungsglauben einseitig und damit verzerrend als eine Gehorsam oder Unterordnung verlangende Instanz zur Geltung zu bringen. Daß ein konfessionell geprägtes Heim in Sachen Religion Anforderungen stellen muß, versteht sich von selbst. Aber wie die Erfahrung zeigt, tritt die Geltendmachung dieser Anforderungen vielfach allzusehr im Gewand einer mechanischen, uhrwerksmäßig sich aktuierenden und darum personal nicht durchlichteten Gewalt auf: als fester Bestand der Hausordnung, die tabuiert ist, als Verfügung, deren Nichtbeachtung Strafe nach sich zieht. Der militante Antiklerikalismus nicht weniger ehemaliger Internatszöglinge dürfte hier seine entscheidende Wurzel haben. Es muß für die Internate eine äußerst drängende Frage der Selbstprüfung sein, welches Bild vom christlichen Leben sie faktisch (also abseits aller Theorie!) dem jugendlichen Menschen vermitteln!

Erzieher im geistlichen Gewand sehen sich ungeachtet des eben Ausgeführten noch Belastungen besonderer Art ausgesetzt: sie erfahren oft genug, daß der Widerstand der Jugendlichen gegen bestimmte erzieherische Maßnahmen, die mit dem Bereich des Religiösen an sich überhaupt nichts zu tun haben, sich unversehens in eine Ablehnung der von der Existenz des geistlichen Erziehers repräsentierten Gläubigkeit überspielt. Es kommt da zu einer Kettenreaktion, deren Endpunkt die Aggression gegen die vom individuellen Träger abgelöste „Weltanschauung" ist. Eine Ursache mancher Unzuträglichkeiten liegt auch darin, daß mitunter manche namentlich von Ordenserziehern gestellte Anforderungen ganz unwillkürlich den Anstrich einer „Verführung zum Kloster" tragen. Mehr als wir vielleicht glauben, figuriert für Anstalten, die von Orden geleitet werden, das Kloster als das eigentliche Modell des christlichen Lebens. Das drückt sich aus von der Aufsteh- und Stillschweigeordnung angefangen bis zu Meßbesuch und Geschlechtserziehung. Schließlich muß offen gesehen werden, daß es nach den Gelübden der Vollkommenheit lebende Erzieher gibt, die das für den Jugendlichen so wichtige Zeugnis eines gelösten, unbefangenen, innerlich freien Menschentums nicht zu leisten vermögen. Dies darum, weil sie durch den Wolf einer Aszetik gedreht wurden, die mehr verbildend als aufbauend gewirkt hat. Aber selbst bei jenen geistlichen Erziehern, die von solcher Last nicht betroffen sind, besteht die Gefahr, daß die für ihren persönlichen Lebensvollzug wichtige Konzentrierung auf die Vollkommenheit des Räte-Standes eine gewisse Erblindung in bezug auf die Werte hervorruft, zu denen der von ihnen betreute Jugendliche unbedingt geführt werden muß. Das zeigt sich nicht zuletzt in einer Vernachlässigung der „kleinen" Werte des menschlichen Daseins, wie Anstand, Höflichkeit, Sauberkeit.

Unsere Chance: das personalistische Menschenbild

Nicht zu Unrecht hat man gesagt, unsere Erziehungskrise sei eine Krise des Menschenbildes: wir wissen nicht mehr, was der Mensch eigentlich ist. Darum ist uns auch die Mitte abhandengekommen, von wo aus wir erziehen sollen. Können wir wieder zu ihr finden? Wir glauben, ja. Wir müßten nur entschlossen genug Maß nehmen an dem, was man heute das „personalistische Menschenbild" nennt. In ihm haben sich biblisches Zeugnis wie auch der Ertrag besten philosophischen Mühens zusammengefunden. Es allein kann von allen anderen Angeboten an Menschenbildern für eine zeitgerechte Pädagogik (und für eine Theologie der Pädagogik) spruchreif werden. Man wende nun aber nicht ein, dieses personalistische Menschenbild sei für uns Christen schon immer eine Selbstverständlichkeit gewesen und erübrige es, daß wir ausführlich und tiefschürfend darüber reflektieren. Stellen wir nur einmal folgende theoretische Überlegung an: Wenn wir einzig und allein aus dem, was wir tagtäglich an praktischer Erziehungsarbeit tätigen, das faktische

Woraufhin unserer Bemühungen (also nicht unsere gute Meinung!) herausanalysierten, könnten wir sicher sein, daß uns geradewegs jenes Bild vom Menschen entgegentreten würde, dem wir eigentlich verpflichtet sein sollten? Es scheint darum angezeigt, in knappster Zusammenfassung sich den Inhalt der personalistischen Auffassung vom Menschen zu vergegenwärtigen. Er läßt sich in die Aussage bringen: der Mensch ist personaler, in Geschichtlichkeit und Leibhaftigkeit existierender Geist. Was bedeutet fürs erste: der Mensch ist personaler Geist? Personsein ist ohne Zweifel mehr als Ich-sagenkönnen, mehr auch als Freiseinkönnen, mehr auch als das Vermögen, intellektuelle und ästhetische Akte zu vollziehen. Es besagt grundlegend Fähigkeit und Aufgerufensein zum Dialog, zur Begegnung mit einem Du. Darüber hinaus vermag personales Sein überhaupt nur durch die einheitsstiftende Kraft personaler Begegnung zu existieren. Das Personale, so wird uns gesagt, hat sein eigentliches Wesen und seine Wirklichkeit in der kontrapunktischen Beziehung zum begegnenden Gegenüber (E. Michel). Das Du aber, welches solchermaßen das empirische Ich zum personalen Selbst gestaltet, ist letztlich (nicht ausschließlich) das göttliche Du. „Wäre es dem Menschen darum möglich, aus dem Du-Verhältnis zu Gott herauszufallen, also zu machen, daß er ontologisch nicht mehr im Du-Verhältnis, sondern nur im Normierungsbezug des geschaffenen Wesens zu seinem Schöpfer stünde, dann würde er aufhören, Person zu sein.“ [4] Das also ist das eine: die Definition dessen, was menschliche Person ausdrückt, vermag von der Ich-Du-Beziehung nicht abzusehen. Dem ist aber sogleich das andere hinzuzufügen: der Mensch ist Person in Geschichtlichkeit. Das will bedeuten: Menschliches Personsein im integralen Sinn ist nicht einfach eine statische Größe, die mit Eintritt des Menschen in die Welt schon fix und fertig dasteht und höchstens nur akzidentell noch ausgestaltbar ist. Person wird vielmehr, ereignet sich auf Grund eines über verschiedene Phasen sich erstreckenden Voranschreitens von der Dialogbegabung zur vollen, gereiften dialogischen Existenz. Was somit den Menschen wirklich und im Eigentlichen zur Person macht, ist nicht in erster Linie der Auf- und Ausbau seiner theoretischen wie praktischen Vernunft, nicht nur die Weckung und Ausformung seiner musischen Begabung, nicht nur die Besorgung seiner körperlichen und materiellen Bedürfnisse, nicht nur die Aneignung eines isoliert verstandenen Freiheitsstandpunktes, sondern die Existenz als Du-fähiges und Du-begegnendes Ich. Zum Du gewordenes Ich – eben das verleiht dem Menschen das Prädikat Person. Daraus ergibt sich für jede sachgerechte Pädagogik – mag sie auf die Offenbarung Bezug nehmen oder nicht – die fundamentale Einsicht, daß Erziehung immer eine Erziehung zum Du zu sein hat und infolgedessen auch nur im Raum und im Klima personaler Begegnung geschehen kann.

Was dem doch mit der konkreten „Materie“ des Daseins befaßten Erzieher Vertrauen zu dem personalistischen Menschenbild einflößen sollte, beruht in entschei-

---

[4] R. Guardini, Welt und Person, Würzburg 1939, 165.

dender Weise darin, daß es spontan in bestimmten Phänomenen unserer äußerlich entpersonalisierten Gegenwart zum Ausdruck gelangt; sichtbar wird als dynamische Potenz, nur für den nichtsbedeutend, der gewaltsam an der Wirklichkeit vorbeizusehen sich bemüht. Da ist beispielsweise der allgemeine Trend zu einer ungeachtet aller Ausgeliefertheit an die Masse und das Man stärker individuelleren Gestaltung des Daseins. Er wird schon vernehmbar im Bedürfnis vieler Menschen, endlich einmal richtig zu sich selbst zu kommen, aus der Zerrissenheit und unnatürlichen Form des von anonymen Mächten beherrschten Tagewerkes die innere Ganzheit wiederzufinden. Um einiges deutlicher tritt dieser Zug zum personalen Leben bei einigen viel gelesenen Schriftstellern unserer Tage entgegen: z. B. bei Th. Wolfe, der mit der ganzen Kraft seines dichterischen Genies die Einsamkeit des Menschen ohne Heimat und Vater ausklagt, oder bei E. Hemingway, dessen spätere Schriften sich mühen, „in der Abwendung vom großen Leben, in der Liebe den Sinn und die Heimat zu finden“ [5]. Daß gerade die Jugend den personalen Impuls besonders intensiv erfährt, machen vor allem folgende Symptome sichtbar: Erhebungen, die man vor mehr als einem Jahrzehnt in Frankreich anstellte, haben gezeigt, daß die vom Jugendlichen erwartete Grundeigenschaft des Erziehers das Verstehen ist. Darin spricht sich zweifellos das tiefe Verlangen aus, von einem überlegenen Du angenommen zu werden, bei ihm auch Geborgenheit, personale Intimität zu erfahren. Auch deutet manches darauf hin, daß der Jugendliche den entschwundenen Vater wieder zurückrufen möchte[6], daß er darüber hinaus ernsthaft sucht nach denjenigen Strukturen, Horizonten und Werten, die dem Dasein Stabilität und Kontinuität verleihen, es der Verfallenheit an die pausenlos wechselnden Augenblicke entheben (Th. Wilhelm).

Vollzug des Erziehungsauftrags

Im Blick auf die Schwierigkeiten, denen wir uns ausgesetzt sehen, wie auch angesichts des uns zur Verfügung gestellten und zur Maß-Nahme gereichten Fundamentes (personalistisches Menschenbild) müssen wir uns vor allem das eine sagen lassen: wenn das Internat heute seiner Aufgabe wirklich entsprechen will, dann werden eine Reihe von einschneidenden Änderungen seiner bisher üblichen Ordnung und Erziehungsweise nicht zu vermeiden sein. Die sind freilich nicht zu realisieren, wenn es bei den verantwortlichen Erziehern an zwei pädagogisch äußerst wichtigen Haltungen mangelt: an Mut und Hoffnung. Gerade heute, wo es den Internaten und besonders den Orden in zunehmendem Maß an einer genügend großen Zahl von Erziehern fehlt, gilt es, keinen „Geist der Zaghaftigkeit“

---

5 D. Oberndörfer, Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft, Freiburg 1958, 183.

6 Vgl. J. Bader, a.a.O. 105.

(2 Tim 1, 6) aufkommen zu lassen. Wir können und dürfen nämlich das Bewußtsein haben: der größte Verbündete, der uns neben Gott und unserem eigenen guten Willen zur Seite steht, sitzt im Jugendlichen selber. Denn genau das, was wir als unsere Chance erkannten, das personalistische Menschenbild, schwebt ja nicht wie ein abstrakt-theoretisches Dekret über dem jungen Menschen, sondern wirkt in ihm als ein dynamisches Element, will zum „Ausbruch" und zur Ausgestaltung kommen, entgegen der oft so andersartigen äußeren Optik.

Ein Internat ist von seiner Struktur her unverrückbar Institution. Daran ist nichts zu ändern und daran sollte auch nichts geändert werden. Für ein christliches Internat tritt das Institutionelle noch mit einem zusätzlichen Akzent auf: unser Glaube fordert nun einmal eindeutig das Bekenntnis, daß über dem Menschen eine heilige Ordnung steht, ein Gesetz und ein Wille, die ihre letzte verpflichtende Kraft von Gott her besitzen. Wir haben diese von Gott verfügte Institution vorzuleben und dem jungen Menschen nahezubringen, selbst auf die Gefahr hin, unmodern und veraltet zu wirken. Wir dürfen davon keine Abstriche machen, haben vielmehr nüchtern ins Auge zu fassen, daß unser Programm immer etwas von der Torheit und dem Ärgernis des Kreuzes verlautbaren wird. Das muß uns auch davor bewahren, um einer vermeintlich größeren Zeitnähe willen das Institutionelle im profanen Bereich der Erziehung leichtfertig zu verabschieden. Freilich: ob natürliche oder spezifisch christliche Institution, beides kann nicht guten Gewissens vertreten werden, wenn es sich nicht ausweist als Ausdruck personaler Fürsorge, als Anliegen des Herzens. Das macht es notwendig, den jungen Menschen mit einem Existenzklima zu umgeben, das zutiefst von der Personkraft des Erziehers bestimmt ist. So nur ist die Garantie gegeben, daß die von der Institution auferlegte Bindung und abverlangte Unterordnung nicht als Zwang oder Dressat, sondern als Möglichkeit zur Entbindung, zu einer Entlassung in die echte Freiheit hinein verstanden wird.

Weil entsprechend den Belangen der Personwerdung Erziehung nur im Raum personalen Zueinanders geschehen kann, verlangt auch das für ein Internat verbindliche Erziehungsverhältnis vom Erzieher die Mobilisierung jener Einstellung, die man heute sehr zutreffend personale Präsenz nennt. Sie ist nicht identisch mit der aufpassenden Allgegenwart und polizeiähnlichen Überwachung; hat darum auch nichts gemein mit ständigem Hinterherschnüffeln und Aufstöbern von Delikten. Sie besagt vielmehr, daß der Erzieher mit seiner ganzen personalen Existenz dem jungen Menschen gegenwärtig ist. Wo immer sich personale Präsenz ereignet, erhält dieser den Eindruck: ich stehe nicht nur unter der äußeren, die Vorgänge des Tagesablaufes registrierenden Aufmerksamkeit des Erziehers, ich bin nicht nur Objekt seiner Bemühungen, sondern er ist in mir gegenwärtig. Als Erzieher im Sein des Jugendlichen Gegenwart haben, genau das macht personale Präsenz aus. Man sieht sofort: an den Erzieher stellt dieses Postulat hohe Anforderungen. Es wird von ihm verlangt, zwar ganz Erwachsener zu sein, aber dies nicht nur in sei-

ner eigenen Welt, sondern auch in der Welt des Kindes oder Jugendlichen. Auf dessen Existenzweise hat er sich einzulassen. Er muß seine Welt mit der des Zöglings teilen. Personale Präsenz im Daseinsraum des noch unmündigen Menschen verlangt somit vom Erzieher ein Verlassen seines Zuhauses und ein Hinabsteigen in einen Lebensbereich, der nicht mehr der seinige ist. Theologisch könnte man diesen Vorgang „condescensio" bezeichnen. Er hat seinen Exemplarfall im Herrn selbst, der seiner Gottgleichheit sich „entäußerte", Knechtsgestalt annahm und in allem – die Sünde ausgenommen – uns gleich wurde.

Untrennbar von der personalen Präsenz, weil sie zur lebendigen Darstellung bringend und ihre Fruchtbarkeit verbürgend, ist die personale Geste. In ihr verdichtet sich und spricht sich aus die Gegenwärtigkeit des Erziehers im Jugendlichen. Ihre Schlüsselposition tritt in unserer Zeit nicht nur auf dem pädagogischen Sektor hervor. Man wird vielleicht einwenden, daß der normale Ort personaler Gesten nicht eigentlich das Amt ist, sondern der enge, intime Umkreis eines Menschen, daß darum die Plattform des Internates dem Ausspielen dieses Mittels nicht sonderlich günstig ist. Demgegenüber muß doch betont werden, daß gerade in diesem Punkte die Internatserziehung zu einem wesentlichen Umdenken sich gefordert wissen soll. Mit der personalen Geste steht und fällt die Heimlichkeit und damit Zukunftsträchtigkeit des Internates. Ungleich kräftiger als bisher hat sich der Heimerzieher dieser einzigartigen Möglichkeit zu bedienen. Doch darf er sich nicht damit zufriedengeben, nur dann und wann nach der personalen Geste zu greifen, als wäre sie ein Bonbon für gutes Verhalten oder Belohnung für Bravheit. Es muß ihm vielmehr gelingen, alle seine Maßnahmen von der Mitte des Herzens her zu steuern, ihnen den Ausdruck und die Artikulation eines personalen Gestus zu schaffen. Nur unter dieser Bedingung wird sein Mühen den Jugendlichen wirklich erreichen und ihm jene Akte entlocken, die wahrhaft zur personalen Reife führen. Vor allem jedoch bringt es der Einsatz der personalen Geste dahin, daß das Eingehen des jungen Menschen auf das Erziehungsbestreben den Charakter nicht einer Sollerfüllung, sondern einer Antwort annimmt. Zu bedenken bleibt auch, daß der personal durchwirkte erzieherische Akt genau jener Ort ist, an dem der Jugendliche den Schimmer des Göttlichen wahrzunehmen und das Entgegenkommen des absoluten Du zu ertasten vermag. Wo ihm solche Erfahrung zuteil wird, empfängt der Jugendliche eine ungleich tiefere Erkenntnis Gottes, als eine noch so ausgefeilte intellektuelle Belehrung ihm zu vermitteln in der Lage ist.

Die Notwendigkeit des eben Ausgeführten wird durch die Beobachtung unterstrichen, daß wir es heute mehr als man gemeinhin glauben möchte, mit Waisen zu tun haben: mit Waisen nicht im überkommenen Sinn, vielmehr mit Kindern, die wohl Eltern haben, aber kaum elterliche Liebe erfahren. Ihnen gegenüber ist der Erweis personaler Zuwendung Tat nicht nur der Menschlichkeit, sondern auch der Religion (vgl. Jak 1, 27).

Dialogische Existenz erfordert vom Menschen Verwirklichung seines Person-

seins in Richtung auf das göttliche Du. Erziehen heißt darum, „dem jungen Menschen seine dialogische Stellung zu Gott einsichtig zu machen“ [7]. Beachten wir wohl: „einsichtig machen“ sollen wir die Dialognotwendigkeit mit Gott! Was bedeutet das? Gott soll dem Jugendlichen als jenes ihn rufende absolute Du ausgelegt und nahegebracht werden, das er in all seinen wesentlichen Vollzügen eigentlich immer schon meint und auch anzielt. Es muß verhindert werden, daß Gott ihm zu einem „oktroy“ wird, zu einer Sache außerhalb seines Personseins und außerhalb seines Welt- und Daseinsbezuges. Gott darf nicht eingeprägt werden als oberster Gesetzgeber, der es vorzüglich darauf angelegt hat, die Einhaltung der Hausordnung und des Beichtspiegels zu überwachen. Damit ist zugleich ein weiteres festgestellt: der Dialog mit dem göttlichen Du kann nicht einfach mittels einiger Kunstkniffe manipuliert werden. Das Ja zu Gott als dem Du des geschöpflichen Ichs vermag nur aus freier Verfügung des zum Dialog Gebetenen zu kommen. Religiöse Entscheidung läßt sich deshalb nie durch institutionelle Einrichtungen erzeugen. Wird das nicht beachtet, ist die Gefahr einer bloßen und in sich brüchigen Über-Ich-Religiosität kaum zu vermeiden. Vor solcher Abartigkeit aber muß der religiöse Vollzug unter allen Umständen bewahrt werden. Das Bekenntnis zu Gott als reifster Aussage menschlichen Personseins ist ungleich mehr als eine in Gewöhnung an Haustradition und Heimkonvention erreichte Legalität.

Unbeschadet ihrer grundlegenden Ausrichtung auf das absolute Du blickt dialogische Existenz des Menschen in ganz elementarer Weise auf das geschöpfliche, mitmenschliche Du. Wir sollten uns unter dieser Rücksicht sehr genau jene treffliche Kennzeichnung menschlichen Werdens ansehen, die der Herr selbst gegeben hat: „Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und beide werden ein Fleisch (besser: ein Mensch) sein“ (Mk 10, 7). Das beinhaltet: in der von Gott ausdrücklich beglaubigten Evolution des Menschen liegt zunächst die Ablösung vom angestammten Lebensraum (= Vater und Mutter). Die große Kunst elterlicher Erziehung besteht darum gerade darin, das Kind nicht als absolutes Eigentum zu betrachten, sondern es für den Auftrag des Lebens vorzubereiten und zu entlassen. Weil nun das Internat stellvertretend für Vater und Mutter steht und subsidiär deren Auftrag durchzuführen bestimmt ist, wird es gleichfalls danach trachten müssen, dem jungen Menschen die für ihn notwendige Ablösung zu ermöglichen. Es muß, um es kurz zu sagen, sich selber überflüssig machen. Erziehung unter diesem Betracht ist also Anleitung zur „Emigration“, die freilich nicht ins Leere zielt, sondern einer neuen Bindung entgegenstrebt: der wachen Begegnung mit dem gegengeschlechtlichen Partner (= seinem Weibe anhangen). Es ist vom Schöpfungsauftrag her gesehen die Bestimmung des Menschen, ehefähig zu werden, *einen* Menschen zu bilden in der Begegnung mit einem geliebten Du des anderen Geschlechtes.

---

[7] Art. Erziehung, in: Handbuch theol. Grundbegriffe, I, 322.

So schwer es auch fallen mag: wir müssen in sehr ernsthafter Weise die Besorgung der Ehefähigkeit und all der damit geforderten Einstellungen zu einem zentralen Anliegen unserer Internatserziehung machen. Ehefähigkeit ist ja ungleich mehr als das vom juristischen und biologischen Tatbestand her Formulierbare. Sie stellt sich auch nicht einfach von selber ein. Sie besagt personale Ausrichtung auf das gegengeschlechtliche Du und ist in jedem Fall das Ergebnis des von der Erziehung maßgeblich unterstützten Reifungsprozesses. Darum gilt: das gegengeschlechtliche Element darf für ein Internat, das zum Schöpfungswillen Gottes nicht querstehen will, kein Tabu sein! Es muß in der Erziehung frühzeitig genug miteingeplant werden. Wird es unterschlagen, so kommt es erfahrungsgemäß leicht zu einer ungesunden Fixierung auf den gleichgeschlechtlichen Partner oder auf das eigene Ich, in sehr vielen Fällen auch zu Anwandlungen ausgesprochener Nachholpanik in dem Augenblick, da der Jugendliche aus der Obhut des Heimes entlassen wird. Einer eigentlichen Koedukation soll mit all dem nicht das Wort geredet sein!

Auf eines muß in diesem Zusammenhang sorgfältig Bedacht genommen werden: Die Hinführung zur Ehefähigkeit kann nur dann erfolgreich verlaufen, wenn die diesem Ziel vorgeordneten Teilziele mitergriffen und die auf sie hin abgestellten Durchgangsstufen auch wirklich durchlaufen werden. Die Erosauszeugung geschieht ja nicht in einem großen Wurf, sondern vollzieht sich in verschiedenen Etappen. Deren wichtigste ist die Freundschaft unter Partnern des gleichen Geschlechtes. Sie hat in unseren Internaten oft einen schweren Stand und muß mancherlei Abqualifikationen sich gefallen lassen.

Was sodann die Kernfrage betrifft: wie sich denn Hinlenkung zum geschöpflichen Du zur religiösen Verwirklichung verhalte, so dürfen die erzieherischen Maßnahmen nicht den Eindruck hervorrufen, als liefen Hinstreben zum Du des gleichen oder anderen Geschlechtes und Hinstreben zum göttlichen Du ohne Verständnis füreinander und ohne Möglichkeit einer wechselseitigen Kontaktnahme beziehungslos nebeneinander her. Wenn wir bedenken, daß der vornehmste Teil der Schöpfung der Personwert ist und die vornehmste Tat des Geschöpfes an der Schöpfung die Personbegegnung, muß die Erfahrung des Du im Lichte des Eros von hoher religiöser Relevanz sein. Sie figuriert in der Tat, wie ja die Offenbarung selbst bezeugt, als Modell für die Beziehung des Menschen zu Gott. Ob sie darüberhinaus ein Innewerden Gottes auf der Ebene der Schöpfungsoffenbarung ermöglicht, soll hier nicht weiter erörtert werden. Die Vermutung steht eher dafür als dagegen.

Es versteht sich von selbst, daß Hinführung zum göttlichen und mitmenschlichen Du mit einer Wegweisung zum eigenen Ich einherzugehen hat. Der Jugendliche soll Zugang finden zu einer unbefangenen Begegnung mit den Sachgütern des Daseins, die mittelbar oder unmittelbar der personalen Reife zugeordnet sind. Insbesondere wird man hier an die musische Erziehung zu denken haben. Daneben ist der junge Mensch anzuleiten, nicht nur gehorsam zu sein gegenüber den allgemei-

nen Gesetzen und Normen, sondern auch auf die Befolgung des ihm innerlichen Individualgesetzes zu achten. Der Erzieher hat darum abseits aller übertriebenen Rücksichtnahme auf die Ordnung des Internates und die Gemeinschaftsinteressen im Jugendlichen den Mut zur Selbständigkeit und zum Vollzug des je eigenen Lebensauftrages auszubauen.

Will das Internat seinen Auftrag erfolgreich bewältigen, wird es bei allem Mühen um ein Verständnis des Geforderten den Einbau von Sicherungen nicht verabsäumen. So müssen unsere Heime vor allem sich daranmachen, die „Masse" der ihnen anvertrauten Jugendlichen aufzugliedern, relativ überschaubare Gruppen zu bilden, die überdies mit einer gewissen Selbstverantwortung ausgestattet sind. Eine solche „Entkasernierung" zugunsten einer größeren „Verpersonalisierung" kommt dem Jugendlichen von heute insofern entgegen, als der Trend zur freigewählten Gruppe und zum team-work mit zu einem Wesenszug der jungen Generation gehört.

Die entscheidendste Sicherung der Erziehungsarbeit bildet die verständnisvolle Inzuchtnahme des Jugendlichen. Sie ist nicht nur deshalb notwendig, weil der Mensch von Natur aus ein auf Zucht angelegtes Wesen ist (A. Gehlen). Ihre eigentliche Dringlichkeit empfängt sie vom biblischen Begriff der Paideia. Erziehen im Sinne der Offenbarung bedeutet nicht zunächst bilden, formen, Ausfalten des inwendig Angelegten, harmonische Evolution, sondern: auf den rechten Weg zurückbringen. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch „von Natur aus" eben nicht schon auf dem rechten Weg sich befindet, daß er an sich „zuchtlos" ist, ständig in Gefahr, sich selber zu verlieren. Die Erinnerung an diese Sicht des Menschen setzt letztlich das Mittel der Zucht in den Rang einer für die „Erziehung hin auf Christus" unverzichtbaren Gegebenheit. Wir sollten es uns durch kein noch so geistreiches Gerede von der Würde des Menschen aus der Hand schlagen lassen.

ZEITBERICHT

Katechetische Studienwoche in Afrika – Kirchliche Nachrichten aus Böhmen – Ausstellung des Vatikanischen Archivs – Die katholische Kirche in Litauen

Katechetische Studienwoche in Afrika

Wie ist die Lage des Christentums in Afrika? Auf die heroische Epoche der katholischen Missionierung mit ihren Martyrern (man denke an Uganda) war eine Zeit rascher und weiter Ausbreitung gefolgt. Doch heute, da sich ganz Afrika in Gärung und Umgestaltung befindet, erhebt sich die Frage, wieweit das Christentum bei den Afrikanern wirklich Wurzel geschlagen hat. Es kann

stutzig machen, wie schnell sich zum Beispiel bei Krankheit und Prüfungen vorchristliche, heidnische Anschauungen wieder durchsetzen. Die jungen Menschen geraten am Ende ihrer Studien oft in eine Glaubenskrise. Sie hängt zusammen mit dem Selbständigwerden der afrikanischen Staaten und der Einbuße an Autorität, den die Mission durch sie erleidet. Damit verliert der Glaube eine äußere Stütze; es fragt sich aber eben, ob er genügend tief und persönlich übernommen worden war. Tragen hier nicht auch die Methoden der Missionierung eine Schuld?

Auf der afrikanischen katechetischen Studienwoche, die Ende August, Anfang September 1964 unter Leitung von P. Hofinger SJ in Katigonda stattfand, wurden jedenfalls die bisherigen katechetischen Methoden einer kritischen Prüfung unterzogen und neue Wege der Verkündigung besprochen. Nicht nur fehlt es an tüchtigen Katecheten, auch die katechetische Methode selbst ist veraltet. Nach europäisch-westlichem Vorbild ist sie viel zu intellektuell-abstrakt, oft einfach ein Auswendiglernen von Leitsätzen und viel zu wenig afrikanischem Denken und Fühlen angenähert. Heute stehen die afrikanischen Bischöfe und Priester vor der Aufgabe, im Anschluß an die in der Gesamtkirche erstrebte katechetische Erneuerung einer lebendigen, an Bibel und Liturgie orientierten, dem afrikanischen Temperament gemäßen Verkündigung den Weg zu bahnen. Die Katecheten sind so zu bilden, daß sie ihre Landsleute überzeugend für Christus zu gewinnen wissen. Es liegt auf der Hand, daß hier vor allem auf den einheimischen Klerus eine wichtige Aufgabe wartet, wie Kardinal Rugambwa zu Beginn der Studienwoche hervorhob. Der Tagung ist die Novembernummer 1964 der *Revue du Clergé Africain* gewidmet mit dem Text der Referate und dem Ergebnis der Aussprachen. Dabei fallen manche interessante Lichter auf die Psyche des afrikanischen Menschen und die Situation der afrikanischen Kirche.

Kirchliche Nachrichten aus Böhmen

Das seit Jahren wichtigste Ereignis für die Kirche in den tschechischen Ländern war die Abreise Kardinal Berans nach Rom. Der Heilige Stuhl hat stillschweigend zugestimmt, daß der Kardinal, dessen Person man von seiten des Staates stets als Hindernis für einen Modus vivendi hingestellt hatte, seinen ständigen Wohnsitz in Rom nimmt. Zum Apostolischen Administrator der Erzdiözese Prag wurde Dr. Franz Tomášek ernannt. Er war bereits 1949 zum Bischof geweiht, aber von der Regierung bislang nicht anerkannt worden. Damit gibt es in den tschechischen Ländern wenigstens einen vom Staat anerkannten Bischof. Vorher wurden die sechs Diözesen durch Kapitelvikare verwaltet, von denen nicht alle die notwendige Approbation des Hl. Stuhles hatten. Deswegen ist die Anerkennung des Apostolischen Administrators Tomášek als rechtmäßiger Bischof ein großer Erfolg der Verhandlungen. Ihr weiterer Verlauf wird freilich von dem guten Willen und der Ehrlichkeit der Prager Regierung abhängen, wobei die „Friedenspriester" wohl eine ausschlaggebende Rolle spielen werden, so vor allem der Gesundheitsminister Plojhar, ein suspendierter Priester, oder der Sekretär der „Friedenspriester", Beneš.

Bei der Abreise des Kardinals Beran war die Lage der Kirche in der Tschechoslowakei schwieriger als in fast allen anderen Ländern des Ostblocks. Keiner der Bischöfe der sechs Diözesen konnte sein Amt ausüben: Der Weihbischof des von seinem Bistum verbannten Erzbischofs Beran, Kajetán Matoušek, ist Pfarrer einer Prager Pfarrei; Karel Otčenášek, Apostolischer Administrator von Königgrätz, arbeitet in einer Molkerei in Náchod. Bischof Štefan Trochta und Weihbischof Ladislav Hlad von Leitmeritz leben als Internierte in Radvanov; Bischof Josef Hlouch von Budweis wohnt bei seiner Familie in Kocléřov; Franz Tomášek, bis zu seiner Versetzung nach Prag Weihbischof von Olmütz – Erzbischof Matocha war 1961 gestorben – arbeitete in einer Pfarrei in der Nähe von Olmütz, und Bischof Karl Skoupý von Brünn war ebenfalls interniert.

1949 zählte die gesamte Tschechoslowakei gegen 7000 Priester, von denen verhältnismäßig viele von der Regierung keine Erlaubnis zur Arbeit in der Seelsorge haben. Die Orden wurden 1950 aufgehoben. Eine Reihe von Priestern ist noch immer im Gefängnis. Ein sprechendes Bild von der gegenwärtigen Lage gibt ein Vergleich der Anzahl der Priester von drei tschechischen Diözesen 1949 und 1963 im Päpstlichen Jahrbuch 1965:

	Priester		*Seminaristen*		*Neupriester*		*Ordensleute*
	1949	1963					
Königgrätz	612	236	71	9	16	3	3
Olmütz	1073	539	102	12	20	4	—
Brünn	680	373	127	8	22	2	24

Die Zahl der Priester, die in Böhmen und Mähren arbeiten, wird auf 1900, für die ganze Tschechoslowakei auf 3200 geschätzt. Fast alle haben zwei, drei und mehr Pfarreien zu versorgen. Kirchen werden nicht restauriert, es sei denn, es handle sich um solche von kunsthistorischer Bedeutung in Prag oder um die Kirchen an den Fremdenverkehrswegen. Ist eine Kirche baufällig, wird sie geschlossen.

Gegenüber den sechs Seminarien mit 453 Seminaristen im Jahr 1949 gibt es heute in Böhmen und Mähren nur noch das 1951 errichtete Seminar in Leitmeritz mit etwa 70 Studenten. Es darf jährlich höchstens 20 Seminaristen aufnehmen.

Inwieweit die durch die Ernennung von Bischof Tomášek in Gang gekommene Entwicklung diese Lage ändern wird, wird sicherlich bereits die nächste Zukunft zeigen.

Ausstellung des Vatikanischen Archivs

Das „Geheimarchiv des Vatikans" hat aus Anlaß des Zweiten Vatikanischen Konzils aus seinen großenteils ungehobenen Schätzen eine Ausstellung über „Die ökumenischen Konzilien in den Dokumenten des vatikanischen Archivs von 1215–1875" zusammengestellt.

Die ausgelegten Schriftstücke sind teils im Original erhalten, teils sind sie auch nur in Abschrift als Regesten bis auf uns gekommen. Sehr viele tragen neben der Unterschrift noch die Siegel oder, wie die persischen und mongolischen Stücke, große viereckige Stempel von roter Farbe über den Verbindungsstellen und am Ende der einzelnen Urkundenteile. Die ältesten der gezeigten Urkunden und Aktenstücke gehen kaum vor das Jahr 1000 zurück, da das damalige päpstliche Archiv, soweit es überhaupt ein solches gab, aus heute kaum mehr feststellbaren Gründen bis auf wenige Reststücke verlorengegangen ist. Die einzelnen Dokumente, auf Pergament oder Papier geschrieben, haben die verschiedensten Größen: Einige wenige gleichen „Zetteln", andere sind dicke Rollen. So sieht man einen der auf dem Konzil von Vienne (1311–1312) geführten Prozesse gegen Tempelritter, der 80 Pergamente mit einer Gesamtlänge von 55 m enthält.

Die Ausstellung beginnt mit Briefen Papst Innocenz' III. zum Vierten Laterankonzil (1215). Vom Ersten Konzil von Lyon (1245) sind nur Kopien erhalten, darunter auch von Dokumenten Kaiser Ottos des Großen aus dem Jahr 962. Eine in Goldschrift auf Purpur geschriebene Urkunde desselben Kaisers mit dem gleichen Datum (13. 2. 962) ist in Saal VIII ausgestellt. Dort sieht man auch den Brief des Mongolenchans Gujuk, den er dem von Papst Innocenz aus Lyon im Jahr 1245 an ihn abgeordneten Gesandten Giovanni von Pian Carpine mitgegeben hat. Auch vom Zweiten Konzil von Lyon (1274), welches das spätere Urteil der Päpste über die osteuropäische Christenheit weitgehend beeinflußt hat, sind einige ganz einzigartige Urkunden zu sehen: So eine Ein-

ladung Papst Gregors X. an den byzantinischen Kaiser Michael Palaiologos, seine Apokrisiarier zum Konzil zu entsenden (14. 7. 1274), und auf zwei anderen Urkunden vom April 1277 das Glaubensbekenntnis der beiden Palaiologenkaiser Andronikos II. und Michael VIII. mit ihrer eigenhändigen Unterschrift in roter Tinte und dem Goldsiegel.

Vom Konzil von Pisa (1409) ist eine Urkunde erhalten, die deutlich die verworrene Lage der damaligen Christenheit zeigt: Sie erklärt zwei Päpste für abgesetzt, darunter den heute als rechtmäßig anerkannten Gregor XII. (1406–1415).

Vom letzten gesamtkirchlichen Konzil von Basel-Ferrara-Florenz (1431–1445) zeigt die Ausstellung eine Vollmacht, die Johannes VIII. Palaiologos von Konstantinopel seinen Unterhändlern in Basel gab, noch bevor der Papst das Konzil nach Ferrara verlegt hatte (11. 11. 1433). Das kirchliche Unionsdekret vom 6. Juli 1439 ist mit einer der etwa 6 Ausfertigungen der Original-Urkunde vertreten. Man sieht darauf die Unterschrift Papst Eugens IV. in einem runden Feld, und rechts davon die mit roter Tinte geschriebene Unterschrift des Kaisers Johannes VIII. Rein äußerlich gesehen macht das doppelte Dokument den Eindruck eines zweiseitigen Aktes. Im Text aber verkündet der Papst allein – allerdings „im Einverständnis mit dem Kaiser" – die Union. Es ist also doch im Grunde ein vom Kaiser wohl bestätigter, aber nicht mitabgeschlossener Akt des Papstes. Unwillkürlich fragt man sich, welche Rolle dabei die Kardinäle spielten, deren Unterschrift der des Papstes folgt.

Auch für das Fünfte Laterankonzil (1512–1517) ist die amtliche Schlußurkunde erhalten, nämlich die Bestätigung der Akten durch Papst Leo X.

Vom Konzil von Trient (1545–1563) werden zahlreiche Akten gezeigt, die sich auf die Einberufung und dann auf die wiederholten Neueinberufungen beziehen. Einige tragen die merkwürdig fahrige Unterschrift des Kaisers Karl V. Unter den Dokumenten zum Konzil selbst ist als erstes ein Brief König Heinrichs V. von England ausgelegt (Westminster 13. II. 1530), in dem sich der König mit der Einberufung eines Konzils einverstanden erklärt. Im gleichen Saal sieht man eine mit 85 Siegeln versehene Eingabe englischer Adliger vom 13. Juli 1530 – also kaum ein halbes Jahr später –, in der sie die Ungültigkeitserklärung der Ehe ihres Königs verlangen. Dort liegt auch der eigenhändig unterschriebene Spruch Papst Pauls IV. (1555–1559) auf, mit dem er den englischen Erzbischof Thomas Cramner von Canterbury (4. XII. 1555) verurteilte. Der Bruch war, wie wir heute wissen, für Jahrhunderte endgültig geworden. Dem konnten auch Philipp II. von Spanien und Maria Tudor, die englische Königin, von denen ein gemeinsamer Brief (6. VI. 1555) in der englischen Religions-Angelegenheit gezeigt wird, nicht mehr mit Erfolg abhelfen. Ein allerdings viel späterer Brief von Maria Stuart, der Königin von Schottland und wenigstens zeitweisen Prätendentin auf den englischen Thron (23. XI. 1586) erinnert uns an ihre Verurteilung durch die Nachfolgerin.

Von den deutschen Protestanten, die mehrmals eingeladen wurden, ist unter den gezeigten Urkunden kaum etwas zu finden. Man sieht nur einen Brief für einen Vertreter des Herzogs Christoph von Württemberg (Tübingen, 20. 9. 1551), und ein Schreiben für einen Sprecher des Kantons Glarus in der Innerschweiz (Glarus, 6. 6. 1562). Der Herzog war lutherisch, der Kanton Glarus hingegen zwinglianisch gesinnt. – Es kam aber zu keinem Religionsgespräch, wie es solche in Deutschland mehrere gab. Das Konzil stellt sich also als eine einseitige Äußerung der katholischen Kirche dar, die weithin an den Anliegen der Reformatoren vorbeiging.

Die Dokumente des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870) sind ausschließlich gedruckte oder handschriftliche Stücke, darunter auch stenographische Wiedergaben einzelner Diskussionen. Briefe von Fürsten oder anderen Persönlichkeiten werden nicht vorgelegt. Dagegen sind nicht wenige Schriftstücke von zahlreichen orientalischen Bischöfen mit ihren eigentümlichen schwarzen Siegeln zu sehen.

Die katholische Kirche in Litauen

Von den Bischöfen Litauens ist nur Bischof Marzelis von Telsiai frei; er ist aber krank und konnte nicht zum Konzil kommen. Zwei Bischöfe sind in Haft: Steponavičius, Administrator von Wilna, und Sladkavičius, den der 1964 verstorbene Bischof Maculonis geheim zu seinem Nachfolger geweiht hatte. Die Kapitelsvikare dieser beiden Bischöfe nahmen als „Gäste", ein gemeinsamer Vikar für Kaunas und Wilkaviškis als „Peritus" am Konzil teil. In Amerika lebt Bischof Brisgys, Koadjutor von Kaunas, der im Krieg verschleppt worden war.

In Kaunas besteht das einzige Priesterseminar des Landes. Es zählte Anfang 1965 23 Seminaristen. Um studieren zu können, muß man die Erlaubnis des Kultuskommissariats in Wilna haben, die meist nur mündlich erteilt wird. Vor der Ankunft der Kommunisten gab es vier Seminare mit etwa 400 Seminaristen, und 1580 (heute 869) Diözesanpriester. Wie in den übrigen Sowjet-Republiken, ist auch in Litauen der Religionsunterricht für Jugendliche unter 18 Jahren verboten. Gegen Wallfahrten schreitet die Regierung mit polizeilichen Mitteln ein. Die meisten Kirchenbesucher sind ältere Leute. Der religiöse Indifferentismus nimmt offenbar zu.

Die Orden sind unterdrückt. Die Ordenshäuser kamen entweder in die Hand des Weltklerus oder wurden geschlossen, ebenso die kirchlichen Krankenhäuser, die der Staat übernommen hat. Krankenhausseelsorge ist verboten.

Viele der einst nach Sibirien verschleppten Geistlichen sind unterdessen zurückgekehrt; sie sind alt und krank geworden und erhalten nur mit großen Schwierigkeiten vom Kultuskommissariat, das in Wilna wie in Moskau besteht, „Arbeitserlaubnis", d. h. die Erlaubnis, Seelsorge auszuüben. Für die nationalisierten Kirchengebäude muß das „Kirchenkomitee", das den Kirchenraum vom Staat mietet, hohe Abgaben entrichten, unterdessen aber schließt die Regierung eine Kirche nach der andern, zuletzt die große Johanneskirche in Wilna. Die einstige Jesuitenkirche des hl. Kasimir ist heute ein „Gottlosenmuseum", das unter der Leitung eines abgefallenen Geistlichen steht. Die Kathedrale ist ein Kunstmuseum geworden.

Im Gegensatz zu anderen kommunistischen Ländern gibt es in Litauen keine einzige katholische Zeitschrift; Neudruck von Gebetbüchern und auch nur von Heiligenbildern ist verboten, ebenso der Verkauf von Devotionalien. Die Post schickt Gegenstände dieser Art, die aus dem Ausland kommen, regelmäßig zurück.

Die Unterdrückung geht in ganz Litauen gleichmäßig vor sich, wobei der Widerstand gegen die atheistische Propaganda auf dem Lande kräftiger ist als in den Städten. Dort werden die Kinder meistens noch getauft, und die Kirchen sind an den kirchlichen Festen trotz der Regierungsschikanen sehr gut besucht.

Es ist klar, daß die atheistische Propaganda besonders gegen die katholische Religion und die Priester vorgeht. Die orthodoxe Kirche hat dagegen etwas weniger Schwierigkeiten. Zu dieser Propaganda benützt die kommunistische Partei alle modernen Kommunikationsmittel (Radio, Fernsehen, Film und Museen) und die uralte Methode der Verleumdung und Lüge. Öffentlich bekundete Anhänglichkeit an die Kirche macht höhere Studien und irgendwelche dienstliche Anstellung in öffentlichen Ämtern unmöglich. Das stellt offenbar eine große Versuchung für die heranwachsende Jugend dar, die Ausübung des Glaubens auf das Allernotwendigste einzuschränken.

UMSCHAU

Gespräch zwischen Christen und Marxisten

Im Rittersaal der Residenz von Salzburg fand vom 29. April bis 2. Mai ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten über das Thema: „Christentum und Marxismus heute" statt. Eingeladen hatte die Paulus-Gesellschaft, deren Vorsitzender A. Jores und deren Generalsekretär E. Kellner eine überaus zahlreich erschienene Gruppe von Intellektuellen begrüßten.

Am ersten Tag der Tagung wurde das Problem „Der Mensch und die Religion" behandelt. Der katholische Theologe M. Reding entwickelte die These, der Marxismus müsse in der Konsequenz seiner Auffassung vom Ablauf der Geschichte, der von der Struktur des Verhältnisses von (ökonomischer) Basis und (ideologischem) Überbau bestimmt werde, nicht notwendig atheistisch sein. „Das Geschichtsgesetz selber, der Kern des Marxismus, ist nicht atheistisch." Diese Behauptung wurde durch das Argument gestützt, daß auch von einem durchdachten marxistischen Systemansatz her der Überbau, also auch Religion (und Moral), „Produkt und Produktionsbedingung der Produktion zugleich" sei. „Als Produkte und Produktionsbedingungen der Produktion gehören sie wie die Produktion selber zum Wesen des Menschen." Damit aber wäre die Religion als schlechthinniges menschliches Phänomen aufgezeigt, und nicht nur Ideologie einer Klassengesellschaft.

Dem wurde von den meisten Marxisten, allerdings nicht von dem bedeutenden französischen Chefideologen R. Garaudy, lebhaft widersprochen. Für diese ist und bleibt Religion eine Gestalt menschlicher Selbstentfremdung, Opium für das Volk, „das phantastische Abbild der wirklichen, empirischen Welt" (Pavicevic), Produkt menschlicher Angst vor den zerstörenden Mächten der Geschichte und der je eigenen Sterblichkeit und somit unvereinbar mit der marxistischen Ideologie. Nicht alle Marxisten waren der Ansicht, ihr Atheismus lasse sich wissenschaftlich begründen. So meinte der Bulgare A. Polikarov, einzelwissenschaftliche Erkenntnisse ließen sich sowohl im Rahmen einer materialistischen wie idealistischen Philosophie deuten. Garaudy bezeichnete die Frage, ob die Nicht-Existenz Gottes wissenschaftlich bewiesen werden könne, als eine falsch gestellte Frage. Einen weiteren Schritt tat der Italiener C. Luporini. Er meinte, Christentum und Marxismus zielten beide auf die Befreiung des Menschen von jeglicher Selbstentfremdung ab. Garaudy betonte überdies, daß auch der Marxismus hinsichtlich des Menschen die Dimension des Unendlichen, die der grenzenlosen Bedürfnisse und Hoffnungen kenne, und daß damit die Aufgabe anerkannt sei, in stets neuen Ansätzen, in der Überwindung stets neuer Widerstände in dieser Welt den wirklich freien, den humanen Menschen zu schaffen.

Die von Christen und Marxisten gemeinsam bejahte Dynamik des Menschen auf die Zukunft hin führte zum zweiten Thema: „Die Zukunft der Menschheit". K. Rahner bekannte sich als Christ zu einer absoluten Zukunft des Menschen; genauer dazu, daß Gott seine absolute Zukunft sei, die allerdings unabdingbar durch eine unbedingte weltimmanente (kategoriale) Liebe zum Menschen und so durch den Dienst an der Erde und in ihr vermittelt werden müsse. In diesem Glauben an die unbedingte Zukunft, d. h. in der christlichen Eschatologie, werde nicht mehr nur nach Sinn und Ordnung der Einzelmomente in der Welt gefragt, sondern – und diese Frage stelle sich notwendig und sei auf die Dauer unabweisbar – nach dem Sinn des Ganzen der Welt. Dieser gründe in Gott, der als „der eine, in sich selbst alles vorwegnehmende Grund aller pluralen Wirklichkeit von der Pluralität dieser Erfahrungswirklichkeiten her immer und notwendig ein unumgreifliches Geheimnis sei und bleibe". Der Satz, daß Gott selbst sich dem Menschen als seine absolute, grundsätzlich nicht mehr überbietbare Zukunft schenke, wurde von J. B. Metz unter einer bestimmten Rücksicht noch weiter entfaltet. Gewiß sei der Gott des abso-

luten Heils über-weltlich, welt-jenseitig, er sei der Gott „über" uns. Mehr aber sei er der Gott „vor" uns, der je und je auf uns zukommende Gott, der Gott der Hoffnung. „Christlich glauben heißt, der Zukunft als der Ankunft des größeren Geheimnisses trauen." Der „Himmel" sei gewiß „über" uns, in der heutigen Glaubenserfahrung aber mehr noch „vor" uns. Die Theologie müsse in all ihren Teilen noch ausdrücklicher als Eschatologie verstanden werden.

Selbstverständlich sprachen auch die Marxisten, wie schon angedeutet, von der Zukunft des Menschen. Sie bestanden aber darauf, daß diese rein innerweltlich sei, daß sie in dem unendlichen Prozeß der dialektisch sich bewegenden Geschichte gewonnen werde, genauer in der aktiven Überwindung aller Gestalten der Selbstentfremdung der Menschen, die in einer zuletzt klassenlosen Gesellschaft erreicht werde. Die meisten Marxisten interpretierten die Zukunft des Menschen so positiv, etwa R. Havemann, der leider am persönlichen Erscheinen verhindert war, dessen Beitrag aber schon schriftlich vorlag. Das „Leitbild (der kommunistischen Epoche) ist die Utopie der kommunistischen Gesellschaft, in der der Mensch der Moral nicht mehr bedarf, weil die Gesellschaft selbst moralisch sein wird". Aber es gab auch eine sehr düstere Prognose. So erklärte B. Bosnjak: „Der Mensch ist ein tragisches Wesen im Kosmos, weil er sich seiner Sterblichkeit bewußt ist ... Wir befinden uns im höchsten Mysterium, weil wir nicht wissen, warum es ein Etwas und nicht ein Nichts gibt. Deshalb ist die einzig mögliche Antwort auf die Frage, wozu der Mensch entstanden ist, die: zu gar nichts. Die Theologie trägt ein Telos hinein, welches man nicht beweisen kann. Der Mensch ist und bleibt allein."

Ihren eigentlichen Höhepunkt erreichte die Tagung erst am dritten Tag. Er stand unter dem Thema: „Ideologische Koexistenz?" Hier verteidigten vor allem die Italiener, unterstützt von den Franzosen, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer ideologischen und praktischen Koexistenz von Marxisten und Christen. Mit großem Nachdruck begründete L. Lombardo-Radice die These: „Die notwendige Einseitigkeit jeder Wahrheit macht die Notwendigkeit des Pluralismus in einer sozialistischen Gesellschaft klar." Aber nicht nur die komplexe objektive Wirklichkeit verlange einen solchen, sondern vor allem der Mensch, das Subjekt selbst. Hier bezog sich der italienische Ideologe auf Palmiro Togliatti. Er zitierte aus dessen Yalta-Denkschrift: „Wir müssen die besten Kämpfer für die Freiheit des intellektuellen Lebens, der freien Kunstschöpfung, des wissenschaftlichen Fortschritts werden. Das erfordert, daß wir nicht abstrakt nur unsere Anschauungen den verschiedenartigen anderen Geistesrichtungen als Gegensatz gegenüberstellen, sondern daß wir mit diesen anderen Richtungen allen ins Gespräch kommen, um die Themen der Kultur, wie sie heute vor uns stehen, tiefer zu untersuchen. Nicht alle Menschen, die heute auf verschiedenen Gebieten der Kultur uns fernstehen, sind unsere Feinde oder Agenten unserer Feinde." Daraus zog er die Konsequenz: „Der Staat in einer sozialistischen Gesellschaft darf, nach der Meinung der italienischen Marxisten, keinen Unterschied kennen zwischen den Bürgern aus Gründen der Ideologie. Sie sind der Auffassung, daß eine marxistische ‚Wiedergewinnung' des liberalen Begriffes des bekenntnislosen Staates sehr fruchtbar wäre."

Das sind in der Tat erstaunliche Sätze. Man wird sie gewiß nicht als Ausdruck der Meinung aller Marxisten bezeichnen können. Zu viele Tatsachen sprechen dagegen. Angesichts der Absurdität der „Mauer" in Berlin, angesichts der Tatsache, daß aus den marxistisch totalitären Ostblockstaaten viele Eingeladene nicht erscheinen konnten, angesichts der Wirklichkeit, daß nicht wenige Mitbrüder, z. B. solche der Referenten aus dem Jesuitenorden, in diesen Staaten nicht arbeiten können und z. T. in Haft gehalten werden, klingen diese Worte, so ehrlich sie gewiß subjektiv gemeint waren, objektiv aufs Ganze gesehen heute noch unglaubwürdig. Und doch wird man zugeben können, daß auch der Marxismus in Bewegung geraten ist. Freilich beklagte G. Wetter, der die Notwendigkeit betonte, ideologische Differenzen

dürften nur mit geistigen Mitteln und nicht mit Mitteln der Polizei geklärt werden, die Abwesenheit des „anderen Marxismus". Ein orthodoxer Christ meinte sogar, in Salzburg wohne er einer Vorstellung des Shakespeareschen Hamlet bei – ohne den Prinzen von Dänemark. Trotz dieser lebhaft gespürten Schwierigkeit schlug J. Y. Calvez als Christ eine möglichst ideologiefreie praktische Zusammenarbeit von Christen und Marxisten vor, beklagte es aber, daß eine solche von den Marxisten so sehr mit ihrer eigenen Ideologie verbunden werde, daß der Christ faktisch gezwungen sei, diese sozusagen total mitzuübernehmen. Calvez bezog sich in seinem Vorschlag ausdrücklich auf Papst Johannes XXIII. Dieser erklärt in seinem Rundschreiben „Mater et magistra": „Die Katholiken kommen aber in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Arbeit vielfach mit Menschen zusammen, die andere Lebensauffassungen haben als sie selbst. Da sollen die Katholiken sorgfältig darauf achten, sich selbst treu zu bleiben. Sie sollen sich nicht auf Kompromisse einlassen, durch die in irgendeiner Weise der volle Glaube oder die Sittlichkeit Schaden leidet. Sie sollen aber auch andere Auffassungen mit dem gebührenden Wohlwollen prüfen. Sie sollen nicht überall nur auf ihr eigenes Interesse schauen; vielmehr bereit sein, in ehrlicher Zusammenarbeit dort mitzuwirken, wo es um etwas geht, was seiner Natur nach gut ist oder zum Guten führen kann" (Nr. 239).

Die Tagung war ein Experiment. Man wird nicht sagen können, daß es ganz gelungen ist. Abgesehen von gewissen formalen Mängeln, kam es selten zu einem wirklichen Gespräch, was z. B. auch daran lag, daß die typisch naturwissenschaftliche Seh- und Ausdrucksweise nicht weniger Teilnehmer die hier in Frage kommenden Phänomene nur sehr inadäquat erreichte; zumeist wurden Monologe gehalten. Auf genaue, streng an der Sache orientierte Einzelanalysen wurde verzichtet. Bei den Marxisten – man denke hier an die Ausführungen von G. Mury – hatte man den Eindruck, daß bestimmte Grundworte wie Privateigentum, Kapitalismus, Klassenkampf, klassenlose Gesellschaft geradezu religiös tabuisiert sind; sie müßten dringend im Hinblick auf ihren Sachgehalt heute „entmythologisiert" werden. Leider versäumten es im allgemeinen die Christen, eine solche immanente Marxismuskritik zu leisten.

Entscheidend war das Fehlen einer auch nur in grundlegenden Elementen gemeinsamen Anthropologie, obwohl verbale Gemeinsamkeiten festzustellen waren. Das hatte schon A. Schaff auf der Kölner Tagung (1964) der Paulus-Gesellschaft festgestellt. Somit blieb vor allem die gemeinsame Aussage, daß des Menschen Existenz grundlegend durch Freiheit bestimmt sei, eigentümlich leer. Konkret hätte es um die nähere Deutung des allen Menschen zukommenden Freiheitsraumes gehen müssen, um eine Freiheit, die auch eine gesellschaftliche und politische Dimension hat und haben muß. Der Christ muß von den Marxisten, auch und zumal von denen, die in marxistischen Gemeinwesen an der politischen Macht sind, fordern, daß nicht nur ein Bereich religiöser Innerlichkeit toleriert wird, sondern daß er seinen eigentümlichen Beitrag zum Aufbau einer gerechten Gesellschaftsordnung, die nicht von vornherein sozialistisch verstanden werden darf, in Freiheit leisten kann. Hierbei muß allerdings ausdrücklich gesagt werden, daß die Kirche als Kirche des hierarchischen Amtes nicht die Vollmacht hat, positiv-konkrete, für die heutige gesellschaftliche Situation relevante, „Sozialmodelle" glaubensverbindlich vorzuschlagen. Sie kann als Amtskirche einmal negativ sozial Unsittliches und Ungerechtes mit ihrer ihr eigentümlichen Autorität abwehren; sie kann dann positiv den allgemeinen (naturrechtlichen) Rahmen abstecken, in dem allein eine gerechte Sozialordnung verwirklicht werden kann. Wohl obliegt dem einzelnen Christen aus christlicher Verantwortung die Aufgabe, innerhalb des eben genannten Rahmens solche konkret-positiven Modelle zu bedenken, sie zur Diskussion zu stellen und gegebenenfalls im Raum einer rechtsstaatlichen Verfassung politisch durchzusetzen.

Bei aller Feststellung der Grenzen der Tagung muß doch gesagt werden, daß sie sehr nützlich gewesen ist. Wir müssen der Paulus-Gesellschaft für ihre Ermöglichung danken. Die

Gespräche sollten unter Experten weitergeführt werden. Solche müßten einmal Sachverständige in Sachen christlicher und marxistischer Sozialtheorie und -praxis sein; dann und nicht zuletzt Fundamentaltheologen, die sich dem recht verstandenen Problem einer Glaubensbegründung nicht nur angemessen stellen, sondern eine solche für den gebildeten Laien von heute, Christen und Nicht-Christen, darzubieten vermögen. Hans Wulf SJ

Harald Dohrn

Am 29. April 1945, nur wenige Stunden vor dem Einmarsch der USA-Truppen in München, wurde Harald Dohrn gemeinsam mit etwa 150 politischen Häftlingen auf Befehl des Münchner Gauleiters Gießler im Perlacher Forst erschossen, nachdem ihn eine Nachbarin denunziert hatte; er starb in der Erwartung der Alliierten, ohne deren militärischen Sieg über Hitler wir dessen Verbrecherregime niemals hätten abschütteln können. Diese Erkenntnis teilte Harald Dohrn mit seinen Freunden vom Kreis der „Weißen Rose", und sie sollte ihm noch am letzten Tag der braunen Gewaltherrschaft das Leben kosten. Das Schicksal fügte es, daß sein Leichnam, nachdem er mit den anderen Ermordeten zuerst unbeerdigt liegen blieb, von den Amerikanern in unmittelbarer Nähe der Geschwister Scholl und seines Schwiegersohns Christoph Probst in ein Massengrab gelegt wurde. Für die jungen Märtyrer der „Weißen Rose" hatte Harald Dohrn eine über ihr Erdenleben hinausweisende Bedeutung gehabt, indem er sie mit seinem Glauben erfüllt hatte.

Wer war dieser, verglichen mit den Studenten des Münchner Widerstands um eine Generation ältere Mann, der mit 59 Jahren eins der letzten Opfer des blutigen Ungeistes der deutschen Hitlerschmach wurde? Er war im besten Sinn ein Vertreter des „anderen Deutschland", der aus den Zeichen der schrecklichsten Zeit deutscher Geschichte zu erkennen verstand, wohin Irrtum, Lüge und Anmaßung ein Volk zu führen vermögen. Für Harald Dohrn hatte es nie einen Zweifel über die Dummheit und das Verbrecherische in Hitlers Geschwätz und seinen Taten gegeben; darin wurzelte die verzweifelte Trauer, die Harald Dohrn bei der Betrachtung seiner Zeit oft erfüllte und die ihn nur sein von Natur kindlich vertrauendes Herz und sein im Leben gereiftes Gewissen überwinden ließ.

1886 in Neapel geboren, als jüngster Sohn Professor Anton Dohrns, des Begründers der „Zoologischen Station Aquarium", und dessen polnischer Gattin Maria von Baranowski, wuchs Harald mit seinen Brüdern Wolf, Reinhard und Boguslaw in dem durch und durch weltmännisch-übernationalen Milieu der Forschungsanstalt im „Giardino Communale" und dem väterlichen Haus am Rione Amadeo auf, dem Treffpunkt von Wissenschaftlern und Künstlern aus ganz Europa und aus Übersee. Dies Haus gehörte zum Edelsten, was deutsche Kultur im Ausland damals und bis zum Hitlerkrieg durch die überragende Gestalt eines einzelnen Menschen geschaffen hat; Theodor Heuss, Margret Boveri, Eckhart Peterich haben darüber geschrieben.

Harald Dohrn war im Vergleich zu seinen Brüdern der zartere, der spirituellere, oft mit Aljoscha verglichen. Und während Bruder Reinhard in die Wissenschaft und Nachfolge des Vaters wuchs, während Bruder Wolf in Hellerau bei Dresden, angeregt durch die Ideen Friedrich Naumanns, dessen Mitarbeiter er gewesen, und die Kunst von Jacques Dalcroze die erste deutsche Gartenstadt und als Mittelpunkt die Bildungsanstalt Hellerau ins Leben rief, während Bruder Boguslaw das väterliche Gut in Pommern verwaltete, blieb Harald zuerst zeitweilig auf dem mütterlichen Gut im polnischen Rußland. Viele Züge der östlichen Seele waren in seinem Wesen. Er nahm regen Anteil am kulturell-künstlerischen Werk in Hellerau, wo 1910 die Welturaufführung von Claudels Verkündigung stattfand, in Anwesenheit von R. M. Rilke, Hugo v. Hofmannsthal, Max Reinhardt, Martin Buber, Thomas Mann; wo die Deutschen Werkstätten ähnliche Ziele einer modernen jugendstilbefreiten Wohnkultur verfolgten wie in München die Vereinigten Werkstätten; wo die ersten praktischen Beispiele des sozia-

len Wohnungsbaus und der Gartenstadtplanung verwirklicht wurden; wo Jakob Hegner die für den modernen Buchdruck pionierhafte Druckerei und seinen Verlag aufbaute; wo der Förderer des russischen Balletts, Fürst Wolkonsky, künstlerischer Berater war; wo sich Friedrich Schnack, Theodor Däubler, Mendelsohn und Peterich ansiedelten, angezogen von dem geistigen Frühlingswind, der dort wehte. Als dann 1914 Bruder Wolf verunglückte, heiratete Harald dessen Witwe, eine Tochter des Münchner Malers Ernst Sattler, und bemühte sich, mit ihr das kulturelle Werk weiterzuführen.

Doch der erste Weltkrieg und der damalige Nationalismus waren für das in Hellerau vorgelebte einige Europa tödlich, und nach dem Weltkrieg erkannten die Dohrns bald, daß für eine kulturelle Erneuerung weder Liberalismus, noch Sozialismus, noch Nationalismus ein sicheres Fundament sein können, sondern nur eine Besinnung auf die Doppelnatur des Menschen und seine Bestimmung durch seine Übernatur; so kam es zur christlichen Besinnung der Hellerauer Dohrns, und damit wurde auch die Basis geschaffen für Haralds Widerstand gegen den Nationalsozialismus aus christlichen Motiven wie auch für seine Freundschaft zu den Denkern Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Theodor Haecker, Carl Muth und zu Pater Delp, zu Fedor Stepun, Ricarda Huch, Jacques Maritain, Robert d'Harcourt und Hans Rupé, um nur einige zu nennen. Anfang der dreißiger Jahre wurde Dohrn in Paris in die Kirche aufgenommen.

Als Christoph Probst, ein Freund seines Sohnes Christoph Dohrn und Freund der Geschwister Scholl, seine Tochter Herta zur Frau nahm, entstand zwischen den beiden ungleichaltrigen Männern eine Freundschaft, in der alle Fragen zwischen Himmel und Erde gemeinsam durchdacht wurden. Davon gibt auch das Protokoll des Münchner Sondergerichts Zeugnis, das ihm unter anderem ein Gespräch über die Erlaubtheit oder Pflicht zum christlichen Widerstand und über die Haltung der Kirche zum Vorwurf macht: Hans Scholl vertrat die These, Kirche und Christen hätten die Pflicht zum aktiven Widerstand; Harald Dohrn hingegen glaubte, der Widerstand sei dem freien Gewissen und der Entscheidung des einzelnen vorbehalten. Beide starben für ihre Überzeugung. Die Konversation Christoph Probsts zum katholischen Glauben in der letzten Stunde seines Lebens wäre wohl ohne Haralds Wirkung auf den jüngeren nicht denkbar; und wir wissen, daß auch die Geschwister Scholl diesen Weg innerlich gegangen sind. So wurde Harald Dohrn in ähnlicher Weise wie Prof. Kurt Huber, Theodor Haecker und Carl Muth zum reifen Berater der jungen Widerstandsidealisten der „Weißen Rose". Die Frage des „Tyrannenmords", ein Lieblingsthema des Seelsorgers der Münchner Jugend Carl Oskar von Soden, den Harald in Marzling aufsuchte, und dessen 1935 im „Hochland" erschienener Aufsatz „Über das Naturrecht in der Situation" waren eines der Diskussionsthemen des Krieges.

Nachdem im ersten Prozeß gegen die „Weiße Rose" am 22. 2. 1943 Hans und Sophie Scholl und Christoph Probst zum Tod verurteilt worden waren, folgte am 19. 4. 1943 der zweite Prozeß gegen Professor Huber, Alexander Schmorell und Willy Graf mit den Todesurteilen. Schließlich kamen die Freunde Geyer, Eickemeyer, Dohrn und Söhngen an die Reihe, die nur deshalb dem Tode entgingen, weil die Märtyrer der „Weißen Rose" standhaft alle Verantwortung für ihr Tun auf sich genommen hatten. Jedoch Harald Dohrn wurde nach seiner Haftentlassung laufend von der Gestapo überwacht und seinem von den Nazis beschlagnahmten Sanatorium in Bad Wiessee ein Spitzel zugestellt, dessen Denunziationen dem Vater von vier kleinen Kindern in letzter Stunde das Leben kostete. Dieses Sanatorium hatte Harald Dohrn gemeinsam mit seiner zweiten Frau Herta als Haus der Heilung aufgebaut und als Zufluchtsstätte für Menschen, die Kraft und Mut zum Widerstand gegen den Ungeist der Zeit brauchten. Dohrns Feinde konnten ihn zwar ermorden, aber niemals den Geist vernichten, der aus diesem glaubensstarken Herzen sprach. Der Weg dieses „Märtyrers der Wahrheit" erscheint uns als eine lautere Antwort des im abendländisch-christlichen Sinn „freien Menschen".

Gerhard Metsch

BESPRECHUNGEN

Philosophen

WUST, Peter: *Gesammelte Werke.* Bd. 1–2: Die Auferstehung der Metaphysik; Naivität und Pietät. Münster: Regensberg 1963/64. 390 u. 365 S. Lw. je 32,–.

Das Problem, das Wust beschäftigte und sein Philosophieren zu einer lebendigen und für ihn entscheidenden Angelegenheit machte, entsprang dem Übergang aus dem einfachen, stillen und naturnahen Leben auf dem Lande, wo er seine Kindheit zugebracht hatte, in die Unruhe und das Getriebe der großen Stadt. Er mußte ihm wie die Vertreibung aus dem Paradies vorkommen. Aber da war seine grüblerische Anlage und sein Durst nach Wissen; er konnte sich nicht einfach dem Leben fraglos überlassen, sondern mußte, oft unter Schmerzen, nach den Zusammenhängen suchen. War es nicht möglich, beides zu vereinen, die Naivität und die Reflexion, und so ein ruhiges und doch erfülltes Leben zu führen? Sein Studium ließ ihn zuerst der damals auf den deutschen Universitäten weithin herrschenden neukantianischen Philosophie begegnen. Aber deren Formalismus, die Beschränkung der Philosophie auf die Erkenntnis der Erkenntnis, weil es zur Wirklichkeit an sich keinen Zugang gäbe, konnte ihm auf seine Fragen keine Antwort geben. So ist es kein Wunder, wenn er die von Husserl ausgegangene Wendung zu den Sachen selbst als eine Befreiung empfand, besonders als er Scheler kennenlernte, der die phänomenologische Methode, mit der Husserl mehr das logische Gefüge erforscht hatte, auf die Ergründung des menschlichen Seins anwandte. Triumphierend und hoffnungsvoll verkündete nach dem ersten Weltkrieg sein Werk die „Auferstehung der Metaphysik"; es ist noch Übergang und Wende. Es erregte damals großes Aufsehen und wurde ebenso begeistert begrüßt wie heftig bekämpft. In dieser Wendung zum Objekt, die wieder eine Metaphysik möglich machte, und ohne die auch die heutige Philosophie nicht gedacht werden kann, zeigte sich ihm auch der Weg, sein Lebensproblem denkend zu durchdringen. Im Menschen vereinen sich Geist und Natur mit ihren oft so entgegengesetzten Bestrebungen. Daraus die Unruhe, die quält, aber auch vorantreibt, die Dialektik, die das Leben wie das Denken durchwaltet. Von der Natur her hat das Leben etwas Schicksalhaftes. Aber dieses kann immer wieder von der Freiheit des Geistes durchbrochen werden, „was allen Schicksalspropheten im historischen Leben ihre Arbeit so erschwert, weil eben dort, wo Freiheit als Prinzip vorhanden ist, in einer einzigen Sekunde alle Prophezeiungen zunichte gemacht werden können" (322), wie es in „Naivität und Pietät" heißt. Für Wust war die Wendung zur Wirklichkeit vor allem eine Wendung zum geistigen Sein, damit zum Christlichen in seiner Wirklichkeit, zum Gebet und zur Kindschaft Gottes. In dieser wird auf höherer Stufe die beinahe naturhafte Naivität des Anfangs wieder gefunden und mit ihr die innere Ruhe und die Erfülltheit des Lebens. Sie bewährte sich bei ihm auch in dem so schmerzhaften Leiden, an dem er starb, erst 56 Jahre alt. Diese Bewährung seiner Philosophie in seinem Leben, die Einheit beider erklärt den großen Einfluß, den er auf seine Hörer ausübte. Es ist darum zu begrüßen, daß durch die vorliegende, sehr schön ausgestattete Herausgabe seiner Werke durch eine Reihe von Mitarbeitern unter W. Vernekohl dieser Einfluß auch weiter zur Wirkung kommt, nicht nur für die Philosophie, sondern auch für das christliche Leben. *A. Brunner SJ*

BLONDEL, Maurice: *Die Aktion.* Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik. Freiburg-München: Karl Alber 1965. 543 S. 56,–.

Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Hauptwerk Blondels in einer deutschen Übersetzung auch dem deutschen philosophisch interessierten Leserkreis zugänglich gemacht wurde. Das bereits 1893 erschienene Buch erregte damals in Frankreich Aufsehen. Aber wegen mancher Mißverständnisse wurde es in gewissen Kreisen des Modernismus verdächtigt, und so erschien bis 1950, ein Jahr nach dem Tode Blondels, keine Neuauflage. Das Buch selbst war äußerst selten geworden und nur zu hohen Preisen antiquarisch zu haben. In den letzten

Jahren seines Lebens hatte dieser selbst eine Neuauflage besorgt, wo aber manche Stellen der ersten Ausgabe zur Klärung der Mißverständnisse verändert worden waren. Die deutsche Übersetzung wurde von Robert Scherer nach der Ausgabe von 1950 erstellt; er hat im Nachwort für den deutschen Leser eine Einführung in die Gedankenwelt Blondels hinzugefügt (vgl. auch diese Ztschr. 136 [1939] 273–283). Der leitende Grundgedanke ist dieser: Der Mensch kann nicht sein, ohne daß er irgend etwas tut; selbst die Enthaltung von jeglichem Tun erforderte von ihm einen Entschluß. Im Tun liegt aber, ausdrücklich nicht bewußt, eine Logik und eine Kraft, die es dem Menschen nicht gestattet, in irgendeinem Bereich des irdischen Lebens halt zu machen und sich darin erfüllt zu fühlen. Immer muß er über das Erreichte hinausgehen und wird einmal vor die endgültige Entscheidung gestellt, ob er das Absolute annehmen und sich ihm unterwerfen will, wie immer es ihm begegnet; denn von sich aus kann er nicht wissen, wie es ist. Wenn also die Offenbarung auf ihn zukommt, wenn sie ihm von einem Gott berichtet, wie er ihn nicht erwartet hatte, so ist das kein Grund, sie von vornherein abzulehnen; er muß ihren Anspruch prüfen, und wenn er ihn richtig findet, sich ihr unterwerfen; das fordert sein tiefes Wollen, sein Wesenswollen oder die „action", wie Blondel es nennt. Diese Prüfung des menschlichen tiefen Wollens wird durch alle wesentlichen Gebiete des menschlichen Lebens hindurch durchgeführt in tiefdringenden, nicht immer leichten Ausführungen. Es ist zu wünschen, daß die deutsche Übersetzung dazu beiträgt, der Philosophie Blondels den Einfluß zu sichern, den sie verdient und den sie bisher nicht gefunden hat. *A. Brunner SJ*

Blondel, Maurice: *Tagebuch vor Gott.* Einsiedeln: Johannes-Verlag 1964. 588 S. Lw. 39,–.

Der vom Übersetzer H. U. von Balthasar gewählte Titel der deutschen Ausgabe „Tagebuch vor Gott" bringt den besonderen Charakter dieser Aufzeichnungen des bekannten französischen Philosophen treffend zum Ausdruck. Ein junger Gelehrter, der zugleich ein tief überzeugter und eifriger Katholik ist und mitten in einer meist ungläubigen, ja christentumsfeindlichen Umgebung lebt, betrachtet sein Tun und Leiden, seine Leistungen und sein Unvermögen im Lichte Gottes. Es sind die Jahre, wo das große Werk L'Action in seinem Grundgedanken erfaßt wurde und dann in langer, geduldiger Arbeit heranreift und vollendet wird. Diesen Grundgedanken gibt, wenn auch vereinfacht, die folgende Aufzeichnung vom 11. 3. 1890 wieder: „Im elementarsten Akt liegt mehr Unendliches als in allen transzendentalen Spekulationen; und die arme Frau, die sich wörtlich nach den kirchlichen Vorschriften richtet, die ihrer Ansicht nach ganz klar sind, auch wenn sie sie nicht versteht, hat weit mehr Geist der Wahrheit als alle Theologen zusammen; sie besitzt den Geist, ohne Anspruch auf ihn zu erheben" (360 f.). Jedoch sind Aufzeichnungen selten, in denen Gedanken notiert sind, die sich später in dem Werk so wiederfinden. Es geht in dem Tagebuch mehr um die eigene Stellung zur Arbeit, um ihre richtige christliche Auffassung, um das Durchstehen der Rückschläge und der Zeiten des Unvermögens, der Dürre und Leere, wie sie gerade bei intuitiven Denktypen häufig sind und trotz ihrer Wiederkehr immer wieder schwer lasten, weil keine Bürgschaft für neue fruchtbare Zeiten des Schaffens gegeben ist. Dann hält Bl. an der unsichtbaren Wirkung der guten Tat fest, wie es am 11. 12. 1889 heißt: „Die Tat ist ein Same (Gal 6, 8). Nie ablassen, den guten Samen zu säen; nicht auf die Ernte warten. Aus diesem Grund erscheint mir in der Philosophie das Werk des Erntens und der endgültigen Reaktion immer peinlich verfrüht. Bitten wir Gott um Verzeihung, daß wir ernten wollen, bevor wir überhaupt gesät haben – es sei nicht unsretwegen" (306). Das Ringen mit den schweren Problemen ist wie das Wälzen eines schweren Steines, und es braucht die ganze Kraft, die aus dem Gedanken an die Aufgabe, die er als die seines Lebens erkannt hat, erfließt, um treu zu bleiben. Das gibt dem Tagebuch etwas Eintöniges und Ermüdendes. Aber wer darüber hinwegsieht, der wohnt hier dem geistig großen Schauspiel bei, wie ein aufrichtiger, hochbegabter und tief christlicher Mensch darum ringt, sein Leben in der Welt vor Gott zu leben und es immer wieder an den höchsten Maßstäben zu prüfen. Die Übersetzung ist ausgezeichnet und die Einführung von P. Henrici wie Bemerkungen und Vorwort des Übersetzers unterrichten den Leser über Blondel und über sein Leben in der Zeit, wo er Tagebücher schrieb.

A. Brunner SJ

Gesellschaftslehre

WINGEN, Max: *Familienpolitik.* Ziele, Wege, Wirkungen. Paderborn: Bonifatiusdruckerei 1964. 284 S. Lw. 19,80, kart. 17,80.

Der Verfasser wirkt im Bundesministerium für Familie und Jugend; darum ist dieses Buch, wie es im Vorwort heißt, an der „Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis" entstanden und weist alle Vorzüge und erfreulicherweise keinen der Nachteile auf, die ihm von diesem Ursprung her anhaften könnten. Überall spürt man, daß W. mit den theoretischen Problemen wie mit den praktischen Erfahrungen des In- und Auslands in gleicher Weise vertraut ist.

Wenn W. „die praktische Familienpolitik an tiefergreifenden, vordergründige Klischees durchstoßenden Analysen interessiert" nennt (235), so ist das gewiß nicht zu viel gesagt. Angesichts der herrschenden Voreingenommenheit bedarf es solcher Analysen dringendst, und man muß W. bescheinigen, daß seine Analysen wirklich den Dingen auf den Grund gehen; wo immer eine gewisse Bereitschaft besteht, der Wahrheit die Ehre zu geben und vorgefaßte, aber als unhaltbar nachgewiesene Meinungen aufzugeben, da müßten sie es zuwege bringen, die Bahn für eine sachliche Diskussion frei zu machen.

Nach zwei einleitenden Kapiteln über „Familienpolitik als gesellschaftspolitische Aufgabe" (21–63) und „Ziele und Aufgaben der Familienpolitik" (64–72) behandelt W. unter der Überschrift „Wege und Mittel der Familienpolitik" 1. die Sicherung eines familiengemäßen Einkommens (73–124), 2. Sicherung des Angebots von familienbezogenen Gütern (125–140), 3. Sicherung des Zusammenlebens der Familie in gemeinsam freier Zeit (140–149), 4. Bildungshilfen für Ehe und Familie (149–158), 5. Anerkennung und Wertschätzung der Familie in der Öffentlichkeit (158–170).

Die wirtschaftlichen Hilfen, insbesondere die Anpassung des Einkommens an den Familienbedarf, nehmen zwar, wie ein Blick auf die angegebenen Seitenzahlen zeigt, den weitaus größten Raum ein; das bedeutet aber keineswegs, daß W. ihnen ausschließliche oder auch nur eine alles andere überragende Bedeutung beimäße; es erklärt sich vielmehr daraus, daß einmal im Bereich des Quantitativen viel genauere Aussagen möglich sind als in den übrigen, mehr qualitativ bestimmten Bereichen, daß zum andernmal gerade bezüglich der einkommenspolitischen Maßnahmen eine Vielzahl von Meinungen miteinander im Streit liegt, auf die im einzelnen eingegangen werden muß, um die Dinge zu entwirren.

Aus dem gleichen Grunde sieht W. sich genötigt, auf das Kapitel „Träger der Familienpolitik" (171–196) noch ein eigenes ausführliches Kapitel folgen zu lassen über „Wirkungen und Grenzen der familiengemäßen Einkommensgestaltung (Familienlastenausgleich)" (197–270). Mit Rücksicht auf die zum Teil stark ideologisch gefärbten Kontroversen verdient W. uneingeschränkte Zustimmung, wenn er schreibt: „Eine ‚wahrhaftige Ordnung der Dinge' ... kann ... immer nur bedeuten, das Erscheinungsbild der Einkommensströme des Familienlastenausgleichs mit der *gewollten* (Hervorhebung im Original!) Wirklichkeit zur Deckung zu bringen." Überhaupt kann ich mich mit so gut wie allem, was dieses Buch enthält, einverstanden erklären, selbst da, wo W. bei mir einen gewissen Mangel an Klarheit und folgerichtigem Zuendeführen eines Gedankens bemängelt (212).

Leider fehlt sowohl Namens- als auch Sachregister; in dem an sich reichhaltigen Schrifttumsverzeichnis fehlen befremdlicherweise mehrere, darunter auch wichtige, von W. benutzte und in Fußnoten angemerkte Schriften. Ungeachtet dieser kleinen Mängel ist das Buch allen familienpolitisch Interessierten – und wer dürfte das nicht sein?! – angelegentlich zu empfehlen.

O. v. Nell-Breuning SJ

MORITZ, Hans: *Die Familie – Fundament des Menschseins.* Zeitkritische Zukunftweisung aus der pädagogischen Situation der Gegenwart. (Das pädagogische Gespräch.) Freiburg: Herder 1964. 151 S. Brosch. 10,80.

Diese Bestandsaufnahme der heutigen Familiensituation verarbeitet fast alles Material zu diesem Themenkreis und versucht auch, umfassend die Probleme aufzuzeigen. Mit großer Sorgfalt werden dabei die verschiedenen Milieuvorstellungen voneinander abgehoben und auf eine klare Aussage eingeschränkt; ebenso geht der Verf. feinfühlig auf die psychologische Umwelt im „Prozeß der Geburt" und der Menschwerdung ein (37 ff.). Leider hat er ein Verständnis von Soziologie, das der heutigen Soziologie wohl kaum gerecht werden dürfte.

Die Situation unserer Familien ist zweifellos nicht allzu günstig zu bewerten; dennoch zeich-

net der Verf. ihre Situation wohl zu düster. Einmal übersieht er die große Zahl der jungen, lebendigen christlichen Familien, zum anderen hat der Strukturwandel der Gesellschaft auch Gutes für die Familie gebracht, vor allem in Richtung der persönlichen Partnerschaft und Verantwortlichkeit.

Das Buch führt ein in die Problematik, regt durch konkrete Vorschläge zur Bewältigung der Situation an (107–117); es wird dem Sinn der Reihe, in der es erscheint, gerecht: dem pädagogischen Gespräch. *R. Bleistein SJ*

Die moderne Familie. Hrsg. Kath. Mütterverein und Kath. Arbeiter- und Angestelltenbewegung der Schweiz. Zürich: Sozialinstitut 1964. Brosch. 6,–.

„Die moderne Familie" ist das treffende Thema einer handlichen Arbeitsmappe, die, in gebundenen Faszikeln, Beiträge zu zeitgemäßen Familienproblemen enthält. Folgende Fragen werden besprochen: Die Bedeutung der Familie (Th. Bovet), Biologische Aspekte von Ehe und Familie (H. J. Kreutz), Die Familie gestern und heute (A. Schaer), Die Familie im Glauben gesehen (A. Müller), Das Kind in der modernen Familie (F. Pöggeler), Die Freizeitfamilie (A. Beckel), Familie und Arbeitswelt (H. Bürgin-Kreis), Schafft Lebensraum für die Familie (J. David). Alle Beiträge sind verfaßt im Wissen um die Not der heutigen Familie und im Willen, ihr zu helfen. Die empfehlenswerte Mappe erscheint demnächst als Taschenbuch im gleichen Verlag (Sozialinstitut Zürich, 8005 Zürich, Ausstellungsstr. 21). *R. Bleistein SJ*

Länderkunde

MÜNZ, Erwin Karl: *Frankreich.* 2., verb. Aufl. Nürnberg: Glock und Lutz 1964. 463 S. (Kultur der Nationen. Geistige Länderkunde, 1). Lw. 19,80.

Wie schwierig es ist, eine für das Reisepublikum bestimmte Länderkunde einfach nach dem Grundsatz aufzustellen: so viele Länder, so viele Bände, zeigt sich z. B. im Vergleich des Bandes über Frankreich mit dem über die Schweiz. Mag das Frankreich-Buch auch dickleibiger sein – eine Entsprechung von Bedeutung des Landes und der vorliegenden Beschreibung kann nicht erreicht werden. Die kleine Schweiz und das zehnmal größere Frankreich werden dem Leser in je einem Band vorgestellt. Die Normandie etwa oder die Bretagne, wenn auch nicht wirtschaftlich so doch kulturell jede in der Größenordnung der Schweiz, schrumpfen in dieser Länderkunde auf skizzenhafte Hinweise zusammen. Daher befriedigt das Kapitel über die Kulturlandschaften Frankreichs und ihre Geschichte nur wenig. Bedeutend wird die Darstellung erst dort, wo Dinge behandelt werden, die Frankreich als Ganzes betreffen: die Verwaltung, die politischen Parteien, die soziologische Entwicklung. Von größtem Interesse sind die Kapitel über die Wirtschaft und Landwirtschaft, über das Unterrichtswesen, die Universitäten und Institute, die Kulturarbeit im In- und Ausland, die Arbeiterfrage, die Teile über Film, Funk und Presse, die Lage der religiösen Bekenntnisse. Hier kann der Verf. seine zweifellos bedeutende Sachkenntnis ausbreiten. Und wie er es tut, läßt überall Verständnis und Liebe der französischen Lebensart erkennen. Freilich vermißt man manchmal jenen Einschuß abstandnehmender Kritik, der eine wirkliche Länderkunde von einer Werbeschrift unterscheidet. *G. F. Klenk SJ*

Lateinamerika. Eine Analyse seiner gegenwärtigen Probleme. Eingeleitet und bearbeitet von Peter MOLT. Bonn: Eichholz-Verlag 1965. 230 S. Kart. 10,80.

Das Interesse für Lateinamerika ist in der letzten Zeit in Deutschland bedeutend gewachsen, wie die politischen Umwälzungen dieses Subkontinents nötigerweise die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich gezogen haben. Das hier besprochene Buch kann als ein wertvoller Beitrag für ein richtiges Verständnis der dortigen Problemlage wie auch deren Zukunftsaspekten dienen. Es bringt außer eingehenden Untersuchungen vorwiegend lateinamerikanischer Spezialisten auch zahlreiche Statistiken, die für eine richtige Beurteilung der wirtschaftlichen und sozialen Lage unerläßlich sind. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Anhang mit seinen 21 statistischen Tabellen und die reich dokumentierte Arbeit von B. Ca-

bezas de González. In dieser werden die Ergebnisse gemeinsamer Untersuchungen der UNESCO, CEPAL und anderer internationaler Organisationen berücksichtigt.

Nicht alle acht Hauptbeiträge sind gleichen Wertes. Erwähnt sei die Gesamtschau des politischen Panoramas von A. Magnet, in der sich die entwicklungsgeschichtlichen Kenntnisse des Autors widerspiegeln, wie auch der grundlegende Beitrag R. Prebischs, des Direktors der CEPAL, in dem er für eine Strukturreform und Wirtschaftsplanung auf demokratischer Basis eintritt. Dem Werk geht eine Einleitung von P. Molt voraus, Leiter des Instituts für Internationale Solidarität der Konrad-Adenauer-Stiftung, die dieses Buch herausgegeben hat.

J. C. Scannone SJ

PRELLWITZ, Jürgen v.: *Südamerika – Kontinent im Aufbruch.* Menschen, Mächte und Natur zwischen Mexiko und Feuerland. Gütersloh: C. Bertelsmann 1963. 366 S. mit Abb. Lw. 16,80.

Der Autor hat das schwierige Thema nicht nur behandelt, er hat es auch gemeistert, und dies nicht nur dank einer geradezu erstaunlichen Sachkenntnis und eines überdurchschnittlichen journalistischen Gespürs für hintergründige Zusammenhänge, sondern auch mit Hilfe eines gedrängten, flüssigen und spannungsgeladenen Stils, der den Leser bis zur letzten Seite nicht mehr losläßt. Dies erscheint um so verdienstvoller als das Buch, fern aller subjektiven Wertschau und gewaltsamer Einordnung in vorgefaßte Ideenschemas, seine vorbildlich objektive Berichterstattung durchweg mit exakten Zahlen und Daten belegt, deren systematische Zusammenstellung allein eine wissenschaftliche Leistung von Rang darstellt. Nach den unzähligen Schriften über das „ferne Südamerika" – idealer Tummelplatz für Abenteurer nicht nur der Industrie, des Handels und der Politik, sondern auch der Feder – wird hier endlich ein Werk geboten, in dem nichts mehr fern, sondern alles so nahegerückt, nicht nur geschaut, sondern auch durchschaut ist, daß der Leser von einem fast unmittelbaren Zusammentreffen mit Land und Leuten gefangengenommen und zu einem umfassenden Verständnis der historischen, geistigen, soziologischen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten geführt wird. Sein Wert, besonders für den Missionar und den Entwicklungshelfer, wird durch die ausgezeichnete buchtechnische Wiedergabe und zahlreiche Illustrationen erhöht.

H. Kahnemann

TRIMBORN, Hermann: *Eldorado.* Entdecker und Goldsucher in Amerika. München: R. Oldenbourg. JANUS-Bücher Bd. 20. 94 S. Kart. 3,20.

El dorado heißt eigentlich: der Vergoldete. Gemeint war ursprünglich ein „vergoldeter" Kazike, die Gestalt einer Legende oder eines Phantasieberichtes, dem allerdings ein gewisser historischer Kern zugrunde lag. Vom vergoldeten Kaziken wurde die Bezeichnung El Dorado dann später übertragen auf eine Landschaft, ein sagenhaftes Goldparadies in der Neuen Welt der west-indischen spanischen Eroberung.

Diese Fata Morgana des Goldlandes übte durch Jahrhunderte eine magische Kraft auf unternehmungslustige und beutegierige Europäer, zumal Spanier aus. Eine Expedition nach der andern wurde im 16. Jahrhundert ausgerüstet. In den Stromgebieten des Orinoko und des Amazonas in den Anden, in den Hochtälern und im Tiefland des heutigen Kolumbien usw. wurde nach dem Eldorado gesucht. Hunderte von Spaniern und Tausende von Indianern gingen zugrunde – niemals wurde das Ziel erreicht. Intrigen und Grausamkeiten feierten Triumphe – das Goldland entzog sich trotzdem jedem Zugriff, weil es nur im Reiche der Einbildungskraft existierte. Das Büchlein schildert diese oft sehr erregenden Begebenheiten und das, was ihr ungewolltes Hauptergebnis war: erste Kunde vom Inneren eines riesigen Erdteils.

G. F. Klenk SJ

PLATTNER, Felix A.: *Indien.* Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1963. 240 S. (Die Kirche unter den Völkern) Lw. 17,80.

Das Buch ist das Ergebnis langer Jahre vielseitiger Beschäftigung des Verfassers mit Indien, nicht nur mit dem rein kirchlichen Bereich, sondern auch mit Fragen des kulturellen Lebens, sowie der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes. In vier Teilen behan-

delt er die Situation des Christentums im neuen Indien, wie es sich aus der Geschichte ergibt; die einzelnen Misisonsgebiete, die wesentliche Verschiedenheiten von einander aufweisen; die heute in der Kirche Indiens wirksamen Kräfte; endlich etwas von den Problemen und Kontroversen um die Kirche Indiens.

Viele Fragen, die oft wiederholt werden und auf die man kaum je eine sachliche Antwort findet, werden hier in ausgewogener dokumentierter Weise behandelt, wie etwa die Stellung der indischen Regierung zur katholischen Kirche, die Visapolitik ausländischen Missionaren gegenüber, die Vorgänge in Mittelindien usw. Im Brennpunkt stehen aber die eigentlich kirchlichen Fragen, wie die Stellung zur Akkommodation, die dargelegt und erklärt wird; man liest eine ausgewogene Beurteilung der Schulpolitik, die ein Charakteristikum der Kirche Indiens darstellt und viel umstritten wurde. Man wird auch gut informiert über Zahlenverhältnisse für Priester, Schwestern, ausländische und einheimische Missionskräfte, Schulgründungen usw. Eine statistische Tafel für die einzelnen Diözesen ist im Anhang beigefügt. Sehr lesenswert sind auch die Zitate aus Regierungsdokumenten, die katholische Institutionen betreffen; sie sind in die entsprechenden Kapitel eingefügt. Probleme der Entwicklungshilfe, die man in Europa allenthalben spürt, sind sachlich behandelt. Neben den allindischen Fragen sind die besonderen Verhältnisse der einzelnen Länder, etwa Keralas, von denen man immer wieder hört, ohne sich doch konkrete Vorstellungen machen zu können, in knapper und aufschlußreicher Weise geboten.

Neben all diesen Materialien aber vergißt der Verfasser nicht, immer wieder das Gesamtbild der Kirche Indiens zu zeigen, den Übergang von den vielen fast beziehungslos nebeneinander sich entwickelnden Missionen zu einem gemeinsamen Organismus kirchlichen Lebens. Dabei atmet das Buch einen realistischen Optimismus. Es ist weit entfernt von verklärender oder verschleiernder Missionsromantik, enthält aber positiv würdigende Interpretationen der Entwicklung des kirchlichen Lebens. Das ist gerade heute sehr am Platz, da die Kirche Indiens, an äußeren Fortschritten gemessen, hinter anderen Ländern zurückbleibt und deshalb ein Stiefkind im missionarischen Interesse Europas zu werden droht. Wenn man die im Buch enthaltenen Tatsachen zusammensieht, kann man sich der Schlußfolgerung nicht entziehen, daß Indien heute die entscheidende Epoche seiner Missionsgeschichte erlebt, in der die Kirche nicht versagen darf. – Man kann das Buch jedem, der sich vielleicht gerade in diesem Jahr des Eucharistischen Kongresses in Bombay für die Kirche Indiens interessiert, empfehlen.

J. Neuner SJ

WANG, Anna: *Ich kämpfte für Mao.* Eine deutsche Frau erlebt die chinesische Revolution. Hamburg: Christian Wegner 1964. 379 S. Lw. 24,–; KOCH, Erwin Erasmus: *Rotchina ist anders.* Freiburg: Herder-Bücherei Bd. 178, 1964. 286 S. 3,80; GIUGLARIS, Marcel: *Sibirien ist nicht mehr Sibirien.* Wo Rußland und China sich begegnen. Hamburg: Christian Wegner 1963. 295 S. Lw. 18,–.

1. Wenn man das Buch Anna W.s fertig gelesen hat und wieder auf seinen Umschlag sieht, kommt einem der Gedanke: Der Titel stimmt eigentlich nicht ganz. Die Verf. hat nicht so sehr für Mao als vielmehr für ein Ideal gekämpft, das, wie sie erleben mußte, sie schließlich aus dem Reiche Maos heraus und zum Abschied von ihren kommunistischen Freunden in China geführt hat. Einer von denen, die sie verlassen mußte, war ihr Mann. In den entscheidenden Jahren des Kampfes hat sie allerdings ein solches Ende nicht vorausgeahnt.

Wer den Entwicklungsgang Chinas von der Republik Sun Jat-sens über die Herrschaft Tschiang Kai-scheks zur Diktatur der KPC sozusagen von innen heraus und umrahmt von einem Mosaik lebendiger kleiner Einzelerlebnisse kennenlernen möchte, der greife zu diesem Buch. Anna W., eine gebildete junge Deutsche ostpreußischer Herkunft, kommt als Gattin eines chinesischen Kommunisten von Berlin aus nach dem Reich der Mitte. Ihr Mann arbeitet im geheimen oder offenen Auftrag der Partei.

Frau Wangs Mitarbeit wird bedeutend, wo es um die unmittelbare Linderung der Not geht, um Beschaffung von Arzneien, Krankenhaus- und Lazarettbedarf usw. Ihr Mann hat Vertrauensposten von steigender Wichtigkeit inne. Dadurch öffnet sich auch für sie der Zugang zu den Partei- und Regierungsgrößen.

Tschiang Kai-scheks Regime wird als durch und durch korrupt und unsozial geschildert.

Die Greuel, die unter ihm geschehen, werden schonungslos gebrandmarkt. Dieser Verderbnis gegenüber stehen die Rote Volkspartei und die Rote Armee Chinas als Verteidiger der Armen und Enterbten da, sauber und unbestechlich und jede Prüfung heldenhaft überstehend. Deswegen gehörte ihnen der Endsieg.

Die Verf. sagt im Vorwort selber: „Meine Einstellung ist nicht unparteiisch und objektiv". Deswegen ist es ratsam, andere Chinaliteratur zum Vergleich heranzuziehen.

2. Hier gibt es kaum etwas besseres als das neue Buch E. E. Kochs: Rotchina ist anders. Dieses „anders" ist zunächst zur Sowjetunion hin gemeint. Für uns ist es auch ein Zurechtrücken der sympathischen, aber einseitigen Darstellung Anna Wangs. Allerdings in einem treffen sich die Urteile beider: Regierung und Gesellschaft im China Tschiang Kai-scheks waren verdorben bis ins Mark. Ebenso rühmt K. Maos kühnen Weitblick und seine zähe Tatkraft. Aber auch die Kehrseite kommt zu Wort. Die KPC hat gesiegt als Partei der Landverteiler. Sie stützte sich vorwiegend auf die Bauern, die landlos oder von geringem Besitz waren, und an die das Land tatsächlich verteilt wurde. Aber einige Zeit nach der Machtergreifung hat man den Bauern alles wieder abgenommen und sie in riesige Kollektivwirtschaften gezwungen, ganz zu schweigen davon, daß Millionen reicherer Landbesitzer oder Großbauern ermordet wurden.

Aber K. spricht zunächst davon, wie Chinas heutige Stellung, auch sein Gegensatz zur UdSSR, hineingeflochten ist in seine vieltausendjährige Geschichte, und welche Möglichkeiten dieses heutige China vor sich hat. Was das kaiserliche China versäumt und die Republik unter Sun Jat-sen und Tschiang stümperhaft und ohne reformerische Tatkraft versucht hat – das haben Mao und seine Genossen unter roten Vorzeichen ausgeführt.

Maos Aufbau des neuen Volksreiches ist gar nicht dogmatisch marxistisch. Von allem Anfang an plante er den eigenen Weg Chinas zum Kommunismus. Koch beobachtet scharf an Ort und Stelle. Chinas Millionen werden zu einer einzigen Armee gedrillt, die aufmarschiert, um ein Soll und Übersoll an landwirtschaftlichen Erzeugnissen, an Stahlwerken und Flußdämmen usw. zu schaffen. Schon ist auch die Atombombe erreicht. Ist sie der Auftakt zu einer Antwort an den Westen, die alle erlittene Unbill rächen soll? Eines ist sicher: zu diesem Westen rechnen die Chinesen schon seit Generationen auch Rußland, „die Pest Asiens".

3. Was damit gemeint ist, erhellt aus dem Reisebericht des französischen Publizisten Marcel Giuglaris. Er reiste vor gar nicht langer Zeit durch Sibirien, hielt die Augen offen und sieht den heutigen Entwicklungsstand jener Gebiete auf dem Hintergrund der mehrhundertjährigen Epoche, während der Sibirien erobert wurde. Sein Eindruck ist: Das heutige Sibirien ist nicht Asien, sondern Europa. In einem Zeitraum von etwa 450 Jahren wurde von Moskau aus dieses Europa über viele tausend Kilometer hinweg bis zum Pazifischen Ozean und zum großen Strom Amur vorgetragen. G. nennt diesen Ausdehnungsvorgang das „vielleicht größte Abenteuer der weißen Welt".

Im Stromgebiet des Amur befindet sich Rußland auf altem chinesischem Reichsboden. China vergißt das nicht. Auch Mao Tse-tung vergißt das nicht. Der Verf. meint in bezug auf die weiße Expansion in Amerika und Sibirien, die Geschichte mache es den Weißen kaum je zum Vorwurf, „die eingeborene Bevölkerung ausgerottet zu haben" (41). Aber diese Geschichte wurde bisher nur von den Siegern geschrieben. Und der Sieger hat ja immer recht.

Davon abgesehen, bleibt es erstaunlich, was die Russen, und vor allem die Sowjets, in den unwirtlichen Steppen und Flußtälern Sibiriens geschaffen haben. An die Kosten und Opfer darf man dabei freilich nicht denken.

G. F. Klenk SJ

Zeitgeschichte

PETROWSKY, Anatol S.: *Unvergessener Verrat.* München: Schutzverband der Kosaken in Deutschland 1963/64. 301 S., 84 Fotos. 20,–.

Dieses Werk, das den Untertitel „Todesweg des XV. Kosaken-Kav.-Korps d. Deutschen Wehrmacht" trägt, dürfte neben den Erinnerungen von N. N. Krasnow „Verborgenes Rußland" (vgl. diese Zschr. 174 [1964] 394), wohl die interessanteste Dokumentation über dieses Thema sein. In mühseliger Arbeit hat der Verf., der 1956 aus elfjähriger Gefangenschaft in

sowjetischen Straflagern nach Westdeutschland zurückgekehrt ist, ein einzigartiges Dokumenten- und Foto-Material zusammengetragen. Diese Dokumente stellen eine einzige Anklage wider die beiden großen Kulturnationen des freien Westens dar, die in den Jahren 1944–47 mit der zwangsweisen Auslieferung Hunderttausender antibolschewistischer Kämpfer an Stalin ein himmelschreiendes Unrecht begangen haben.

Mit schonungsloser Offenheit und Objektivität hat P. den schmählichen Verrat (Wortbruch) der siegreichen Briten aufgedeckt, die beispiellose Grausamkeit, mit der die wehrlosen gefangenen Kosaken in Lienz und an anderen Orten gewaltsam an die Sowjets ausgeliefert wurden. Äußerst interessant sind die Erklärungen von britischen und amerikanischen Politikern, die Resolution Nr. 137 vom 8. Februar 1955 im amerikanischen Kongreß (A. Bosch), die Korrespondenz zwischen dem englischen Journalisten P. Huxley-Blythe und MacMillan bezüglich der gewaltsamen „Repatriierung" sowjetischer Staatsbürger und russischer Emigranten, der Artikel des Journalisten J. Epstein mit dem Titel „Das amerikanische Verbrechen", sowie die Reaktion der britischen Regierung und Königin Elisabeth II. auf die Petitionen mehrerer aus sowjetischer Gefangenschaft zurückgekehrter Kosakenoffiziere, die vergeblich um eine Entschädigung für das ihnen und ihrem Volke angetane Unrecht, um Rückerstattung des widerrechtlich von den Briten geraubten persönlichen Eigentums, um eine großzügige Wiedergutmachung baten.

Erschütternd sind die Berichte einiger aus der Sowjetunion zurückgekehrter Kosakenoffiziere über ihre Leidenszeit in den sowjetischen Konzentrationslagern. Besonders beachtlich sind auch die Ausführungen des Verf. über seine Begegnungen mit Russen und gefangenen Ausländern in der Sowjetunion. Er enthüllt hier das „wahre Gesicht der UdSSR", das er als Zwangsarbeiter kennenlernte. *R. Karmann*

Leichter, Otto: *Weltmacht im Hintergrund.* Hat die UNO eine Zukunft? Wien: Europa Verlag 1964. 144 S. Br. 10,50.

L. untersucht den inneren Aufbau der UNO, ihrer verfassungsmäßigen Organe, deren Zusammenarbeit, die Reibungsflächen und Gegensätze, die Spannungen zwischen den Weltmächten und den lähmenden Einfluß dieser Spannungen auf die praktische Arbeit der Vereinten Nationen. Und trotz alledem stellt dieser Weltbund eine moralische Macht dar, die, wo ein Minimum an Einigkeit in ihren Gremien herrscht, sogar zur Bewahrung des Friedens und zur Förderung von Entwicklungsländern wirksam wird. Nur wo sich eine der beiden Weltmächte, praktisch handelt es sich nur um die UdSSR, über Grundsätze und Regeln der Vereinten Nationen hinwegsetzt, sind diese völlig hilflos (Fall Ungarn). Eine weitere große Gefahr wächst heran in der grob selbstsüchtigen Einstellung der jungen Völker (z. B. Afrikas). All dieser Aufbau- und Funktionsfehler ungeachtet, kann man nur wünschen, daß die UNO nicht ebenso endet wie ehemals der Völkerbund.

G. F. Klenk SJ

Domarus, Max: *Hitler.* Reden und Proklamationen 1932–1945. Kommentiert von einem Zeitgenossen. Bd. 2: Untergang (1939–1945). Neustadt a. d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1963. VIII, 1001–2319. Lw. 84,–.

Mit diesem 2. Band ist das gewaltige Dokumentationswerk über Hitlers Reden abgeschlossen (vgl. diese Zschr. 172 [1963] 157). Für die Kenntnis des Dritten Reiches, vor allem seines Führers, ist diese Sammlung nahezu unerläßlich.

Wenn wir trotzdem zwei Punkte kritisieren möchten, so soll dies dem Gesamturteil keinen Eintrag tun. Man hätte zunächst gewünscht, daß der Kommentar des Verf. ab und zu sachlicher gewesen wäre. Die Beiworte, die Interpretationen von Hitlers Gedankengängen und Urteilen sind manchmal etwas stark subjektiv. Das ist das eine. Das andere: Es scheint uns, daß die Beurteilung der Widerstandskämpfer etwas einseitig ist. Das Problem des Widerstandes hätte, wenn schon, gründlicher und abgewogener dargestellt gehört, als es in dem Buch geschieht (1998, 2122 ff.).

Das Buch hätte als dokumentarisches Werk zweifellos gewonnen, wenn diese Punkte beachtet worden wären. Trotzdem möchten wir es rückhaltlos empfehlen für jeden, der sich mit dem Geschehen der damaligen Zeit vertraut machen möchte, weil es an Hand des Buches leichter wird, die Hintergründe und das Lügengewebe des Nationalsozialismus zu entlarven.

O. Simmel SJ

Der Fortschrittsglaube

August Brunner SJ

Wir leben in einer Zeit des Fortschritts. Allgemein ist man überzeugt, daß es immer besser und besser gehen werde. Nicht nur wird – so meinen viele – der Wohlstand allen zugänglich werden, auch Krankheiten werden verschwinden, alle geistigen Probleme gelöst werden oder sich als gegenstandslos erweisen. Auch sittlich wird der Mensch immer besser werden, und in der klassenlosen Gesellschaft, die der Marxismus als im Sinn der geschichtlichen Entwicklung liegend und darum notwendig herankommend prophezeit, wird jeder an dem ihm zukommenden Platz die für ihn passende Arbeit verrichten und den entsprechenden Lebensunterhalt und Anteil an den Vergnügungen erhalten.

Zwar erheben sich heute immer mehr Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Zukunft. Doch ist der Glaube an den stetigen Fortschritt immer noch eine zwar wenig bedachte und geprüfte, aber doch als selbstverständlich hingenommene Denkschablone, der man sich schwer entziehen kann. Verspricht sie doch eine herrliche Zukunft hier auf Erden, die mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes eintreffen muß, während nach Marx die Religion nur eine Erfüllung in einem nebelhaften Jenseits trügerisch vorgaukelt und dadurch den Menschen verhindert, die Zukunft hier auf dieser Erde in greifbarer Form herbeizuführen.

Fortschritt und Technik

Wenn heute der Fortschrittsgedanke in der Luft liegt und Kritik daran nicht leicht angenommen wird, so war das nicht immer so. Frühere Zeiten, auch noch das Mittelalter, schauten in die umgekehrte Richtung. Für sie lag alles Große und Wahre in der Vergangenheit, am Ursprung. Alles, was der menschliche Geist aus seinem natürlichen Vermögen denkend zu entdecken imstande ist, war auch schon entdeckt und gelehrt worden. So galt Aristoteles als der große Philosoph, der alle Fragen bereits endgültig beantwortet hatte. Da aber das Große und Gute ständig durch Absinken und Trübung bedroht und durch Unverstehen und Schlechtigkeit wieder fast ganz verdeckt werden kann, muß es immer wieder aus der Versenkung hervorgeholt und der Verderbnis entrissen werden. Fortschritt ist hier Rückkehr zum Ursprünglichen, zu den Quellen, ist Wiederentdeckung des Vergessenen und Verlorenen. Nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit geht der Blick.

Das hat sich seit einigen wenigen Jahrhunderten grundlegend geändert, so sehr, daß den meisten heutigen Menschen der abendländischen Kultur ein Verhältnis zur Tradition abgeht. Viele sind geneigt, ohne weiteres an einen stetigen Aufstieg, an ein ununterbrochenes Besserwerden in allen Bereichen zu glauben. Für sie ist alles, was hinter ihnen liegt, überholt, alles, was noch kommt, vollkommener als bisher.

Niemand wird leugnen, und es ist noch keineswegs ein Fortschrittsglaube es anzunehmen, daß es zu allen Zeiten Höhepunkte, überragende Leistungen auf den verschiedensten Gebieten gegeben hat und auch immer wieder geben kann. Unvergleichliche Künstler, tiefe Denker treten zu allen Zeiten und auch in Zukunft auf, die ihre Umgebung weit überragen und ganz neue, bis dahin unbetretene Bereiche des Schönen und Wahren eröffnen werden.

Etwas anderes aber ist es anzunehmen, daß der Aufstieg auf allen Gebieten stetig ist – kleine Störungen muß man allerdings zugeben, da sie zu augenscheinlich sind – und daß das Spätere schon deswegen, weil es das Spätere ist, das Frühere übertrifft. Auch die Menschheit – so sagt man – habe sich aus einem rohen, tierischen und ungeistigen Urzustand langsam zu der heutigen Höhe emporgearbeitet und sie sei auf allen Gebieten, in Kunst, Sittlichkeit und Religion nicht weniger als in Technik und staatlicher Organisation zu noch höheren Gipfeln unterwegs.

Fortschritt in diesem Sinn gibt es tatsächlich in der Technik. Maschinen, die heute von durchschnittlich begabten Ingenieuren entworfen und technisch ausgeführt werden, sind ohne Zweifel vollkommener als die früheren, vor allem als die ersten ihrer Art, obschon diese meist von genialen Menschen erfunden wurden. Welch ein Unterschied zwischen den ersten Dampfmaschinen oder Flugzeugen und den heutigen! Welche Vervollkommnung der späteren! Welchen Fortschritt hat hier die Technik genommen! Die Vergangenheit, ja fast schon die Gegenwart, ist immer schon überholt; gnadenlos sind beide dem gleichen Schicksal durch das Kommende ausgeliefert: „Die Zukunft hat schon begonnen". Die Beschäftigung mit der Vergangenheit hat keinen technischen Wert. Wer moderne Flugzeuge konstruieren will, braucht nicht die Stadien ihres Werdens zu kennen. Die ersten Dampfmaschinen und Flugzeuge besitzen nur noch geschichtlichen Wert. Für den Techniker genügt es, den augenblicklichen Stand zu beherrschen und von ihm aus zu neuen Verbesserungen fortzuschreiten. Schritt um Schritt werden so alle technischen Erzeugnisse vervollkommnet; das Jetzt ist Sprungbrett zur Zukunft und wird dabei abgestoßen. Das Spätere ist als solches schon das Perfektionierte. Der Blick geht in die Zukunft; die Kenntnis der Vergangenheit ist technisch wertlos und uninteressant.

Das Geistige und der Fortschritt

Wie aber verhält es sich auf anderen Gebieten? Ist die jeweilige Kunst der Gegenwart schon dadurch bedeutender als die frühere, daß sie die spätere ist? Sind

die Werke heutiger Künstler immer schon gewaltiger als die ihrer Vorgänger? Stehen etwa die Werke der heutigen Musik höher an künstlerischem Wert als die Beethovens oder Mozarts, einfach weil sie heute entstanden sind? Ist die ägyptische Kunst für uns ohne jeden künstlerischen Reiz, eben gut genug für jene früheren rohen, wenig fortgeschrittenen Zeiten? Hat der griechische Tempel, haben die griechischen Statuen ihre Schönheit für uns endgültig verloren? Sind romanische Kirchen und gotische Kathedralen elende Machwerke im Vergleich mit der Schönheit, die manche Bauten unserer Zeit auszeichnet? Und wie ist's mit Homer, mit den großen griechischen Tragikern, mit Dante, Shakespeare, Goethe, Schiller? Ist es mit ihren Werken vorbei wie mit den ersten Dampfmaschinen und Flugzeugen, die unsere Museen zieren und uns höchstens bestätigen, daß wir es so viel weiter gebracht haben als unsere Vorfahren? Aber warum lesen wir sie dann noch? Warum kehren wir immer wieder zu ihnen zurück? Warum hat es Renaissancen gegeben und gibt sie immer wieder, Wiederentdeckungen vergessener Werte? Gibt es so etwas auch in der Technik? Es genügt, solche Fragen zu stellen.

Nicht anders ist es auf den geistigeren Gebieten der Philosophie, der Sittlichkeit und der Religion. Die griechischen Philosophen sind auch heute noch für uns Anstoß zum Überdenken der gleichen Fragen, die sie als erste ausdrücklich gestellt haben. Den hohen Wert mittelalterlichen Denkens hat unsere Zeit neu entdeckt. Kant, Hegel sind heute noch lebendig und Gegenstand der Auseinandersetzung. Sie alle sind nicht überholt. Oder stehen die heutigen philosophischen Systeme schon deswegen über ihnen, weil jene der Vergangenheit angehören? Mit der Sittlichkeit dürfte es sich nicht anders verhalten. Wie kann man angesichts der Greuel, die unsere Zeit erleben mußte und noch immer erlebt, der Konzentrationslager, der Massenmorde, der tyrannischen Unterdrückung jeder freien Meinung ehrlich an den stetigen sittlichen Fortschritt der Menschheit glauben? Man muß schon vor all dem die Augen verschließen und es nicht sehen wollen. Die Sittlichkeit ist nicht die Frucht des Jahrhunderts, in dem der Mensch lebt, sondern das Werk seines guten Willens. Sie wird nicht naturhaft vererbt.

Besonders deutlich wird dies auf dem religiösen Gebiet. Alle Religionen sehen die Fülle und Reinheit religiösen Erkennens und Verhaltens in ihrem Ursprung, und für jede bedeutet Erneuerung eine Rückkehr zu den Quellen. Ob unsere Zeit religiös deswegen so wenig ansprechbar ist, weil ihr die Zuwendung zur Vergangenheit unverständlich geworden ist? Niemand käme wohl auf den Gedanken, daß unsere Zeit als die spätere religiös schon höher steht als alle vergangenen Zeiten. Oder meint jemand im Ernst, daß die heutige Christenheit besser, religiöser sei als die früherer Zeiten, und zwar nur deswegen, weil sie nach ihnen lebt? Der unentwegte marxistische Fortschrittsglaube freilich weiß sich zu helfen; er erklärt die Religion als einen Überrest früherer Unkultur, der überwunden werden muß und überwunden werden wird. So sehr widerstrebt die Struktur des Religiösen dem Fortschrittsglauben, daß sie sich in keiner Weise in ihn einordnen läßt.

Der Grund des technischen Fortschritts

Der Bewegungsrhythmus der verschiedenen Seinsschichten ist nicht der gleiche, und dieser Rhythmus ist um so weiter von einem steten Fortschritt entfernt, je höher metaphysisch die betreffende Schicht einzuordnen ist. Technik und Naturwissenschaft beziehen sich auf das Stoffliche. In ihrem Bereich ist stetiger Fortschritt zwar nicht notwendig – dagegen spricht die Geschichte: bis zum Beginn der Neuzeit blieb sich die Technik im wesentlichen gleich –, wohl aber möglich und in den letzten Jahrhunderten auch wirklich. Warum ist das so?

Alles Wirken des Menschen, das in der äußeren Welt eine Veränderung herbeiführt, vollzieht sich unmittelbar durch Verschieben von Stoffmassen; alles weitere ist eine Folge dieser Verschiebung, also eine nur mittelbare Wirkung des Menschen[1]. Beim Bauen, beim Verfertigen von Werkzeugen ist dies ohne weiteres klar. Aber auch beim Schreiben bringt man Tinte aus dem Tintenfaß aufs Papier. Man kann nicht etwas unmittelbar erwärmen, man muß den kälteren Körper an den wärmeren bringen und dann die Wärme wirken lassen. Und so kann man beliebig jede äußere Tätigkeit durchgehen, immer handelt es sich um ein Zusammenbringen oder Entfernen von Stoffmassen zu- oder voneinander. Menschlich und kulturell bedeutsam wird dieser Vorgang, wenn der Mensch solche Bewegungen beherrscht und der Verschiebung ein Ziel gibt, daß sie in genau vorgesehenen Mengen zu einem bestimmten Platz vollzogen wird. Das Ziel entscheidet darüber, in welchem Maß eine bestimmte physikalische Kraft in einer bestimmten Richtung angesetzt wird, so daß die gewünschte Verschiebung und damit die geplante Wirkung eintritt. Wie die Herstellung technischer Gebilde, so vollzieht sich auch ihr Gebrauch. Dabei wird durch die Bewegung der Stoff in seinem Sein nicht geändert. Die Steine in einer Mauer bleiben chemisch und physikalisch so, wie sie vorher waren. Höchstens werden vermischte Stoffe voneinander gesondert.

Technik ist also eine vom Menschen bestimmte und gezielte Bewegung von Stoffmassen, die aus sich allein deren Natur nicht ändert. Darum herrscht in ihr das Maß. Messen bedeutet, einen Körper als Einheit möglichst eng an einen andern Körper anlegen, und zwar so oft, bis man den ganzen Körper abgeschritten hat. Die Anzahl solcher Bewegungen ist das Maß des zweiten Körpers, gemessen durch den ersten. Solches Messen ist also durch die Fähigkeit des Menschen ermöglicht, gezielte Massenverschiebungen vorzunehmen. Einheiten zu Einheiten so zusammenzubringen, daß dabei keine Wesensveränderung geschieht, bedeutet sie addieren; sie trennen, subtrahieren. Aus Addition und Subtraktion gehen als aus den Grundlagen alle mathematischen Operationen hervor. Es liegt demnach im Wesen der Technik, daß sie auf mathematischer Berechenbarkeit beruht[2].

---

1 A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) 308 ff.

2 Brunner a.a.O. 311 ff.; 318 ff.

Die Genauigkeit der Menge des Stoffes wie seiner Verschiebung kann ständig vergrößert werden, und zwar indem man an der bisher erreichten Genauigkeit ansetzt, ohne auf die früher im ersten Ansatz erreichte zurückgehen zu müssen. Der stetige Fortschritt sowohl der Ergebnisse wie auch der Methoden ist also ein Wesensgesetz der Technik; sie ist aber eben deswegen auch ungeschichtlich, da sie nicht auf die Vergangenheit zurückzugreifen braucht, sondern jeweils von dem gegenwärtig erreichten Zustand weiterschreitet. Wer den jetzigen Zustand kennt und rechnend durchschaut, kann einen Schritt weitergehen; er braucht weder selbst alles Vorhergehende erfunden zu haben noch muß er die Begabung besitzen, grundlegende Erfindungen und Neuansätze selbst hervorzubringen. Der Spätere kann, ohne die geniale Begabung des ersten Erfinders zu besitzen, doch technisch Besseres produzieren.

Die Bewegungsweise des Geistigen

Wo eine solche Addition nicht möglich ist, gilt auch das Gesetz des Fortschritts nicht. Das ist im Geistigen der Fall. Während es wenigstens grundsätzlich in den Naturwissenschaften und in der Technik genügt, die bis dahin ausgebildeten Methoden zu übernehmen, um sie vielleicht etwas zu verfeinern, schafft die beste Kenntnis der Malweise eines großen Künstlers allein noch keine ebenso schöne, geschweige denn schönere Bilder, noch führt die Beherrschung der Kompositionslehre aus sich allein zu guter Musik. Hier kommt offenbar etwas dazu, das man nicht erlernen kann und das sich im Lauf der Zeiten nicht addiert, so daß sich die Kunst in einem stetigen Fortschritt befände. Noch mehr ist dies der Fall im rein Geistigen. Schönheit kann man nicht mit dem Metermaß messen, sonst wäre allem Streit um den Wert von Kunstwerken schon längst ein Ende gemacht. Auch Sittlichkeit, Güte, edles Menschentum oder gar Heiligkeit können nie gemessen werden. Sie gehen nicht wie das Technische aus Zusammenfügen hervor. Der sittliche, der heldenhafte, der heilige Mensch bildet eine einmalige Ganzheit und nicht die Summe kleiner, im Lauf der Zeit zusammengefügter Einheiten der Sittlichkeit oder Heiligkeit, deren Zahl die Größe seiner Sittlichkeit oder Heiligkeit angäbe. Das gleiche gilt auch von der Kunst. Im letzten sind die geistigen Qualitäten alle unvergleichlich und unersetzbar. Die Voraussetzung der Technik besteht hingegen darin, daß sich Stoffmassen gleicher Art vertreten können, weil die letzten Teilchen für den gewöhnlichen Gebrauch ununterscheidbar sind. Man kauft Eisen, Kohle, Beton und verlangt nicht dieses bestimmte Atom oder Molekül, weil nur dieses zu dem Vorhaben verwendbar wäre.

Weil jede geistige Erscheinung in verschiedenem Grad einmalig und unersetzlich ist, wird auch keine von der Geschichte einfach überholt, wie jede Maschine von einer besseren überholt werden kann und dann für die Technik nicht mehr existiert. Es kommt ein weiteres dazu. Wer eine Maschine vervollkommnet, findet den An-

satzpunkt fertig und stabil in der Außenwelt vor, eben die bisherige Maschine. Geistige Wirklichkeiten liegen nicht in der äußeren Welt wie Dinge vor. Sie verkörpern sich zwar in äußeren sichtbaren Gebilden, aber immer so, daß sich das Geistige in ihnen nur anzeigt, nicht aber wie ein Ding darin ist und in ihnen existiert. Der Sinn des Gedruckten ist nicht so im Buch einer Bibliothek, wie sein Papier und seine Druckerschwärze im Bibliotheksraum physisch vorhanden sind; der Sinn ist nur im verstehenden Leser. Das Sichtbare und Greifbare ist wohl notwendige Vorbedingung für die geistige Aneignung, aber nicht deren Ursache. Es ist nicht der letzte erreichte Ansatzpunkt, von dem aus man nur, wie der Techniker, zu immer Besserem weiterzuschreiten bräuchte. Unter der Anregung des Äußeren muß der Leser verstehend das geistige Ganze wieder erwecken und sich aneignen. Man kann denn auch nicht etwa an den Werken Beethovens immer wieder Verbesserungen anbringen wie der Techniker an seinen Maschinen und so zu immer schöneren Musikwerken gelangen, die sich über die ursprünglichen Werke Beethovens ebenso erhöben wie ein modernes Flugzeug über das der Gebrüder Wright. Niemand, auch der Fortschrittsgläubigste nicht, wird etwas so Unsinniges annehmen. Und doch müßte er so folgerichtig tun und tut es auch auf Gebieten, die geistiger sind als die Kunst.

Darum ist der Nachvollzug und die Aneignung einer geistigen Wirklichkeit nicht nur nicht ohne weiteres besser als der erste Vollzug – er ist nur wegen der Anleitung leichter –, sondern er hängt ganz von der Begabung und Einstellung des Nachvollziehenden ab. Er bleibt darunter, wo diese hinter der Begabung dessen zurückbleibt, der als erster ursprünglich einer geistigen Wirklichkeit innewurde und sie zu verobjektivieren vermochte. Und schon daß jener als erster dies konnte, weist seine Begabung als über dem Durchschnitt liegend aus. Dabei geht es nicht nur um intellektuelle Begabung. Auf dem sittlichen und religiösen Gebiet kommt ein weiterer Faktor von größter Bedeutung hinzu, der freie persönliche Einsatz, den die Verwirklichung dieser Werte fordert. Eine Addition durch den Ablauf der Geschichte ist unmöglich und ein Unsinn. Nicht jeder kann ein großer Staatsmann, ein sittlicher Held oder ein Heiliger werden, mag er auch noch so viele und große Vorbilder vor sich haben. Die Einmaligkeit läßt es um so weniger zu erlernbaren Techniken kommen, je geistiger ein Bereich ist.

Im Geistigen herrscht also nicht das Gesetz des stetigen Fortschritts. Nimmt man Gesetz im strengen Sinn des Naturgesetzes, so herrscht hier überhaupt kein Gesetz. Die großen Begabungen und Gestalten sind wie eine Gnade, ein Geschenk; sie lassen sich nicht machen. Sie bereichern die Welt durch ihr Beispiel und ihre Werke. Aber wir haben durch sie nicht eine stetig steigende Summe an Sittlichkeit, Heiligkeit, philosophischer Einsicht zur Verfügung. Verfügung ist hier überhaupt unmöglich. Sie lassen sich nicht addieren. Auch wirken sie nicht notwendig und automatisch weiter als der Stoff. Ihre Wirkung muß angenommen und aufgenommen werden. Wo dies nicht geschieht – und dies ist sehr oft der Fall –, versinkt ihr gei-

stiger Beitrag in Dunkel und Unwirksamkeit. Allerdings kann er auch nach langer Vergessenheit wieder aufgenommen werden; es kann zu einer geistigen „Wiederholung" kommen, wenn sich in späteren Zeiten jemand von ihren Werken angesprochen fühlt. Der Einfluß der Freiheit macht auf geistigem Gebiet ein Gesetz stetigen Fortschritts unmöglich. Nicht zufällig leugnet darum der Marxismus die Freiheit und ist darin folgerichtig[3].

Im Geistigen verläuft also die Geschichte in einem unvorhersehbaren Auf und Ab, und man könnte sich fragen, ob die Summe der lebendigen Geistigkeit, nicht der von ihr hervorgebrachten Werke, im Steigen ist, wenn eine solche Frage überhaupt einen Sinn hätte; ist es doch unsinnig, hier von einer Summe zu reden. Da aber die Fähigkeit, fremde Geistigkeit zu verstehen und sich anzueignen, in jedem Menschen begrenzt ist, die Aneignung durch die verschiedenen Menschen sich ebenfalls nicht addieren läßt, so steht zu erwarten, daß auch mit dem Anwachsen von geistigen Werken die Geistigkeit in den verschiedenen Zeiten ungefähr gleich groß, aber immer verschieden ist, wiederum soweit eine solche Erwägung überhaupt einen Sinn hat. Jedenfalls schreitet die Aneignung nicht fort wie der technische Fortschritt, und nur wer die geistige Höhe an der Technik mißt, wird auch hier an einen stetigen Fortschritt glauben. Wir, die Späteren, sind nicht ohne weiteres bessere Philosophen als Plato und Aristoteles, größere Künstler als Michelangelo und Beethoven, größere Heilige als die Apostel und die Märtyrer der ersten christlichen Jahrhunderte. Die Chronologie entscheidet hier nicht über die Höhe, wie sie es in der Technik tut oder wenigstens tun kann. Das schließt natürlich nicht aus, daß auch in unseren Tagen oder später Menschen aufstehen, die an Begabung und an Leistung auf ihrem Gebiet höher stehen als manche Großen der Vergangenheit. Aber sie stehen nicht höher, weil sie später kamen, sondern sie kommen wie die früheren unberechenbar, als einmaliges Geschenk und Gnade. Auch werden sie die früheren nicht außer Kurs setzen und überflüssig machen. Diese bleiben in ihrer Einmaligkeit das, was sie bisher immer schon waren. Darum wendet sich im Geistigen der Blick eher der Vergangenheit zu, um sich deren geistiges Erbe anzueignen; was die Zukunft noch bringen wird, ist wegen seiner Einmaligkeit unbekannt und nicht vorwegzunehmen.

---

3 Die Logik seines Systems drängt auch Teilhard de Chardin zu Aussprüchen, die einer Leugnung der individuellen Freiheit gleichkommen, obschon eine solche nicht in seiner Absicht lag; so „Zukunft des Menschen" (167): „Wenn gegen diese Trift zum Kollektiven sich unsere individualistischen Instinkte auflehnen, ist das also vergeblich und falsch. Vergeblich, weil keine Kraft in der Welt vermag, uns dem entkommen zu lassen, was die Kraft der Welt selbst ist", und 179: „Was zögern wir, anstatt uns den planetarischen Mächten des uns tragenden Gestirns nutzlos zu widersetzen, oder uns ihnen knechtisch zu überlassen, unser Leben im aufsteigenden Licht dieser zweiten Hominisation sich erhellen und ausweiten zu lassen?"; „Der Mensch im Kosmos" (156): „Gewiß, von der Zelle bis zum denkenden Lebewesen, wie vom Atom zur Zelle, setzt sich derselbe Prozeß ununterbrochen und immer in derselben Richtung fort (Erhitzung oder Konzentration des Psychischen). Doch eben auf Grund der Beständigkeit dieses Geschehens ist es physikalisch gesehen unvermeidlich, daß gewisse Sprünge das dieser Wirkung ausgesetzte Subjekt jäh verwandeln."

Von solchen Stellen sagt Ernst Benz in seinem soeben erschienenen Buch „Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution" (München: Nymphenburger Verlagshandlung 1965), wo er die Geschichte der Erwartung eines idealen irdischen Endzustandes darstellt und namentlich auch auf die amerikanischen protestantischen Theologen des vorigen Jahrhunderts eingeht, die im wesentlichen die Ideen Teilhards vorweg-

Fortschritt und Biologie

Hat so das Geistige einen anderen Bewegungsrhythmus in der Geschichte als das Technische, so fragt sich nun noch, wie es mit dem Biologischen steht. Hier scheint der gleiche Fortschritt zu herrschen wie in der Technik, und die Entwicklungslehre, wie sie vielfach verstanden wird, setzt dies auch ohne weiteres voraus. Da das Lebendige, Pflanzen, Tiere und der menschliche Leib, wesentlich dem Stoff verhaftet ist, so scheint diese Annahme auf den ersten Blick nicht abwegig, sondern eher selbstverständlich. Aber diese Selbstverständlichkeit wird bei näherem Zusehen doch erschüttert. Was heißt in diesem Bereich besser, vollkommener, fortgeschrittener? Nach welchen Maßstäben wird der Fortschritt beurteilt? In der Züchtung von Tieren und Pflanzen durch den Menschen ist dieser Maßstab klar; es ist der Nutzen für den Menschen. Aber ist das ein biologischer Maßstab? Es kann doch sogar so sein, daß die erhöhte Nützlichkeit durch eine biologische Entartung erkauft wird.

Ferner ist zu bedenken, daß jede Pflanzen- und Tierwelt etwas Geschlossenes, eine Ganzheit darstellt. Jede ist in ihrer Weise in die Umwelt eingepaßt und dadurch lebensfähig. Wird die verschieden begrenzte Anpassungsfähigkeit an die Umwelt überschritten, so geht die Art zugrunde. Man darf wohl sagen, daß ein Tier oder eine Pflanze vollkommen ist, wenn die Angepaßtheit, die gegenseitige Entsprechung von Tier und Umwelt, vollständig ist, so daß jede Änderung sie nur mindern könnte. Eine niedere Art kann aber ebenso gut oder besser angepaßt sein als eine höhere. Wie soll man beurteilen, was biologisch besser ist? Ist eine Blume weniger vollkommen als ein Tier?

Sieht man den Fortschritt in einer größeren Spezialisierung, so ist zuerst zu fragen, warum dies einen Fortschritt bedeuten soll. Bringt die höhere Spezialisierung nicht auch eine größere Bedrohtheit der Lebensfähigkeit mit sich, so daß sie von hier aus gesehen eher als ein Rückschritt erscheint? Es ist zu fürchten, daß hier unsere Vollkommenheits- und Überlegenheitsurteile von dem Bezug auf uns beeinflußt sind, von dem Umgang mit den Haus- und Jagdtieren auf das ganze Reich des Lebendigen ausgeweitet werden. Könnte es nicht schon hier wie im Geistigen sein: man darf nicht ohne weiteres den Begriff Fortschritt anwenden? Jedenfalls läßt sich hier der Fortschritt nicht einfach so verstehen wie in der Technik; sondern auch hier herrscht ein eigener Bewegungsrhythmus der Veränderung, mag er auch,

---

genommen haben: „Hier ist die gefährliche Grenze einer Übertragung des biologischen Determinismus auf die Menschheitsgeschichte überschritten" (258). Aber alle derartigen Systeme entgehen dem Dilemma nicht, daß der einzelne nur scheinbar frei sein kann, soll die zukünftige Entwicklung mit Sicherheit vorausgesagt werden können, oder daß eine sichere Voraussage unmöglich wird, wenn der einzelne wirklich frei ist. Der Sinn des Wortes „Freiheit" muß darum unter der Hand wesentlich geändert werden, wie auch Benz (301) sagt: „Freiheit ist bei Teilhard allerdings nicht Freiheit des Individuums."

Dasselbe ist zu sagen von den Begriffen Liebe und Person, so wenn „Der Mensch im Kosmos" (256) gesagt wird: „In ihrer vollen biologischen Realität betrachtet, ist die Liebe (das heißt, die Anziehung, die ein Wesen auf ein anderes ausübt [im Original S. 292: l'affinité de l'être pour l'être]) nicht auf den Menschen beschränkt. Sie ist allem Leben eigentümlich und verbindet sich in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade mit allen Gestalten, in denen die organische Materie nach und nach erscheint."

was sicher ist, dem technischen näherstehen als dem der übrigen Seinsstufen. Wieder eine besondere Stelle nimmt die Medizin ein, wo sich technischer Fortschritt und die Begrenztheit des leiblichen Lebens wie seine Beeinflussung durch das Geistige unmittelbar begegnen.

Der Einfluß des technischen Fortschritts auf das Geistige

Dadurch, daß auch der menschliche Leib zum Lebendigen gehört und dem Stoff eng und notwendig verbunden ist, ergibt sich ein menschlicher Zwischenbereich: der Bereich der äußeren Kultur. Er ist wohl der Grund, daß der Fortschrittsgedanke auf alle Gebiete einfachhin übertragen wird. Denn an der Kultur hat die Technik einen entscheidenden Anteil, und nicht wenige sind deswegen geneigt, technischen Fortschritt und Kulturfortschritt einfachhin gleichzusetzen, während dies doch nur für das Äußerliche der Kultur richtig ist. Technischer Fortschritt führt wahrhaftig nicht nur zum Guten, zum Reifen der Menschlichkeit; wir haben es erlebt, welch' Böses, Zerstörung, Mord und raffinierte Quälerei, daraus wachsen kann. Technik ist aus sich sittlich wertfrei, sie ist weder gut noch bös; das wird sie durch den Menschen, der sie zu guten oder bösen Zwecken gebraucht.

Die heutige Technik hat unleugbar den Vorteil, daß sie die äußere Sicherheit und Ordnung besser gewährleisten kann, daß sie mehr Hilfsmittel für das geistige Leben bereitstellt als früher. Leicht wird dies mit einem Fortschritt der Menschlichkeit und mit einer Zunahme an Geistigkeit verwechselt. Daß sich heute mancher scheut, ein Verbrechen zu begehen, das er in früheren Zeiten ohne Bedenken vollführt hätte, nur weil er heute fürchten muß, von der Polizei schnell entdeckt zu werden, kann man nicht bezweifeln. Aber ist der Mensch deswegen besser, sittlicher? Wie die Ereignisse der jüngsten Zeit gezeigt haben, bricht das Verbrechertum sofort wieder hervor, sobald diese äußere Kontrolle nachläßt oder die Regierung sich selbst in den Dienst des Verbrechens stellt. Was doch nahelegt, daß der Durchschnitt der Menschen, was die Sittlichkeit betrifft, innerlich nicht viel anders ist als in früheren Zeiten. Daß aber die äußere Kultur das religiöse Leben des Durchschnitts fördert, das zu glauben ist angesichts der Tatsachen doch wohl schwierig. Haben nicht gerade die Fortschrittsgläubigen lange gehofft, die Religion werde eines Tages durch den technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritt überholt werden?

Daß durch den Fortschritt der äußeren Kultur und der Organisation Studium und Bildung vielen Menschen zugänglich werden, ist ein Fortschritt. Aber er betrifft zunächst nur die Wissenschaft, und zwar als Sachwissen, und nicht ohne weiteres die Geistigkeit und Menschlichkeit als solche. Auch werden die Vorteile durch Nachteile aufgewogen. Niemand kann geistig mehr aufnehmen, als seine Fähigkeiten erlauben. Wohl aber kann er sich in der Vielheit verlieren und zu keiner

eigentlichen Bildung gelangen und Vielwisserei mit ihr verwechseln. Auch beginnt sich dieser Überfluß an Mitteln auf die Wissenschaft selbst auszuwirken; eine immer wachsende Beschränkung auf ein immer kleineres Gebiet, eine zunehmende Spezialisierung wird notwendig, wenn man überhaupt noch etwas Neues finden will. Damit geht aber der Überblick über das Ganze verloren. Wenn sich dann solche Spezialisten daran geben, von ihrem kleinen Fachgebiet aus eine Weltanschauung aufzustellen, die die letzten Fragen menschlichen Daseins beantworten soll, so kann dies nur verhängnisvoll werden; denn die Versimpelung der Wirklichkeit und ihrer Probleme täuscht der großen Menge eine leicht zugängliche, aber falsche Einsichtigkeit und trügerische Einheit des Weltbildes vor, denen sie kritiklos verfällt. Auch bringt Wissenschaft aus sich allein noch keine Veredelung der Menschlichkeit hervor; im Gegenteil erhöht die fortschreitende Spezialisierung die Gefahr eines gelehrten Barbarentums. Die Massenmedien verbreiten nicht nur Wissen; sie können auch wie nie zuvor zur Verführung der Massen mißbraucht werden; jedenfalls beschwören sie die Gefahr einer allgemeinen Verflachung herauf. Der Einfluß des technischen Fortschritts auf die geistigen Bereiche ist also wesentlich zweideutig, und zwar wegen der Gleichgültigkeit der Technik gegenüber dem Gebrauch, ob gut oder bös, ob geistig oder ungeistig, den man von ihr macht, und weil sich im äußeren Werk Geist und Stoff mit ihrem verschiedenen Rhythmus der Veränderung begegnen.

Der letzte Grund des Fortschrittsglaubens

Stetiger Fortschritt ist eine Kategorie des Technischen und der Naturwissenschaft. Kein Wunder, daß im Zeitalter der Technik und Naturwissenschaft der Glaube daran heute noch weit verbreitet ist. Er kennzeichnet die Einstellung unserer Zeit. Im technischen Fortschritt und dem daraus hervorgehenden Wohlstand sieht sie, bewußt oder öfter noch unbewußt, den Sinn des Lebens; er ist für viele an die Stelle des Absoluten, des Göttlichen getreten[4]. Der Marxismus hat nur den Glauben vieler ausgesprochen und zu einer Weltanschauung erhoben. Immer bestand und besteht die Gefahr, daß man die Kategorien der zuhöchst geschätzten Seinsstufe einfachhin und wie selbstverständlich auf alle andern ausdehnt; aber damit verzerrt man diese und verhindert ihre objektive Erkenntnis. Weil dem Mittelalter das Geistige zuhöchst stand, darum ging sein Blick zurück auf die Quellen der Vergangenheit, um sich das Einmalige immer wieder anzueignen. In dieser Einstellung sah es auch die übrigen Bereiche wie Technik und Naturwissenschaft und konnte manchen von ihnen nicht gerecht werden.

Es ist nicht zufällig, daß die Umkehr mit dem Aufkommen der Naturwissenschaft eintrat und man mit der Aufklärung anfing, deren Maßstäbe an alle Bereiche

4 Vgl. diese Zschr. 144 (1949) 241–250: Der Mensch der Flucht.

des Wirklichen anzulegen und alles als Betrug und Unsinn zu verwerfen, was ihnen nicht entsprach. Das erreichte seinen Höhepunkt im vergangenen Jahrhundert, als die Technik aus ihren kindlichen Anfängen heraustrat und sich anschickte, das Antlitz der sichtbaren Welt zu verändern. Nun wurde der Fortschrittsglaube der Glaube der vielen, und man verschrieb sich dieser Ideologie – denn eine solche ist jede ungerechtfertigte Anwendung der Kategorien eines Bereichs auf das Ganze – um so lieber, als sie dem Leben den Sinn wiederzugeben versprach, den man mit dem christlichen Glauben verloren hatte. Der Fortschrittsglaube ist der Ersatz für die christliche Eschatologie und ist ja auch in christentumsfeindlichen Kreisen aufgekommen. Er ersetzt die christliche Hoffnung und das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung durch eine scheinbare Sicherheit und Notwendigkeit, die sogar wie im stofflichen Geschehen eine Berechnung möglich machen soll. Man weiß, es wird alles immer besser werden. In unseren Tagen kommt dazu, daß man damit die geheime Furcht vor dem Gegenteil, entsprungen aus den Ereignissen, die wir erlebt haben und noch immer erleben, verdrängt und sich eine Sicherheit vorspiegelt, die in Wirklichkeit nicht besteht, was man im tiefsten Innern auch ganz gut weiß. Daß solche, die ohne Hoffnung, weil ohne Glauben sind, ohne eine solche Selbsttäuschung das Leben nicht aushalten können, läßt sich verstehen. Daß aber Christen ihr verfallen, die wissen sollten, daß unser Schicksal wie die Zukunft der Menschheit in der Hand Gottes liegt und daß seine Vorsehung über die Seinen wacht, ihnen aber keine solche Kenntnis der Zukunft verstattet, die sie in falsches Selbstvertrauen wiegen könnte, ist schwerer zu begreifen. Ist der Sinn für das echt Christliche auch bei vielen Christen so stumpf, so blind geworden, daß sie hemmungslos dem Zeitgeist verfallen, auch da, wo er dem christlichen Geist einfachhin entgegengesetzt ist? Oder sind sie dem Zauber des steigenden Wohlstands erlegen, und sind die Seligpreisungen des Evangeliums für sie ebenso überholt wie die Kraftwagen des Jahres 1900?

Eigentlich sind diese Fortschrittsgläubigen sehr rückständig und leben noch in der Zeit des 19. Jahrhunderts bis zum ersten Weltkrieg. Aber seither sind wir durch die Ereignisse doch immer wieder und meist sehr schmerzhaft auf die Grenzen gestoßen worden, in die alles Menschliche eingeschlossen ist und bleibt. Wir wissen doch, daß sich das eigentlich Menschliche nie von selbst versteht, sondern ohne immer erneute Bemühung absinkt, und daß diese Bemühung nicht einem Gesetz, sondern unserer Freiheit übergeben ist.

Der pseudo-religiöse Hintergrund des Fortschrittsglaubens zeigt sich daran, daß man mehr oder weniger offen glaubt, es werde einmal eine Weltlage eintreten, wo die Menschheit schon hier auf dieser Erde von sich aus und aus eigener Kraft im Heile ist. Man denke an die klassenlose Gesellschaft, die der Marxismus als den Abschluß der geschichtlichen Bewegung verkündet, oder die reine, gute Menschheit, zu der die aufsteigende Entwicklung der Geistigkeit führen soll. Das widerspricht nicht nur der Erwartung, die den Büchern des Neuen Testaments zugrunde

liegt: Heil ist von oben dem Menschen zukommende Begegnung mit Gott. Die Verwirklichung des idealen Endzustandes würde zudem zur Aufhebung der Geschichtlichkeit führen. Da diese aber zugleich mit Recht als eine wesentliche Struktur des Menschseins angegeben wird, müßte der Mensch aufhören, Mensch zu sein.

Grundlegend ist jedoch, daß dabei die Unbegründetheit und Unsicherheit der menschlichen Existenz übersehen wird. Diese ist aber der Ursprung aller einzelnen Nöte und Schwierigkeiten. Diese könnten in ihrer Ganzheit durch den Menschen selbst nur durch eine wesentliche, in sich unmögliche Umwandlung des eigenen Wesens behoben werden. Dazu müßte der Mensch sich selbst in seinem Ursprung in die Hand bekommen und die Geworfenheit aufheben. Aber eben die Geworfenheit verhindert ihn daran. All sein Tun setzt die Geworfenheit ins Dasein, setzt dieses Dasein schon voraus und teilt deswegen dessen letzte Ungesichertheit und Unbegründetheit. Die Kultur kann wohl einzelne Nöte beheben. Aber dafür brechen aus der Existenz andere hervor. So kann auch die Medizin einzelne Krankheiten zum Verschwinden bringen, sie kann in vielen Fällen die Gesundheit wieder herstellen und vermag auch den Tod weiter als bisher hinauszuschieben. Aber will man daraus schließen, daß sie ihn einmal beseitigen kann? Die Erfahrungen der Medizin sprechen immer deutlicher dagegen. Noch inniger mit dem Dasein verbunden als der leibliche Tod mit dem Leben ist die Kontingenz, die bloße Tatsächlichkeit der Existenz und ihre Zerrissenheit und Unvollendetheit, die durch keine weltlichen Mittel zu beheben sind, da die Personhaftigkeit des Menschen nicht zur Welt gehört, sondern der Welt gegenübersteht und Welt hat. Die Welt wird also bereits entsprechend dem Sein der Person gehabt und kann sie nicht grundlegend ändern. Darum sind auch die religiösen und metaphysischen Probleme nicht mit dem Fortschreiten der materiellen Kultur verschwunden, wie der Positivismus eines Auguste Comte dies prophezeite; sie sind heute noch so lebendig wie eh und je. Das Sein und das Dasein des Stoffes ist und bleibt ein Geheimnis wie das Dasein dieses einzelnen Menschen, und keine Naturwissenschaft wird dieses Geheimnis ergründen und aufheben. Nur genauer einzugrenzen vermag sie es und es aus ihren Untersuchungen auszuschalten, da sie ja auch nicht dafür zuständig ist. Was von Menschen her zu jeder Zeit, unsere keineswegs ausgenommen, an Bösem und an Leiden über den Menschen gekommen ist, entspringt dem Grund, der nicht in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt ist. Der einzelne kann und soll daran arbeiten, daß er sittlich besser, daß er gütiger und selbstloser wird. Die Stufe, die er darin erreicht, kann er jedoch nicht vererben; sonst müßten wir alle Übermenschen an Güte und Selbstlosigkeit sein und die früheren Großen und Heiligen in den Schatten stellen.

So aber wird es bleiben, solange der Mensch Mensch bleibt. Es wird immer Menschen geben, die sich bemühen gut zu sein, und solche, die dies nicht tun, sondern sich selbstsüchtig und rücksichtslos auf Kosten anderer im Weltlichen durchsetzen. Die Formen solcher rücksichtslosen Selbstsucht können sich mit der Kultur ändern,

ja verfeinern; die Sache selbst aber bleibt und damit alle Schwierigkeiten menschlichen Zusammenlebens, und dies selbst dann, wenn es gelingt, was wir hoffen und nicht für unmöglich halten, daß ein Krieg für immer deswegen ausgeschaltet wird, weil er vom weltlichen Vorteil aus gesehen keinen Sinn mehr hat.

Ähnlich wie das Essen für die Erhaltung des leiblichen Lebens notwendig ist, aber deswegen Lebenskraft und Gesundheit nicht stetig und über alle Grenzen ansteigen, so verlangt die Erhaltung einer gewissen sittlichen und religiösen Höhe unsere immer erneute Anstrengung, ohne daß wir hoffen dürfen, daß sie stetig zunehmen werde, so daß jede spätere Zeit alle früheren darin übertrifft. Die Folgen der Erbsünde werden nie einfachhin aufgehoben. Nie ist dem Menschen sein Gleichgewicht einfachhin gegeben, sondern ist ihm immer von neuem aufgegeben, und er muß immer aufs neue die richtige Mitte zwischen Geist und Natur, zwischen Mitsein und Selbstsein, zwischen Arbeit und Muße mühsam erringen und so sich selbst verwirklichen. Er wäre ja auch nicht ein personhaftes, aber leibgebundenes Seiendes, wenn dem anders wäre. Die künftige Geschichte bleibt auch für uns ein Buch mit sieben Siegeln, die zu eröffnen nicht dem Menschen, sondern nur dem Lamme gegeben ist (Apok. 5, 9).

Gestaltwandel des modernen Romans

Paul Konrad Kurz SJ

Der traditionelle Roman

> Eduard – so nennen wir einen reichen Baron im besten Mannesalter – Eduard hatte in seiner Baumschule die schönste Stunde eines Aprilnachmittags zugebracht, um frisch erhaltene Pfropfreiser auf junge Stämme zu bringen. Sein Geschäft war eben vollendet; er legte die Gerätschaften in das Futteral zusammen und betrachtete seine Arbeit mit Vergnügen, als der Gärtner hinzutrat und sich an dem teilnehmenden Fleiße des Herrn ergetzte.
>
> „Hast du meine Frau nicht gesehen?" fragte Eduard, indem er sich weiterzugehen anschickte.
>
> „Drüben in den neuen Anlagen", versetzte der Gärtner. „Die Mooshütte wird heute fertig, die sie an der Felswand, dem Schlosse gegenüber, gebaut hat. Alles ist recht schön geworden und muß Euer Gnaden gefallen. Man hat einen vortrefflichen Anblick: unten das Dorf, ein wenig rechter Hand die Kirche, über deren Turmspitze man fast hinwegsieht, gegenüber das Schloß und die Gärten."

Mit diesen Worten beginnt der Roman „Die Wahlverwandtschaften", den Goethe am 4. September 1809 im Cotta'schen „Morgenblatt für gebildete Stände" anzeigte. Alles, was wir als Leser von einem Roman erwarten, kündet sich an: der „Held", der Erzähler, die Handlung. Die Zeit erscheint unter ihrem gewohnten Namen, der Ort in vertrautem Gewand. In gehobener Sprache und behaglich erzählendem Ton wird eine Szene eingeleitet, die wir als schön empfinden. Der Erzähler hat seinen Standort eingenommen und versichert uns seiner Überlegenheit. Wie Zeus vom Olymp der Götter überschaut er sein Reich, seine Gestalten, den Gang der Handlung. Vor uns liegt, mit einem Wort, ein „klassischer" Roman.

Der „Held" dieses Romans heißt Eduard. Er wird vorgestellt als „reicher Baron im besten Mannesalter". Der ihn vorstellt – „so nennen wir", sagt er – stellt sich selbst im majestätischen Plural vor. Es ist der Erzähler. Er stürzt den Leser nicht mitten in die Handlung oder gar Reflexion. Er löst nicht einen einzelnen Satz aus dem Romangeschehen wie ein moderner Autor, der seinen Roman beginnen läßt: „Aber Jakob ist immer quer über die Gleise gegangen", so daß der Leser sich fragt, wer ist dieser Jakob, wer sagt das und was bedeutet diese Aussage? Anders als in Uwe Johnsons Roman „Mutmaßungen über Jakob", dessen erster Satz den Leser befremdet, weil er ein dem Leser unbekanntes Geschehen voraussetzt und verrätselt, nimmt der Erzähler der „Wahlverwandtschaften" den Leser behutsam an die Hand und spricht ihm Vertrauen zu. Bevor er den Konflikt zwischen den beiden Ehegatten sich auslösen läßt, zeigt er die beiden in friedvollem Einverständnis. Und noch bevor er die Handlung einfädelt, baut er ihr und dem Leser eine Bühne auf. Hier soll das Geschehen ablaufen, in diesem Kreis und Umkreis des Gutsbesitzers mit Gärten, Terrassen, Schloß und Kirche, Kirchhof und Dorf. Auch der Faden der Zeit wird ausdrücklich eingefädelt. Es ist „die schönste Stunde eines Aprilnachmittags". Der Baron „betrachtet seine Arbeit mit Vergnügen"; der Gärtner „ergetzte" sich. Nach Feststellung dieser allseitigen Zufriedenheit und nach gebührendem Rundblick erscheint die Bühne für das erste Gespräch zwischen den beiden Ehegatten. Ein Pfad führt vorbei an Gebüsch und Bank hinauf zur Moos-hütte, dem eben vollendeten Lieblingsort der Baronin. Sie erwartet droben ihren Gemahl. Das Gebüsch ist „anmutig", die Landschaft parkartig kultiviert, die liebenden Gatten „ganz ruhigen, heiteren Sinns". Eine einzige Idylle. Das Gespräch kann beginnen. Der Leser weiß sich geborgen und sozusagen klassisch erhöht. Er merkt kaum, daß er selbst bereits mitten drin ist als Zuschauer und Zuhörer. So sehr wurde er gefangen. Bald wird er eingeweiht in die Regungen des Herzens. „Held" und Handlung werden geboren in seiner eigenen Brust. Zwar erfährt der Leser im Verlauf der Lektüre, daß in diese gebändigte Welt der Natur und in diese edle Welt der Gatten der Dämon der Leidenschaft einbricht. Aber die Art, in der alles geschieht und erzählt wird, ist erhebend. Fast überirdisch erscheint die reine, den Konflikt auslösende Gestalt der Pflegetochter Ottilie. Das Schicksal der Wehrlosen ergreift. Das tragische Ende des Unlösbaren versöhnt. Bestätigt wird

die Ehe. Verklärt wird der Tod. Verklärt werden die beiden Liebenden. Erzähler und Erzähltes, Personen und Sprache, Freiheit und Schicksal: alles ist vollendet, gerundet, erhaben. Unvergeßlich der Schluß. „So ruhen die Liebenden nebeneinander. Friede schwebt über ihrer Stätte, heitere, verwandte Engelsbilder schauen vom Gewölbe auf sie herab, und welch ein freundlicher Augenblick wird es sein, wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen." Die Harmonie des Ewigen durchleuchtet das Irdische. Nirgends wird der Leser verletzt; seine höchsten Gefühle werden geweckt und bestätigt.

Stellen wir uns, nachdem wir Einleitung und Schluß dieses exemplarisch klassischen Romans betrachtet haben, einen Leser aus einer anderen Welt vor, einen, der an die Lektüre barocker Schäfer-, Hof- und abenteuerlicher Schelmenromane gewohnt war, und der deshalb barocke Erzählweise und barocke Welthaltigkeit als Maßstab für einen Roman schlechthin nahm. Was hätte ein solcher Leser des 17. Jahrhunderts denken müssen, wenn ihm plötzlich „Die Wahlverwandtschaften" als Bestseller angepriesen oder gar die ganze Goethesche Romanproduktion von den „Leiden des jungen Werther" bis zu „Wilhelm Meisters Wanderjahre" auf den Tisch gepackt worden wäre? Er hätte das zweifellos alles als beunruhigend modern empfinden müssen. Diese geradezu krankhafte Psychologisierung und jugendliche Übersteigerung des Gefühls im „Werther"; diese bedenkliche Auflösung der Form durch Erzählungen, Novellen, Sinnsprüche, Briefe, Tagebuchnotizen, philanthropisch pädagogische und essayistische Einlagen in den „Wanderjahren". Dieser bedenkliche Mangel an äußerer Welt in den „Wahlverwandtschaften". Was ist das für eine kleine Welt. Keine Hofaktionen, keine Abenteuer, keine Kriege, keine Reisen in ferne Länder, nicht einmal ein richtiges Schäferspiel oder ein paar zünftige Possen sind in den „Wahlverwandtschaften" zu finden. Die Liebe erscheint nicht als harmlos erotisches Spiel. sondern gleich krankhaft heftig und heillos tragisch. Die seelische Verinnerlichung der Gestalten und die starke Zurücknahme der äußeren Handlung ist denkbar unbarock. Wir könnten unsere Einübung in das Verständnis der geschichtlichen Bedingtheit und der das Urteil bedingenden Gewöhnung des Lesers fortführen und fragen, was hätte ein gebildeter Aufklärer wie Johann Christoph Gottsched zu der tragischen Übersteigerung des Gefühls bei „Werther", zur zwanghaft unfreien Liebe zwischen Eduard und Ottilie sagen müssen? Was hätte ein frommer Volksschriftsteller wie Johann Fürchtegott Gellert wegen des Mangels an christlicher Gesinnung in den Goetheschen Romanen aussetzen müssen? Ja, wir könnten uns sogar einen Literarkritiker vorstellen, der seine klassischen Maßstäbe an Goethes „Iphigenie", an den „Römischen Elegien" und an „Hermann und Dorothea" gewonnen hat und der sich anschickt, den späten Goethe, der die klassischen Formen des Lyrischen, Epischen und Dramatischen in seinem „West-Östlichen Divan", in den „Wanderjahren", im „Faust II" auflöst, zu verurteilen im Namen des „klassischen" Goethe. Wo bleibt der geradlinige Aufbau der „Wanderjahre", wo die fortschreitende Entwicklung des „Helden", wo die straffe Hand

des Erzählers? Wenn Goethe selbst mit einem einzigen starren Maßstab nicht gemessen werden kann, ist es dann verwunderlich, daß man „Die Wahlverwandtschaften", geschrieben rund hundertfünfzig Jahre nach „Der abenteuerliche Simplicissimus teutsch", nach barocken Maßstäben gerechter Weise nicht mehr beurteilen kann? Ist es dann verwunderlich, so müssen wir weiter fragen, wenn wir heute, wiederum rund hundertfünfzig Jahre nach Goethes „klassischen" Romanen an die modernen Romane von Kafka, Joyce, Musil, Grass, Walser, Johnson mit Goetheschen Maßstäben nicht mehr herankommen?

Der moderne Roman

Was macht den „modernen" Roman eigentlich zu einem modernen? Den nicht hart trainierten Leser überfällt der moderne Roman in erster Linie als eine Summe des Unbehagens, des Befremdenden, des Nicht-Wiedererkennens seiner erlernten und geglaubten Welt. Gemütlichkeit und Behaglichkeit scheinen zum alten Eisen zu gehören. Welchen Roman von Rang könnte man noch nach Feierabend lesen, welche Lektüre zur Entspannung empfehlen? Zahlreiche moderne Romane sind Problemromane. Ihre Lektüre ist ein Puzzle-Spiel, manchmal eine Sitzung auf Folterstühlen. Sie erscheinen atmosphärisch hoch gespannt oder gehaltlich widerlich. Kaum ein Satz der Bibel und des Glaubens an die Menschheit, der nicht deformiert, durch die Gosse der Parodie und des niederen Instinktes gezogen worden wäre. Die Menschen werden als gemeine Scheusale gezeigt, als durchschnittliche Mitläufer, arrivierte Manager, als Lügner und Lüstlinge, Folterknechte und ausgelieferte Opfer. Die Zivilisationswelt erscheint KZ-artig organisiert, Litfaßsäulen-angepriesen und Abwässer-unterspült, seelenlos, verkäuflich, unbewohnbar, nichtig und verkauft. Die mühsam erworbene Balance unseres Innenlebens wird durch die Lektüre solcher Romane empfindlich gestört. Mit Wollust reißen moderne Autoren die letzten Vorhänge balsamischer Illusion von unserem bisweilen friedvollen Auge. Wohlstandskritik und schriftstellerischer Sadismus, Vergnügen und Zorn, anspruchsvolles Gericht und genüßliches Pandämonium sind manchmal schwer zu unterscheiden. Sollen wir als mitunter friedliche Bürger die modernen Kühlanlagen benutzen, die schnellen Verkehrswege befahren, aber den modernen Roman mißachten oder wenigstens ignorieren? Eine solche Geste setzt Erkenntnis voraus. Erkenntnis gebiert fast immer Unterscheidung.

Verglichen mit den antiken und mittelalterlichen Epen ist der Roman überhaupt eine moderne epische Form. Das Etikett „modern" zur Bezeichnung zeitgenössischer literarischer Ausdrucksformen ist nicht neu. Fr. Schlegel schrieb 1795 einen Aufsatz „Über das Studium der modernen Poesie". Darin versuchte er „die moderne Poesie", die, gemessen nach antik-klassischen Maßstäben, durch „Charakterlosigkeit" und „Anarchie" sich auszuzeichnen schien, in ihrem eigenen „Charak-

ter" zu erfassen, „das Prinzipium ihrer Bildung aufzufinden", sie aus der eigenen Gesetzlichkeit zu verstehen. Gegenüber der antiken Poesie erschien diese zeitgenössische als aufreizend und beunruhigend. Eine „unauflösliche Disharmonie" und eine „kolossale Dissonanz" glaubte Schlegel allerdings schon in den Tragödien Shakespeares zu erkennen. Wie also, wenn es sich im schnell fertigen Urteil über die zeitgenössische Poesie zunächst einmal um „ästhetische Vorurteile" handelte, „welche weit tiefer gewurzelt, allgemeiner verbreitet und ungleich schädlicher sind, als es dem ersten flüchtigen Blick scheinen möchte"? Eine Generation später, im Jahr 1831, schrieb der zornige Heinrich Heine aus Paris zur zweiten Auflage seines zweiten Teils der „Reisebilder" vom „scharfen Schmerzjubel jener modernen Lieder, die keine katholische Harmonie der Gefühle erlügen wollen und vielmehr, jakobinisch unerbittlich, die Gefühle zerschneiden, der Wahrheit wegen". Sowohl zur Zeit des jungen Fr. Schlegel wie des jungen H. Heine war das Stichwort für die gegenwärtige Literatur nicht gefunden. Beide Male wurde sie mit dem Hilfswort „modern" umschrieben. Aus der gleichen Verlegenheit und mit der gleichen Ungenauigkeit sprechen wir heute vom „modernen" Roman. Unsere Aufgabe ist, mit Schlegel zu sprechen, „das Prinzipium seiner Bildung" ausfindig zu machen.

Das antike und mittelalterliche Epos wurde formal vom Vers getragen. Mehr noch und von innen her wurde es durch eine Gesellschaft getragen, deren Glieder sich durch gleiche Anschauung und Gesamtsehweise des Lebens verbunden wußten, durch die Gemeinsamkeit einer Welt, deren Sinn sich zwar zeitweise verdunkeln konnte, aber niemals grundsätzlich in Frage stand. Für den „Helden" des Mittelalters, für Hartmanns „Erec" oder Wolframs „Parzival" war der Sinn des Lebens dann erreicht und garantiert, wenn er zur Gemeinschaft fand, bzw. zurückfand. Das epische Gebilde der Neuzeit, der Roman, hängt soziologisch und psychologisch eng mit dem Verlust einer tragenden Gemeinschaft, eines umfassenden Glaubens- und Weltverständnisses, mit der Individualisierung und Vereinsamung des „Helden" zusammen. Im mittelalterlichen Epos – wir sind uns einer idealtypischen Verallgemeinerung bewußt – mußte der Held nur die Gemeinschaft suchen und sich durch Taten bewähren. Er wußte, in welcher Richtung er suchen und in welchen Tugenden er sich bewähren mußte. Für den „Helden" des neuzeitlichen Romans ist die sinnvolle Ganzheit des Lebens nicht mehr erlebbar gegeben. Die für den mittelalterlichen Helden bloß praktische Suche nach dem Lebenssinn wird für den neuzeitlichen Helden eine theoretische. Der Held des Romans ist im Verlauf der Zeit immer weniger durch Lehre und Erziehung inhaltlich vor-orientiert. Die Auffindung des Lebenssinns, die Suche nach dem möglichen Horizont der Geborgenheit in einer Einheit mit Gott und Welt wird ihm zum Problem. Anstelle von Tugendbewährung geht es immer mehr um Erkenntnis, um die kritische Entdeckung von stückhafter Wahrheit durch persönliche Erfahrung und Experiment. Diese experimentelle Suche nach dem Lebenssinn und Lebensganzen gibt in hohem

Maß dem „klassischen" deutschen Bildungsroman seine Thematik. Was auch hier noch außer Frage steht, ist der Glaube, die unangefochtene persönliche Überzeugung, daß der Sinn gefunden werden kann. Anders ausgedrückt, im antiken und mittelalterlichen Epos gab es für den Helden eine „ideale" Welt der Gesellschaft als einen von vornherein feststehenden Horizont der Sinnfülle. Im „klassischen" Bildungsroman stand diese „ideale" Sinnfülle zwar nicht von vornherein fest. Aber sie konnte gesucht, gefunden oder sogar begründet werden durch den Einzelnen. Er konnte sich auf den Weg machen mit der inneren Gewißheit, daß es ein sinnvolles Ziel gibt. Als nicht bloß neuzeitlicher, sondern spezifisch „moderner Roman" ist vom Gehaltlichen her jenes Gebilde zu bezeichnen, in dem die Suche nach dem Lebenssinn nicht mehr in der Sinnfindung endet, in dem die Möglichkeit der Sinnfindung polemisch negiert, oder aber – und das ist die modernste Form – die Frage nach dem Sinnganzen gar nicht mehr gestellt wird. Der „klassische", allgemeiner ausgedrückt, traditionelle Romanautor konnte der Welt von Anfang an und grundsätzlich zustimmen. Daraus ergab sich die Zustimmung seines „Helden", die im Verlauf des Romans bestätigt wurde. Der moderne Romanautor und seine „Figuren" haben diese Zustimmung zur Welt auf Grund vorausliegender Erfahrung gekündigt. An die Stelle eines früher grundsätzlichen Ja tritt ein grundsätzliches Nein oder zumindest eine grundsätzliche Skepsis. Leben und Zustimmung zur Welt scheint allenfalls noch fragmentarisch möglich; wo und in welchem Maß, muß in jedem Einzelfall erkundet werden. Alle von der Gesellschaft der letzten drei Generationen öffentlich vorgezeigten Ganzheiten von Lebenssinn – sei es von der preußisch-Wilhelminischen, der kaiserlich-österreichischen, der Weimarischen, der nazistischen oder der jetzigen Wohlstands-Gesellschaft – wurden im modernen Roman mehr oder minder gänzlich als Scheinanspruch entlarvt. Das strapazierte Leben des durchschnittlichen Einzelnen vollzieht sich nicht unter der vergoldeten Kuppel einer verbindlichen Gesellschaft und eines Ganzheitsglaubens. Er erfährt sich eingespannt in lauter partikuläre, isolierte und oft widersprüchliche Forderungen. Wie soll er noch seine Seele pflegen, wenn er nie mehr fertig wird mit der Beachtung von Verhaltens- und Verkehrsvorschriften, die alle nur dem nächsten Augenblick dienen, mit dem Schlucken der Nachrichtfetzen, die alle nur dem vergangenen Augenblick gehören? Wie soll er nach Ganzheit streben, wenn sein Leben aus zahllosen unverbundenen Assoziations- und Triebwellen, aus ruckartigen Ein- und Abschaltungen, aus lauter Pillen momentaner Vergiftung und Entgiftung, aus kleinsten Befreiungs- und Ausbruchsversuchen von einer allgegenwärtigen und anonym gesteuerten Umklammerung besteht? Deshalb ist der moderne Roman weithin Klage über die verlorene Ganzheit, Kritik und Protest gegenüber den unmöglichen Lebensbedingungen, abgründige Melancholie ob der Ohnmächtigkeit des einzelnen und der Unerreichbarkeit jeglichen Ideals, nicht endende Reflexion und Fragekette nach kleinsten Fragmenten lebbarer Wahrheit.

Der frühreife Fr. Schlegel behauptete in den „Kritischen Fragmenten" von 1797: „Die Romane sind die sokratischen Dialoge unserer Zeit. In diese liberale Form hat sich die Lebensweisheit vor der Schulweisheit geflüchtet." Das war eine idealtypisch gemeinte Aussage. Wir brauchen hier nicht zu fragen, wie vielen Romanen zu Schlegels oder gar in unserer Zeit dieses Prädikat zugestanden werden könnte. Aber zweifellos drückt sich in zahlreichen Romanen der Gegenwart ein mitunter sokratisches Unbehagen, eine wache Fragestellung nach den gegenwärtigen Möglichkeiten des Lebens, eine nicht ganz unsokratische Ironie des verletzten Menschen unserer Tage aus. Ist es so sehr verwunderlich, daß sich Glaube und Klage des Erzählers verändert haben in einer veränderten Welt, daß die meisten neueren Erzähler Skepsis anmelden gegenüber den großen Inhalten und mit eigener, schmerzlicher Erfahrung den Boden des Wirklichen suchen?

Strukturveränderung der modernen Welt

Zu Goethes Zeiten wurde keine Simplizianische Prosa mehr geschrieben. In unserer Zeit werden keine Goetheschen Romane geschrieben. Nachahmer und Nachfahren – mit welchem Recht kann hier nicht gefragt werden – hat es immer gegeben. Niemand verlangt, daß seine Tochter sich wie seine Großmutter kleide oder ihre Küche nach Großmutterart betreibe. Darf man einem modernen Romanautor ankreiden, daß er nicht mehr wie Großvater Goethe oder Großonkel Stifter, ja nicht einmal mehr wie der großbürgerliche Erbschaftsverwalter Thomas Mann schreibt? So wenig wie das berühmte Rad der Geschichte läßt sich das Rad der Dichtung zurückdrehen. Alles Schreiben wird durch die Gesamtveränderung der Welt mitbedingt. Sie ist als Lebensraum des Menschen auch der Erlebnis-, Seh- und Darstellungsraum des Schriftstellers. Eine heutige Großstadt hat mit dem großherzoglichen Weimar, dem Wien des jungen Kaisers Franz Josef oder selbst dem Lübeck des Kaufmannssohnes Th. Mann im Hinblick auf Verwaltung, Verkehr, Gesellschaft und Produktion kaum mehr etwas gemein. Selbst das Wasser und die Luft haben sich verändert. Die Luft stinkt nach Benzingasen, das Wasser nach Chlor. Die anonyme Fließband- oder Büroarbeit in einem modernen Großbetrieb sind durch eine ganze Welt von der Gartenarbeit Eduards in den „Wahlverwandtschaften" getrennt. Die durchschnittliche Ausbildung eines intelligenten jungen Mannes von heute hat mit den amateurhaften Naturbeobachtungen und dem märchenhaft großzügigen, idealtypischen Selbstfindungsversuch des Kaufmannssohnes Heinrich Drendorf aus Stifters „Nachsommer" nichts mehr zu tun. Die Maschinenarbeit an toten Stoffen, die saisonhaft wechselnden Moden, die wöchentlich wechselnden Aktualitäten, die Messen, Tagungen, Termine und Schlußtermine, die Telefon- und Flugverbindungen, Signale und Bildschirme, Biotika und Antibiotika, die Lohn- und Preisspirale, die Konjunktursorgen, der Arbeits-

und Wohnungsmarkt, die Suggestion des Glaubens, man könne durch Änderung einiger gesellschaftlicher Prämissen und Verbesserung negativer Begleiterscheinungen das Leiden der Welt beheben und mit dem Wohlstand aller das Glück aller aus der Retorte treiben: diese Grundvoraussetzungen, Tatsachen und Glaubenssätze der nachbäuerlichen Industriegesellschaft haben das moderne Leben und das gesamte Lebensgefühl des Menschen strukturell verändert[1]. Der verwaltete, gemanagte, atom- und wirtschaftskrisenbedrohte Mensch, der aus den letzten Winkeln der Geborgenheit und der Natur[2] vertriebene und in die Maschinerie einer beinahe total durchkonstruierten Welt geratene Mensch, dieser Mensch, der bei zunehmender Vertrautheit mit einer technischen Welt zunehmend innerlich heimatlos wird, hat nicht mehr das Zeug zu einem harmonischen Menschen oder gar idealischen Helden. Er hat nicht einmal mehr die Kraft zu einer großen Leidenschaft, weil diese Kraft viel zu früh abgebaut und nirgends mehr gestaut wird. An ursprünglicher, naturaler Wirklichkeit bleibt nach dem Zeugnis der Soziologen immer weniger übrig. Die meisten sogenannten Primärwirklichkeiten sind dem durchschnittlichen Menschen der industriellen Welt verstellt. Selbst Geburt und Sterben haben sich verändert[3]. Sie sind standardisierter, keimfreier, zugleich durch die Numerierung von Patienten und Ärzten anonymer geworden. Jeder trägt seine Daten auf Verwendbarkeit, Produktions- und Verbrauchernummer auf dem Rücken. Viele einfache Namen haben einen anderen Sinn erhalten. Was früher „Heimat" hieß, heißt heute nicht nur auf der Kennkarte „Aufenthaltsort". Der Tag heißt Achtstundentag, die Woche Zweiundvierzigstundenwoche, der Sonntag Wochenende, der Sommer Urlaubszeit. Als solche haben sie sich in das moderne Bewußtsein eingetragen. Und jeder weiß, daß das Wort „Wochenende" für eine andere Wirklichkeit steht als das großväterliche „Sonntag". Das Bewußtsein von Zeit und Raum hat sich seit zwei Generationen ungeheuer verändert. Heute fliegt man in kürzerer Zeit von München nach New York als man zur Zeit der Postkutsche von München nach Bregenz brauchte. Astronauten sind andere Menschen als die Offiziere der Freiheitskriege. Ob heute alles besser oder alles schlechter geworden ist, gehört wohl zu den falsch gestellten Fragen. Sicher ist ungefähr alles anders geworden. Zwar ist heute Wahrheit immer noch Wahrheit, Liebe immer noch Liebe, eine Familie noch immer eine Familie, ein Beruf noch immer Beruf.

---

1 Vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Basel 1950; Würzburg o. J.); H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955); A. Hauser, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. 2 Bde. (München 1958); A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (Hamburg 1957); D. Riesman, Die einsame Masse (Hamburg 1958); G. Lukács, Literatursoziologie. Hrsg. von P. Ludz (Neuwied 1961).

2 Das Wort „Natur" selbst hat andere Akzente bekommen. Sie ist nicht mehr die bergende, nicht mehr die romantische und nicht mehr die jugendbewegte Natur, auch nicht mehr in erster Linie der Gegensatz zur Großstadt. „Natur" ist für das Durchschnittsbewußtsein einer technischen Welt vor allem der Forschungsgegenstand der Naturwissenschaft, Naturbeschreibung nicht etwa die Stiftersche Beschreibung eines Sees oder eines aufziehenden Gewitters, sondern eine möglichst präzise, kurze, aber zusammenfassende Sammlung von Informationen über die gesetzmäßigen Zusammenhänge in der Natur. Vgl. W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg 1955) 11 f.

3 Über das standardisierte Leben und den unpersönlichen Tod monologisierte schon vor mehr als fünfzig Jahren „Malte Laurids Brigge" in R. Rilkes gleichnamigem Roman.

Aber die Bedingungen für Wahrheit und Liebe, für Familie und Beruf haben sich sehr verändert. Die gesamte Glaubens-, Wissens-, Gefühls- und Werthaltung des Menschen hat sich verschoben, verkompliziert, differenziert, aufgesplittert.

Was soll nun ein Romanschriftsteller tun, der heute, wie zu allen Zeiten, den Menschen in seiner Welt darstellen muß? Kann er einen anderen Menschen und eine andere Welt ins Auge fassen als die wirkliche? Soll er nicht beobachten, wie diese arbeitende, gemanagte, verbrauchte, unzufriedene, sich vergnügende, verspießte, geschundene und nicht umzubringende menschliche Kreatur auf die Impulse, Forderungen und Möglichkeiten des Lebens reagiert? Das wird er mit anderen sprachlichen Mitteln als denen Goethes, Stifters oder Fontanes tun, wie ja auch ein qualifizierter Facharbeiter meist nicht mehr mit den Werkzeugen der Goethezeit, ein Laborant nicht mehr mit dem Instrumentarium des 19. Jahrhunderts arbeitet. Die geistige Optik des sehenden Auges selbst, die Einstellung und Sehweise gegenüber den Gegenständen hat sich von Generation zu Generation verschoben. Die Strukturveränderungen der Welt und die Sehweise der Welt bedingen Veränderungen im Gefüge des Romans.

Der Abschied vom „Helden"

Der traditionelle Roman hatte seinen „Helden". Er reichte vom Abenteuerhelden des 17. Jahrhunderts bis zum psychologisch verfeinerten „Helden" des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Sie hießen Simplicissimus, Robinson Crusoe, Werther, Agathon, Wilhelm Meister, David Copperfield, Grüner Heinrich, Raskolnikoff, Karamasow, Madame Bovary, Rebecca, Effie Briest, Anna Karenina. Es gab sie noch bei den Brüdern Mann, bei W. Bergengruen, als Veronika bei G. von Le Fort, als Mutter Gisson bei H. Broch. In den Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg begann jedoch der „Held" fragwürdig zu werden. Bei Kafka, bei Joyce, in der Broch'schen „Schlafwandler"-Trilogie, sogar schon in Rilkes „Malte Laurids Brigge", kann man nicht mehr vom „Helden" im herkömmlichen Sinn sprechen. Der „Held" wird jetzt zur synthetischen oder parabolischen Figur, zum modellhaften „Phänotyp" oder zum schwer faßbaren Zentrum eines exemplarischen Ich-Bewußtseins, in das der Autor das Erfahrungs-, Anschauungs- und Bewußtseinsmaterial seiner Zeit hineinpackt.

Wodurch unterscheiden sich nun die modernen „Figuren" vom traditionellen „Helden"? Der traditionelle „Held" läßt sich beschreiben als Individuum, das sich in der Begegnung mit der Welt behauptet, in der Begegnung mit der Gesellschaft entfaltet als ein Starker, der einigermaßen unbekümmert und selbstverständlich sich selber setzt. Der „Held" ist ein Charakter, eine Persönlichkeit, ein profilierter Mensch, von seiner Umwelt abgehoben, ein überlegener Abenteurer, überlegen bildungs- oder überlegen liebesfähig, überlegen leidenschaftlich und sogar überlegen sühnend, einer, der kann und wollen kann. Er ist kein x-beliebiger Gemein-

verbraucher, keine Nummer von Mensch, kein farbloser Funktionär. Der „Held" hat seinen Namen und seine Herkunft. Nicht zufällig heißt das erste Kapitel im „Grünen Heinrich" „Lob des Herkommens", beginnt der „Nachsommer": „Mein Vater war ein Kaufmann", stehen die „Buddenbrooks" in einer Geschlechterreihe, heißt Wilhelm Meister „Meister". Alle diese „Helden" sind Söhne und werden auf ihre Weise, selbst wenn sie Verbrecher werden, Meister. Sie haben ihre persönliche Eigenart. Nicht selten sind sie Originale, immer vitale Gestalten. Sie sind eigenartig mächtig, ungebrochen, gesund. Ihren unsterblichen Namen vermachen sie der Nachwelt. Sie treten in jener Anschaulichkeit und Plastizität, in jener konkreten Lebendigkeit vor uns, mit der griechische Plastiken, oder Porträts von der Renaissance bis ins 19. Jahrhundert beeindrucken. Der Beschauer braucht sie nicht erst zum Leben erwecken kraft eigener Phantasie. Als „naturgetreue", organische Gestalten beginnen sie beim ersten Anblick zu „leben". Ähnlich gehört zum Wesen des „Helden", daß er alsbald für den Leser zu leben beginnt. Er erfährt an der Gestalt des „Helden" Befriedigung, Befreiung, Vergnügen. Er darf sich der Illusion hingeben, im „Helden" seinem größeren, stärkeren Bruder, seinem Wunsch- und Traum-Ich zu begegnen. Er bestaunt, bemitleidet, verehrt dieses größere Du und stärkere Ich. Selbst wenn der Leser das Handeln von Rebecca Sharp oder Rodion Raskolnikoff mißbilligen muß, kann er ihnen seine Bewunderung und gefühlsmäßige Treue nicht versagen. Zu sehr und unmerklich kommuniziert das Herz des Lesers mit der Brust des Helden. Es gehört zur Natur des „Helden", daß man sich mit seiner Kraft, seinem Können, seiner Leidenschaft, seinem Glück und seinem beinahe unschuldigen Unglück ohne größere Anstrengung identifizieren kann.

Zu den Enttäuschungen des traditionellen Lesers gehört nun, daß er im zeitgenössischen Roman anstelle eines „Helden" oft eine schwer zu erfassende, zu allem Höheren unfähige, in die Umstände eingeklemmte, banale, mit sich selbst uneins seiende Dutzendfigur findet. Er weigert sich, darin auch nur Züge seines eigenen Selbst zu erkennen. Der „Held", ob Abenteurer, Baron, Dame im Reifrock oder höherer Kaufmann, war ein großer Kerl. Die moderne Romanfigur ist eine geängstigte, geplagte, extrem stumpfe, extrem gespaltene oder extrem intellektuelle Kreatur. Den weltüberlegenen großen Kerl haben die modernen Autoren verabschiedet. Und sie hatten einigen Grund dazu. In Wochenmagazinen, Kirchenzeitungen und billigen Filmen führt der große Kerl, unverkennbar zum Kitsch-, Tugend- oder Schlafzimmerheld degradiert, noch ein ungebrochenes Dasein. Der degradierte Held wurde vielerorts zum „star" avanciert. Der „star" ist eine lautstarke, bildstarke, spektakuläre, weniger anspruchsvolle Supermarktausgabe des einstigen „Helden", ein Held auf Stunden. Er entspricht einem vielleicht nicht ganz verwerflichen und nicht allzu abseitigen Bedürfnis zu leichtem und schnellem Gebrauch. Daß es auch in unseren Tagen noch tapfere und kluge Menschen gibt, wird kein Schriftsteller von Rang bezweifeln. Aber der tapfere Mensch tritt

nicht mehr im Gewand und in der Maske des „Helden" auf. Diese Ausstattung paßt ihm nicht mehr. Die Rolle des „Helden" wurde in unserer Welt nicht nur von den Schriftstellern entmythologisiert[4]. Die heutige Welt wird nicht von überlegenen Einzelnen gestaltet, sondern von den Teams, den Parteien, den Gruppen. Unabhängigkeit und persönliches Pathos des einzelnen haben in komplizierten Feldern sachhafter Wirkkräfte ihren Boden verloren. Zu dieser Entmachtung der heldischen Persönlichkeit kommen die modernen Darstellungsgesetze der Abstraktion, die aus dem früheren Porträt „nach dem Leben" eine drahtige und flächenbeleuchtete Figur werden ließen. Eine lebensnahe Gestalt im herkömmlichen Sinn liefert bestenfalls noch die Photographie. Die Künstler werden, wie der Großteil unserer technischen Welt, von strengen Gesetzen der Organisation, Komposition, Abstraktion, Montage ihres „Materials" bestimmt. Die Figur im modernen Roman erreicht nicht mehr jene „schöne" organische Plastizität, jene kräftige Lebensfülle und gerundete Polsterung des „klassischen" Helden. Der klassische „Held" ist tot.

Nicht nur der kritische Autor, auch der kritische Leser weiß längst, daß der „Held" nicht mehr der Mensch unserer Zeit ist. In welchem Ausmaß er der Mensch früherer Zeiten war, genauerhin einem, verglichen mit dem unseren, fast archaischen und idealischen Menschenbild entsprach, kann hier nicht gefragt werden. Es genügt festzustellen, daß er in einer anderen psychologischen und soziologischen Struktur gedieh. Der „Held" erscheint heute, wo er noch auftritt, „romanhaft". Das bloß Romanhafte verfälscht jedoch das Leben. Es ist kein Zufall, daß es fast immer Leser mit mangelndem Wirklichkeitskontakt sind, junge und träumerische Menschen, die nach dem „Helden" verlangen. Die gleichen Leser lehnen eine Figur, die charakteristische und wirkliche Züge ihrer Zeit zum Ausdruck bringt, ab.

E. M. Forster, Romancier und Kritiker, betrachtete noch vor knapp vierzig Jahren die Erschaffung von „Charakteren" als Aufgabe und Vorrecht eines Romanschriftstellers[5]. Kafka war damals schon tot, aber noch unbekannt. Die Hauptperson seiner beiden Romane „Der Prozeß" und „Das Schloß" hat weder einen Charakter noch einen rechten Namen. Sie heißt einfach „K.", ist ohne Herkommen und ohne Gesicht, hat weder Tugend noch Leidenschaft im Sinn des 19. Jahrhunderts. Der auswechselbare, nichtssagende Anfangsbuchstabe sagt indes etwas sehr Bezeichnendes, was man von keinem „Helden" sagen konnte und dennoch einer genauen Wirklichkeit entspricht: dieser „K." ist ein x-beliebiges Nichts von Mensch. Ihm fehlt das Minimum für eine menschliche Existenz, der Name. „Seit den glücklichen Tagen der ‚Eugénie Grandet', als die Romangestalt auf dem Gipfel ihrer Macht zwischen Leser und Romancier thronte wie die Heiligen auf den Gemälden

---

4 Der Versuch einer neuen Mythisierung des „Helden" in parodistischer Gestalt und Sprache, etwa des unterlegenen Überlegenen in Gestalt des gewitzten „Blechtrommler"-Kretins von Grass widerspricht dem Gesagten nicht. Diese völlig unidealische Gestalt ist bewußt als Anti-Held angelegt. Der Anti-Held ist noch möglich, in gewissem Sinn auch der negative „Held".

5 E. M. Forster, Aspects of the Novel (London 1927); Übers.: Ansichten des Romans (Frankfurt 1962) 53, 95. Die Tradition der „Charaktere" wird in einem Land, in dem die „character novel" mehr verbreitet war als in Deutschland der Bildungsroman, kaum verwundern.

der Primitiven zwischen den Figuren der Stifter, und sie Gegenstand ihrer beider Verehrung war, hat sie ohne Unterlaß immer mehr von ihren Attributen und Vorrechten verloren. Reich war sie ausgestattet und mit Gütern aller Art überhäuft; nichts fehlte ihr, weder die silbernen Hosenschnallen, noch die äderchenverzierte Geschwulst auf der Nasenspitze. Nach und nach aber hat sie alles verloren: das sorgfältig gebaute Haus, das vom Keller bis zum Dachboden mit den verschiedenartigsten Gegenständen bis zum nichtigsten Plunder vollgestopft war, die Besitztümer und Rentenpapiere, die Kleider, den Körper, das Gesicht und das kostbarste Gut von allem, den besonderen Charakter, der nur ihr gehört; manchmal hat sie sogar ihren Namen verloren." [6]

Besitztümer, Charakter, die Tugendkataloge und Dekorationen des traditionellen „Helden" vermögen die Wirklichkeit des heutigen Menschen nicht mehr zu greifen. Mit der veränderten Inhaltlichkeit hat sich auch die Darstellungsweise geändert. Der als Figur dargestellte Mensch trägt inhaltlich und formal andere Züge als der zum „Helden" beförderte und angefüllte Mensch. Die heutigen Schriftsteller zeigen mit Vorliebe Aspekte eines Menschen, die Armut des Menschen, Ansichten von verschiedenen Standorten, Modellbedingungen und Modellreaktionen, Beobachtungen, Beschreibungen und Vorstellungen eines Falls. Gantenbein aus M. Frischs Roman „Mein Name sei Gantenbein", Hans Schnier aus H. Bölls „Ansichten eines Clowns", Anselm Kristlein aus M. Walsers „Halbzeit", Jakob und Achim aus U. Johnsons „Mutmaßungen über Jakob" und „Das dritte Buch über Achim" sind solche Versuche von Beschreibungen eines Falls und Vorstellungen einer durchschnittlichen Figur. Sie sind viel stärker abstrahiert und montiert als Robinson Crusoe oder Wilhelm Meister.

Der Abschied von der Fabel

„Ein Roman ist für die meisten Leser – und für die Kritiker – vor allem eine ‚Geschichte'. Ein echter Romancier ist der, der es versteht, ‚eine Geschichte zu erzählen'. Die ‚Freude am Erzählen' führt ihn von einem Ende seiner Arbeit ans andere, wie die Luft den fliegenden Vogel trägt; das ist, alles in einem, sein Element, seine Wonne und seine Rechtfertigung." „Der Roman erzählt eine Geschichte. Das ist das Fundament, ohne das er nicht bestehen kann, der höchste gemeinsame Nenner für alle Romane." [7] In seinem 1958 in deutscher Sprache erschienenen

6 N. Sarraute, Das Zeitalter des Mißtrauens, in: Akzente 5 (1958) 34 f. Eugénie Grandet ist die Hauptgestalt des gleichnamigen Romans von Balzac, veröffentlicht 1833. Der Roman schildert die Geschichte einer enttäuschten Frau, die am Ende „mitten in dieser Welt nicht von dieser Welt ist; die dazu geschaffen, eine herrliche Gattin und Mutter zu sein, weder Gatten, noch Kinder, noch Familie besitzt". Vgl. S. O'Faolain, The Vanishing Hero. Studies in Novelists of the Twenties (London 1956); W. Weidlé, Die Sterblichkeit der Musen (Stuttgart 1958) 47 ff.

7 A. Robert-Grillet, Bemerkungen über einige Wesenszüge des herkömmlichen Romans, in: Akzente 5 (1958) 28. – Forster a.a.O. 34. – R. Koskimies: „Die dichterische Fabel . . . bedeutet bei aller dichterischen Schaffensarbeit zweifellos die Kernzone, deren Erdeutlichung (!) entweder im augenblicklichen Aufleuchten der Intuition oder als Ergebnis langwieriger Durchdenkung erst einem jeden auch nur den geringsten erzählerischen Inhalt bergenden literarischen Kunstwerk sein eigentliches Rückgrat und Grundwesen verleiht." (Theorie des Romans [Helsinki 1935] 167 f.)

Buch: „Die Sterblichkeit der Musen", schreibt Wladimir Weidlé: „Das Fabulieren, das Erdichten von Gestalten, Handlungen und Phantasiereichen ist die unreflektierteste, die unmittelbarste und zweifellos früheste Form, in der sich Kunst äußert, soweit sie in menschlicher Sprache hervortritt und lebendige Gestalt annimmt. Sie bleibt sich im Wesen gleich, mag es sich um einen Mythos, ein Märchen, eine Legende oder um die ausgebildeteren Formen des Dramas und des Epos handeln. Doch geht das Schicksal des Fabulierens in unserer Zeit voll und ganz im Schicksal des Romans auf, der als Universalgattung für jederlei Absicht hergenommen werden kann, der im abgelaufenen Jahrhundert seine Glück- und Glanzzeit erlebt hat und der seit einiger Zeit eine Krise durchmacht . . ." [8] Wenn die Reflexion und denkerische Analyse überhand nimmt, wird die Fabel unmöglich. Das hat schon Hegel vorausgesehen. In einem Zeitalter gesteigerter Bewußtwerdung wird die Fabel zum Problem.

Die Fabel läuft als nicht abreißender roter Faden durch das Material des Stoffes, der Personen und Ereignisse. Man hat sinnvollerweise zwischen „Geschichte", englisch „story", und „Fabel", englisch „plot" unterschieden. Eine Geschichte ist das Erzählen von Begebenheiten in zeitlicher Folge. Sie fragt, was geschah dann? „Der König starb, und dann starb die Königin" ist die einfachste Form einer Geschichte. Als höhere Organisationsform heißt die gleiche Geschichte Fabel. Sie stellt über die bloße zeitliche Folge hinaus einen Zusammenhang ursächlicher Art dar. Sie reiht nicht nur Ereignisse; sie bezieht und verbindet sie. Unser Beispiel würde dann ungefähr lauten: „Der König starb, und dann starb die Königin aus Kummer." [9] Das ist eine Märchenfabel. Eine einfach und geradlinig gebaute Romanfabel stellen „Die Wahlverwandtschaften" dar. Sie erzählen ohne Intrige und Verkomplizierung eine Liebe übers Kreuz, die für das eine der beiden Paare tragisch endet. Eine so schöne Handlungskontinuität, das Spinnen des Erzählfadens, die Bereitung des Knotens und die Entwirrung, bzw. der tragische Schnitt durch den Knoten, gibt es in den zeitgenössischen Romanen nicht mehr. Wie gegenüber dem „Helden", so wurden der kritische Autor und der kritische Leser auch gegenüber der traditionellen Fabel mit Mißtrauen erfüllt. Sie ist zu „romanhaft", zu schön und mit allen scheinbaren Zufällen zu folgerichtig und zu glatt, als daß sie das wirkliche Leben widerspiegelte. Diese blauädrig gegliederte Geschichte ist nicht mehr glaubhaft. Das Vielfältige, das Dissoziierte, Unverbundene, das Anonyme, Zufällige, das nicht so sehr Lineare als Feldartige der modernen Wirklichkeitserfahrung fängt die traditionelle Fabel nicht ein. „Wenn im Roman ein Baby ankommt", bemerkt E. M. Forster ironisch zur durchschnittlichen Fabel, „wirkt es immer wie per Post geschickt. Es wird ‚abgeliefert'; eine der erwachsenen Personen geht hin, nimmt es auf und zeigt es dem Leser, worauf es meist im Kühl-

---

[8] Weidlé a.a.O. 11.

[9] Vgl. Forster a.a.O. 38 und 92 f.

schrank gelagert wird, bis es sprechen oder sich sonstwie an der Handlung beteiligen kann."[10] Ähnlich wie der „Held" ein „homo fictus", eine vom Erzähler geschaffene Phantasiegestalt ist, so ist die „fabula ficta" eine schöne Phantasiegeschichte, die dem Leser dauernd suggeriert, sie habe sich wirklich zugetragen. Besonders auffallend die „schöne" Rolle, welche die Liebe zwischen Mann und Frau zu spielen hat, als bräuchte jeder Mensch nur an die Liebe zu denken, um vollkommen erfüllt und erlöst zu werden, und als bestünde für jeden Menschen, genauer „Helden", die Möglichkeit, den vollkommenen Partner zu finden. Selbst Eduard aus den „Wahlverwandtschaften" kennt als erwachsener Mann keine andere Sorge, Aufgabe oder Bedrängnis als seine Liebe zu der unschuldigen Ottilie. Das wäre für unser heutiges Empfinden zu einfach und zu sorglos, um glaubhaft zu sein. Die früheren Romanschriftsteller abstrahierten oft gerade da, wo die zeitgenössischen nicht in dieser Weise abstrahieren, nämlich in der Ablösung des Konflikts von der größeren Umwelt, in der Beziehung der Krise auf einen einzigen einfachen Nenner, in der Geradlinigkeit der Handlung. Eduard wird in den „Wahlverwandtschaften" nur auf ein einziges Problem bezogen. Gegenüber den anderen Ansprüchen der Wirklichkeit erscheint er frei, was natürlich eine Vereinfachung, eine Abstraktion des Autors ist. Der Autor beschränkt sich auf ein einziges zentrales Problem. Ein moderner Autor würde dieses zweifellos in ein weit komplizierteres Bewußtseins- und Handlungsfeld stellen. Dabei würde es wahrscheinlich an Tiefe, an schöner Einfachheit, an Tragik verlieren. Dennoch müßte er es anders anfassen, was nichts gegen die Kunst Goethes sagt, wohl aber dies, daß sich die Bewußtseins- und Erzählbedingungen seit Goethe verändert haben.

Natürlich gibt es auch noch moderne Romane mit durchgehender Fabel. Diese wird aber zumeist vom Bewußtseinsfeld des Autors und Erzählers her aufgefächert. Sie ist nicht mehr um ihrer selbst willen da, wird nicht um ihrer selbst willen erzählt. Die Aussage des Romans kann deshalb nicht durch die Erzählung der Fabel wiedergegeben werden. Die Fabel hat im modernen Roman mehr die Funktion eines Köders, der die Wirklichkeit an die Angel locken soll. Sie ist die Angelrute, die der Autor durch den großen Fischteich des Alltags zieht, mit der er die eine oder andere Ecke, den einen oder anderen Grund abtastet. Die Wirklichkeit wird m. a. W. nicht mehr der Fabel unterworfen, sondern umgekehrt muß die Fabel der Wirklichkeit dienen. Nicht auf die Art der Angelrute oder des Köders kommt es zuletzt an, sondern auf den Fang. Die Fabel als solche, als diese oder jene Geschichte, ist nicht mehr wichtig. Entscheidend ist allein, daß sie Wirklichkeit einfängt. Als Beispiel eines zeitgenössischen Romans, in dem die Fabel eine solch untergeordnete Rolle spielt, sei M. Walsers nicht gerade epochaler Zeitroman „Halbzeit" (1960) erwähnt. „Halbzeit" meint die Jahrhundertmitte und erzählt den wirtschaftswunderlichen Aufstieg des kleinklugen Anselm Kristlein vom hau-

[10] Ebd. 59.

sierenden Vertreter zum gehobenen Reklamemacher eines Wirtschaftskonzerns. Der Erzähler tastet mit seiner Fabel das Wirklichkeitsfeld und den Bewußtseinsstrom eines Durchschnittstyps unserer Wirtschaftswelt in bezug auf seine geschäftlichen, ehelichen und außerehelichen Beziehungen ab. Die Handlung als solche ist uninteressant, konflikt- und spannungslos, genau so uninteressant, flach und spannungslos wie das Leben eines durchschnittlichen Wirtschaftsvertreters. Aber auf die Handlung als solche kommt es gar nicht an. Worauf es ankommt ist, daß hier eine Durchschnittsfigur von dieser Flächigkeit und ein Wirklichkeitsmodell auf dieser Ebene sichtbar gemacht wird.

Schon J. Joyce und V. Woolf haben in den zwanziger und dreißiger Jahren die Fabel im Bewußtseinsstrom gebrochen und damit die traditionelle Fabel aufgelöst. Nicht ein kausal geordnetes und in ursächlicher Folge enthülltes Geschehen steht im Mittelpunkt ihrer Romane, sondern die Assoziationen, Erinnerungen, die äußeren und inneren Bilder, die Trieb-, Imaginations- und Gedankenreflexe, welche die scheinbar kausale Logik der Welt in die anders geartete Logik des menschlichen Bewußtseins verwandeln, welthaltiges Geschehen durch Bewußtseinslogik spiegeln. Die „stream of consciousness"-Methode gehört heute zu den handwerklichen Mitteln eines jeden Autors. Gegenüber der ursächlich aufbauenden Linearität der traditionellen Fabel ermöglicht diese Methode eine Ausweitung des Erzählfadens zum Erzählstrom, eine Verinnerlichung des Geschehens und die Spiegelung der für alle abstrakten Logiker und Idealisten unbequem eigengesetzlichen Bewußtseinslogik. Das Erzählen vermittels der Wiedergabe des Bewußtseinsstromes ist die letzte Verfeinerung des psychologischen und subjektiven Erzählens. Im Gegensatz zu solch einseitig subjektivem Erzählen streben heute eine Reihe von Romanautoren – man etikettiert sie gewöhnlich als Vertreter des „nouveau roman" (im französischen Sprachraum vor allem Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Nathalie Sarraute, im deutschen etwa Uwe Johnson, Peter Weiß, Otto F. Walter) – den Aufbau eines möglichst objektiven Erzähl- und Wirklichkeitsfeldes an. Sie schildern ein Romangeschehen, das das Erleben und Bewußtsein einer einzelnen Romanfigur übersteigt. Die sachhafte Beschreibung, das Detail, die Erkundung des wahren Sachverhalts eines Falles, der Wechsel der erzählerischen Standorte und Perspektiven, das Eingeständnis des Nichtwissens treten in den Vordergrund. Gemeinsam ist diesen Autoren das Bewußtsein einer transsubjektiven Wirklichkeit, eine neue Hinwendung zum Objektiven. Sie wissen, daß auch ein gegliedertes und reflektiertes Bewußtsein nicht einfach über das Wirkliche verfügt, dessen Darstellung ihnen auferlegt ist.

Die Erzählung selbst wird nicht nur durch gedanklich essayistisches Reflektieren (schon bei Th. Mann, R. Musil, H. Broch ein Problem) und durch extremes Assoziieren (der Roman des Bewußtseinsstromes), sondern auch durch extreme Beobachtung und Beschreibung von Details („Neuer Roman") zurückgedrängt, aufgespalten, aufgefächert und gefährdet. Ohne ein Minimum an Geschehnisablauf

kommt kein Roman aus[11]. Die Reflexion kann so weit gehen, daß sie die Fabel und den Roman verhindert. Eine solche Verhinderung hat Walter Jens in seinem Dialog über den nicht zustande gekommenen Roman „Herr Meister" (1963) dargestellt. Es ist kein Zufall, daß seit dem Sterben des „Helden" auch die Fabel ihre Übermächtigkeit verloren hat. Mit dem Verzicht auf die meist dramatisch aufgebaute Fabel mußten die Autoren auch auf ein wichtiges, freilich weithin bloß materiales, Spannungselement verzichten. Das Was des Erzählens wird immer weniger wichtig. Immer mehr kommt es auf das Wie an.

Der Abschied vom olympischen Erzähler

Der herkömmliche „Held" mit seiner herkömmlichen „Fabel" ist eine Kreatur des Autors. Außer dem Helden und seiner Fabel erschafft der Autor aber noch ein Drittes, nämlich den Erzähler. Der Erzähler ist nicht der Autor, sondern dessen Geschöpf. Der Erzähler, nicht der Autor erzählt den Roman. „Ein Erzähler ist in allen Werken der Erzählkunst da, im Epos wie im Märchen, in der Novelle wie in der Anekdote. Jeder Vater und jede Mutter weiß, daß sie sich verwandeln müssen, wenn sie ihren Kindern Märchen erzählen. Sie müssen die aufgeklärte Haltung des Erwachsenen aufgeben und sich in ein Wesen verwandeln, für das die dichterische Welt mit ihren Wunderbarkeiten Wirklichkeit ist. Der Erzähler glaubt an sie, auch wo er ein Lügenmärchen erzählt. Er kann ja nur lügen, weil er glaubt. Ein Autor kann nicht lügen. Der kann bloß gut oder schlecht schreiben. Der Erzähler ist in aller Erzählkunst niemals der bekannte oder noch unbekannte Autor, sondern eine Rolle, die der Autor erfindet." [12] Sie gehört mit zur poetischen Welt des Romans. Der Erzähler tritt als Mittelsmann zwischen das zu Erzählende und den Leser. Er kann entweder außerhalb der Handlung bleiben, durch einige Berührungspunkte an der Handlung teilhaben oder als Ich-Erzähler sein eigenes Schicksal berichten. Stets bleibt der Erzähler dem Helden (auch sich selbst als Held) und seiner Fabel überlegen. Er hat ein besseres Wissen, eine höhere Sehweise. Der traditionelle Erzähler sieht, leitet und lenkt seine Gestalten wie ein olympischer Gott seine Helden: überlegen, sicher, von oben herab, unfehlbar. Man hat diesen Erzähler wegen seiner nie verlorengehenden Überschau als „olympischen Erzähler" bezeichnet. Sein Standort erscheint oft nicht nur räumlich über, sondern auch zeitlich außerhalb des Geschehens. Er gibt mehr oder minder Allwissenheit vor. Er kennt die innersten Regungen seines Helden. Bärenstärke, Liebessehnsucht und Lindenblattblöße sind ihm bekannt. Er weiß die Gefahren voraus, kann sie dem Leser bedeuten und erklären. Er kommentiert die Tapferkeit, Leidenschaft, Unerfahrenheit, die gefühlvolle Schwäche des Helden. Mit sentenziösen Bemerkun-

11 Vgl. E. Lämmert, Bauformen des Erzählens (Stuttgart 1955) 24 f. und Koskimies a.a.O. 166 ff.
12 W. Kayser, Wer erzählt den Roman, in: Neue Rundschau 68 (1957) 451.

gen, Klugheitsregeln, Mahnungen und Warnungen, ironischen Richtigstellungen versichert er dem Leser seine Überlegenheit gegenüber Held und Fabel. Ein charakteristisches Beispiel für die Überlegenheit des Erzählers entnehmen wir den „Wahlverwandtschaften". Der Erzähler kommentiert seinen Helden Eduard im zweiten Kapitel:

> Sich etwas zu versagen, war Eduard nicht gewohnt. Von Jugend auf das einzige, verzogene Kind reicher Eltern, die ihn zu einer seltsamen, aber höchst vorteilhaften Heirat mit einer viel älteren Frau zu bereden wußten, von dieser auch auf alle Weise verzärtelt, indem sie sein gutes Betragen gegen sie durch die größte Freigebigkeit zu erwidern suchte, nach ihrem baldigen Tode sein eigener Herr, auf Reisen unabhängig, jeder Abwechslung, jeder Veränderung mächtig, nichts Übertriebenes wollend, aber viel und vielerlei wollend, freimütig, wohltätig, brav, ja tapfer im Fall – was konnte in der Welt seinen Wünschen entgegenstehen! Bisher war alles nach seinem Sinne gegangen, auch zum Besitz Charlottens war er gelangt, den er sich durch eine hartnäckige, ja romanenhafte Treue doch zuletzt erworben hatte; und nun fühlte er sich zum erstenmal widersprochen, zum erstenmal gehindert ...

Wir wollen hier nicht auf die romanhafte Mächtigkeit des Helden achten, diesen beneidenswert unabhängigen Mann, dem in reiferem Mannesalter zum erstenmal widersprochen wird, sondern auf den überlegenen Kommentar des Erzählers. Der Erzähler ist auch in einem Ich-Roman wie „Die Leiden des jungen Werther" gegenwärtig. Seine Mittlerrolle bekundet sich zunächst in der Anrede an den Leser.

> Was ich von der Geschichte des armen Werther nur habe auffinden können, habe ich mit Fleiß gesammelt und lege es euch hier vor, und weiß, daß ihr mir's danken werdet. Ihr könnt seinem Geist und seinem Charakter eure Bewunderung und Liebe, seinem Schicksal eure Tränen nicht versagen. Und du gute Seele, die du eben den Drang fühlst wie er, schöpfe Trost aus seinem Leiden, und laß das Büchlein deinen Freund sein, wenn du aus Geschick oder eigener Schuld keinen nähern finden kannst.

Nun beginnt die Ich-Erzählung in Briefform. Das berichtende Ich begegnet uns aber in einer doppelten Funktion, als „Held", der eine unglückliche Liebe erfährt, und als Erzähler, der mit höherem Bewußtsein über sich selbst und seine Zustände berichten kann. Als „Held" ist dieses Ich eingetaucht in das Geschehen. Als Erzähler erhebt es sich über das dumpf-reale Schicksal. Hätte Werther, der Held, das klare und überlegene Bewußtsein Werthers, des Erzählers, er würde niemals zur Pistole greifen, um sein Leben zu enden. Dieses Leben erschiene ihm nicht ausweglos. Auch im „Werther" kommentiert ein Erzähl-Ich den seelischen Zustand des Helden-Ich. Schon im ersten Brief reflektiert Werther sentenziös über seine Empfindlichkeit: „Bester, der Schmerzen wären minder unter den Menschen, wenn sie nicht mit so viel Emsigkeit der Einbildungskraft sich beschäftigten, die Erinnerungen des vergangenen Übels zurückzurufen, eher als eine gleichgültige Gegenwart zu ertragen." Später schaltet sich dann ausdrücklich „Der Herausgeber an den Leser" ein, und verweist auf die hinterlassenen Briefe Werthers aus den letzten Tagen. Diese Briefe sind nicht in der Technik des Bewußtseinsstromes dargestellt, durch

die der Erzähler sich ganz mit dem Bewußtsein des Helden identifiziert. Sie berichten wiederum mit der Überlegenheit des Ich-Erzählers, der um den „Zustand" des Helden-Ich zwar genau weiß, sich selbst aber über dessen Bewußtseinsstand bedeutend erhebt. Er sieht ihm von oben und außen in die Brust, kann mitfühlen, erleidet aber nicht selbst das Schicksal des armen Werther, gibt sich nicht als real identisch mit ihm, seinem Schicksal und seiner übertriebenen Sensibilität.

Den überlegenen olympischen Erzähler, jenen Erzähler, der seine Helden als wirkliche Gestalten vorstellt und seine fiktive Handlung als wirkliches Geschehen vorgibt, der zugleich die innersten Regungen seiner Helden-Geschöpfe kennt, ihnen ihr Maß an Erziehung, Leidenschaft, Begabung, Freiheit, Erfolg und Tragik zuteilt und ihre Schritte vom ersten bis zum letzten lenkt, diesen Erzähler, der dem Leser alles Was, Wie und Warum klarmachen kann, gibt es im modernen Roman nicht mehr. Der zeitgenössische Autor verweigert die Erschaffung eines Erzählers, der über einer als wirklich vorgegebenen Handlung mit individuellen Menschengestalten thront wie ein olympischer Zeus. Der Erzähler tritt heute nicht mehr als Allwissender eines wirklichen und individuellen Geschehens auf. Die dafür erforderte Naivität des Bewußtseins fehlt ihm. Jenen Aufstieg auf den Erzählerolymp kann und will er nicht mehr leisten. Den Anspruch auf indiskutable Autorität gibt er auf. Wegen dieser Autorität hat man den „olympischen" Erzähler auch den „auktorialen" genannt[13]. Eine Autorität steht nicht auf gleicher Ebene mit jenen Menschen, auf die sich seine Autorität erstreckt. Sie ist ihnen zumindest an Macht, im klassischen Sinn auch an Moral und Wissen überlegen. Auf diese Macht- und Wissensautorität gegenüber einer vorgestellten Wirklichkeit und gegenüber dem Leser hat der moderne Erzähler mehr und mehr verzichtet. Natürlich muß auch der moderne Roman noch erzählt werden, denn „der Tod des Erzählers ist der Tod des Romans"[14]. Aber der moderne Roman wird anders erzählt. Und diese andere Erzählweise ist komplizierter geworden.

Die Verkomplizierung des Erzählens

Im traditionellen Roman werden die Geschehnisse der Reihe nach erzählt. Der Erzähler baut die Situation des Helden auf, bereitet den Konflikt vor, führt die Handlung zum glücklichen oder unglücklichen, aber gelösten Ende. Der Leser weiß stets, wie weit die Handlung fortgeschritten ist und wo er sich befindet. Solch chronologisches Erzählen schließt gelegentliche Nachträge aus der Kindheit des Helden, Ergänzungen aus seiner Familiengeschichte nicht aus. Im modernen Ro-

13 Vgl. F. K. Stanzel, Typische Erzählformen des Romans (Göttingen 1964).

14 W. Kayser, Entstehung und Krise des modernen Romans (Stuttgart 1963) (Sonderdruck aus Deutsche Vierteljahrsschrift 1953) 34. – Vgl. E. Kahler, Untergang und Übergang der epischen Kunstform, in: Neue Rundschau 64 (1953) 1–44.

man wird nicht nur der schöne Ablauf der Handlung nach Monaten, Jahreszeiten und Jahren bedeutend verkürzt, sondern auch ein Gutteil des Geschehens nicht mehr chronologisch erzählt. Es gibt Romane, deren Handlungsablauf weniger als vierundzwanzig Stunden beträgt. Der „Ulysses" von Joyce und „Der Tod des Vergil" von Broch sind bekannte Beispiele. In die Handlungszeit eines solchen Tages wird aber die Erlebens-, Erinnerungs-, Assoziations- und Wissenssumme eines Lebens verpackt. Die Zeit erreicht eine äußerste Verdichtung. In den vordergründig minutiös chronologischen Zeitverlauf werden die Zeiträume der Vergangenheit eingeschleust. Ereignisse, die in keinem unmittelbar ursächlichen Zusammenhang stehen, können durch das Assoziationsbewußtsein der Figur, bzw. des Erzählers ineinander und nebeneinander treten. Diese Art der Darstellung wird besonders schwierig, wenn ein Autor von vornherein gleichzeitige Ereignisse vergegenwärtigen will. Zur mehrschichtigen Zeit gehören dann verschiedene ineinandergeschobene und -geblendete Handlungsräume. Noch verhältnismäßig einfach schließen Bölls „Ansichten eines Clowns" durch die unmittelbare Handlungszeit hindurch den vorausliegenden Zeitraum auf. Die unmittelbare Handlungszeit beträgt weniger als vier Stunden. Sie reicht von der eingebrochenen Dunkelheit eines Märztages bis gegen zehn Uhr nachts. Aber in diesen wenigen Stunden setzt der Clown durch Erinnerung, Assoziation, Reflexion, Telefonate ungefähr sein ganzes Leben samt dessen Hauptpersonen und Hauptgravamina gegenwärtig. Hier wird nicht bloß Vergangenes episodisch nachgetragen wie im traditionellen Roman, sondern durch das Bewußtsein der Figur Vergangenes gegenwärtig und thematisch gemacht. Dieses mehr psychologische als chronologisch-biologische Zeitverhältnis der modernen Figur, manchmal durch den Erzähler nochmals gebrochen, verkompliziert den Erzählvorgang. Für einen sich entwickelnden „Helden" und eine geradlinige einschichtige Fabel bliebe in einem so komplizierten Verhältnis der Figur zur erzählten Zeit und des Erzählers zu seiner Erzählzeit kein rechter Platz[15].

Eine weitere Schwierigkeit für den Leser bringt der Verzicht auf den olympischen Standort des Erzählers mit sich. In Bölls „Ansichten eines Clowns" durchlaufen alle Erinnerungen und „Ansichten" den Filter und die Blende der leibseelischen Verfassung des Clowns. Alle gedachten und gesprochenen Worte werden gebrochen durch die verletzte, aggressive Sichtigkeit eines aus seiner menschlichen Liebe Vertriebenen und aus der Gesellschaft Ausgestoßenen. Der Ich-Erzähler hält Standort und Perspektive des ruinierten Clowns bis zum letzten Satz durch. Sie sind mit der Wahl der Figur und deren Situation – dem „point de départ" in der Philosophie vergleichbar – gegeben. Es gibt keinen olympischen Erzähler mehr, der sich durch sentenziöse Rationalisierung und kommentierende Klugheit über

---

[15] Zu „Erzählzeit" und „erzählter Zeit" siehe G. Müller, Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst (Bonn 1946).

die eingeschränkte Sichtweise der Figur erhebt. Für den Leser unterscheidet sich der Ich-Erzähler nicht mehr von der Person des Clowns. Manches einseitige und bittere Urteil des Clowns erschiene weniger anstößig, wenn Leser und Kritiker Erzählstandort und Erzählperspektive beachteten. Das gilt in noch stärkerem Maß für einen satirisch-grotesken Roman, wie ihn G. Grass in der „Blechtrommel" vorgelegt hat. Natürlich ist die Wahl und Fixierung des Erzählstandorts, hier eines intelligenten, scharf beobachtenden Hirns in der schmuddeligen Gestalt eines Kretins Einfall und Trick des Autors. Aber nachdem die Perspektive eines altklugen Schelms in der körperlichen Erscheinung dieses aus der Gesellschaft sich ausgliedernden und in der Heil- und Pflegeanstalt sein Leben zu Papier bringenden Dreijährigen mit Augenzwinkern gewählt ist, wird manches Schockierende und Eklige weniger schockierend, spielerischer erscheinen. Nach dem Abtritt des olympischen Erzählers ist freilich keiner mehr da, der den Leser an der Hand nimmt und sagt: du solltest meine Entlarvungen, meinen bissigen Sarkasmus, meine Bösartigkeit und Schweinigeleien nicht so blutig ernst nehmen; ich habe nun einmal Spaß an meiner frechen Figur. Der gebildete Leser müßte aber selbst erkennen, daß der Autor durch die Beschränkung des Standorts und der Perspektive seine Figur zugleich ein Stück relativiert und distanziert hat.

Noch schwieriger wird ein Roman, wenn er ein Ereignis von verschiedenen Perspektiven her anleuchtet und, entsprechend dem Wissen und Bewußtsein der erzählenden Figuren, immer nur in Fragmenten darstellt. Eine solche Erzählung durch mehrere Erzähler und ihre jeweiligen Ausschnitte von beobachtetem und interpretierendem Wissen versucht die Objektivierung des Erzählvorgangs gegenüber dem Geschehenen. Filmbesucher kennen die Darstellung eines Geschehnisses durch verschiedene Perspektiven aus dem japanischen Film „Rashomon" (1950). Die Ermordung eines Samurais wird nacheinander durch dessen Frau, den Mörder, den Geist des Ermordeten und schließlich durch einen unbeteiligten Holzfäller berichtet. Als unbeteiligter und deshalb überlegener Zuschauer vermag er die durch das persönlich interessierte Bewußtsein verunstalteten Berichte der Zeugen in eigener Sache bloßzustellen. Wie aber, wenn kein unbeteiligter Zuschauer mehr vorhanden ist? Wie, wenn der Vorgang vor allem ein innerseelischer ist, den weder ein allwissender Erzähler enträtseln will, noch ein Ich in eigener Sache enträtseln kann? Dann erhalten wir einen Roman wie „Mutmaßungen über Jakob" (1959) von Uwe Johnson. „Mutmaßungen" sind für den Leser ähnlich unbefriedigend wie ein Prozeß, den der Staatsanwalt wegen mangelnden Beweises aufgeben muß. Die Erzählung setzt in Johnsons Roman ein, nachdem das entscheidende Ereignis geschehen ist. Der mitteldeutsche Eisenbahner Jakob Abs fand nach der Rückkehr von einem Besuch in die Bundesrepublik beim gewohnten Gang über die Gleise zu seiner Arbeitsstätte den Tod. Die Frage, die den Erzähler beschäftigt, heißt: warum fand er den Tod? War es vielleicht weniger und zugleich mehr als ein Unfall? War es das Stolpern eines gehetzten Wildes? Konnte, wollte Jakob nicht mehr auf-

passen, nachdem er keine befriedigende Lebensmöglichkeit mehr sah? Die Frage wird vom Erzähler nicht beantwortet, aber von verschiedenen Gesichtswinkeln her eingekreist. Daraus entsteht durch alle Brechungen, durch Bericht, Dialog und innere Monologe ein Wirklichkeitsfeld, jenes Raum- und Zeitfeld, in dem Jakob Abs lebte und starb. Das Problem der objektiven Wahrheits- und Wirklichkeitssuche aus subjektiv bedingten Standorten, Sehweisen und Wissensfragmenten wurde hier zur epischen Methode.

Die Frage nach der Wahrheit und Bedeutung des zu Erzählenden fiel schon eineinhalb Generationen früher in Kafkas Romanfragment „Der Prozeß" auf. K. sieht unmittelbar vor seiner visionären Hinrichtung, wie ein Unbekannter sich aus dem Fenster beugt und in Richtung auf ihn die Arme ausbreitet. „Wer war es?", fragt er. „Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe? Gab es Einwände, die man vergessen hatte? ... Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht, bis zu dem er nie gekommen war?" Auch der Erzähler des Romans „Mein Name sei Gantenbein" (1964) fragt nach einem von ihm eingangs berichteten Todesfall am Steuer: Wer war dieser Mann? Wer könnte er gewesen sein? Die Frage nach einer Identität plus die Erfahrung des Zerbrechens einer Ehe setzt Gestalten und Geschichten – nicht eine lineare Fabel – frei, die den Möglichkeiten einer alltäglichen und exemplarischen Erfahrung eines wirklichen „Falls" fragend und deutend nachspüren, ohne das letztlich Rätselhafte eindeutig erklären zu wollen oder zu können. Auch dieser Roman von M. Frisch erzählt aus verschiedenen Perspektiven anstelle eines Erzählfadens und baut, allerdings in ganz anderer Weise als Johnson, ein Bewußtseinsfeld auf.

Der olympische Erzähler des traditionellen Romans hat abgedankt. Ist deswegen der Erzähler tot? Er hat sich in den zwanziger und dreißiger Jahren versteckt, um sich schließlich neu in den Vordergrund zu spielen. Versteckt hat er sich dort, wo er in der Form der „erlebten Rede" und des „inneren Monologs" durch die Figur hindurch spricht. Seit einem guten Jahrzehnt spielt sich der Erzähler durch seine Brechungen des Erzählfadens, durch den Wechsel der Perspektiven, durch die kunstvolle Montage von Erzählfragmenten, Dialogen und Monologen neu in den Vordergrund. Mit der „erlebten Rede" und dem „inneren Monolog", diesem Denksprechen der Figuren, erreichten die Erzähler eine äußerste Möglichkeit, den Abstand zwischen Geschehen und Leser aufzuheben. Sie schalteten sich als Vermittler bewußt aus (was nicht heißt, daß sie überhaupt nicht mehr da waren). Die neuesten Romane suchen meist eine neue Hinwendung zum Objektiven. Ein Aspekt dieser Objektivierung besteht darin, daß sie ausdrücklich sagen: wir erzählen nur. Was wir darstellen ist nicht das Wirkliche selbst, sondern Wirklichkeitsfragmente und Wirklichkeitsfelder im Spiegel unseres Erzählens. Sie betonen ausdrücklich die Distanz zum Wirklichen, das Medium der Erzählung. Die Illusion der Fabel wird von ihnen verhindert.

Veränderungen der Gestalt einer literarischen Gattung hat es immer gegeben. Jede Umformung, mit dem klassischen Fremdwort als Metamorphose, deutsch als Gestaltwandel bezeichnet, bringt Krisen mit sich. Krisen können zum Untergang oder zur Erneuerung führen. Alles Lebendige durchläuft Krisen. Ob die sogenannte Krise des Romans eine des Absterbens ist, kann heute noch von niemand bewiesen werden. Höchstwahrscheinlich stehen wir nur am Ende des traditionellen Romans. Der neue Roman ist allerdings mit dem Abschied von der Gestalt des „Helden", von der linear erzählten Fabel und vom olympischen Erzähler komplizierter geworden. In einer immer komplizierter werdenden Welt dürfte das eigentlich nicht verwundern. Man mag der schönen Einfachheit und kristallenen Klarheit der sogenannten „klassischen" Romane nachtrauern. Bald wird man eine Reihe zeitgenössischer Romane zu den Klassikern des zwanzigsten Jahrhunderts zählen.

Zum Menschenbild der Biologie

Wolfgang Kuhn

Je weiter die anthropologische Forschung den historischen Weg des Menschen zurückverfolgt, bis er sich in grauer Vorzeit irgendwo an der Grenze zum Tierischen hin im Dunkel verliert, um so schwieriger wird die Entscheidung, ob fossile Reste vom Skelett vorgeschichtlicher Menschen oder aber von irgendeinem Ahnen unserer heutigen Affen stammen. Mit Sicherheit vermag der Paläontologe allein am morphologischen Befund eines Fossiles nicht festzustellen, ob es menschlicher oder tierischer Herkunft ist. Erst das, was Karl Rahner den „Vollzug dieser Leiblichkeit" nennt: Sprache, Gestus, Kulturleistung – die Schöpfungen des Menschengeistes also –, stellen jenes spezifisch Humane dar, das sich mit den Methoden der Morphologie und Physiologie freilich nicht nachweisen läßt[1]. Wer im „Tier-Mensch-Übergangsfeld"[2] nach den Spuren der ältesten Menschen, die diesen Namen schon zu Recht tragen, sucht, ist daher auf Beweise ihrer Geistigkeit angewiesen, wie sie bereits die primitivsten Werkzeuge und Waffen aus grob zugehauenen Steinen liefern.

---

1 K. Rahner und P. Overhage, Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Freiburg 1960) 16.

2 G. Heberer, Die Abstammung des Menschen (Handbuch der Biologie, 9); ders., Das Praesapiensproblem (Moderne Biologie) (Berlin 1950).

Wenn es auch in der Tat die Überreste seiner Arbeit sind, die es uns gestatten, einem vorgeschichtlichen Lebewesen als Vollmenschen seinen Platz in unserer Vorfahrenreihe zuzuweisen, so ist doch die Argumentation der Anhänger des Dialektischen Materialismus, erst durch die Arbeit sei aus dem äffischen Ahnen der Mensch geworden, logischer Unsinn[3]. Um arbeiten oder, im Sprachgebrauch der Marxisten, „produzieren" zu können, muß ein Lebewesen ja bereits denkender Mensch sein. Hier wird – wieder einmal – die Folge eines Entwicklungsprozesses zu seiner Voraussetzung gemacht.

Aber auch bei Knochenresten aufgefundene, als primitive Waffen zu deutende bearbeitete Steine liefern nicht in allen Fällen einen Beweis dafür, daß man es hier mit menschlichen Fossilien zu tun hat. Es könnte ja durchaus sein – und die Diskussion um entsprechende Funde aus der Gruppe der Australopithecinen hat es gezeigt –, daß es sich bei diesen bearbeiteten Steinen um Waffen handelte, mit denen jene Lebewesen, deren Knochenreste man dabei entdeckt hat, von bereits früher existierenden Urmenschen gejagt und erlegt wurden. In diesem Fall wären sie also keineswegs die Jäger und Werkzeugfertiger, die Menschen, sondern die gejagten Tiere selbst gewesen. Wer alle in diesem Zusammenhang auftretenden Schwierigkeiten kennt und berücksichtigt, für den kann kein Zweifel daran bestehen, daß es der Wissenschaft kaum gelingen wird, „den" ersten Menschen dieser Erde zu finden und auch als solchen zu identifizieren – jenes Geschöpf, das als erstes zum reflexiven Denken befähigt war.

Eine der ältesten Fragen, die zu stellen dieses reflexive Denkvermögen den Menschen geradezu nötigte, war wohl die Frage nach seinem eigenen Wesen und seiner Stellung in der Welt des Geschaffenen. Zu allen Zeiten aber war seine Antwort auf diese entscheidende Frage: „Was ist der Mensch?" ein Spiegel seiner Selbsteinschätzung. So lassen die Antworten des 19. Jahrhunderts wohl am deutlichsten seine mechanistisch-vulgärmaterialistischen Strömungen in Philosophie und Naturwissenschaft erkennen. Der im Jahr 1872 verstorbene Philosoph und Materialist Ludwig Feuerbach definiert den Menschen als chemisch umgesetzte Nahrung: der Mensch ist, was er ißt. Der Zoologe Ernst Haeckel nannte den Menschen in seinem Buch über die „Welträtsel" ein „winziges Plasmakörnchen in der vergänglichen organischen Natur" und pries die darwinistische Entwicklungstheorie, weil sie uns „endlich bewiesen" habe, „daß das Menschengeschlecht nichts weiter ist als ein spät aus Primaten-Ahnen entstandener Zweig des Säugetierstammes" und daß die Seele der einzelnen Person ebensowenig unsterblich sein kann wie die der „anderen Wirbeltiere"[4]. Selbst Gott war ja für Haeckel in der Vorstellung der Christen ein „Wirbeltier", wenn auch für ihn, dem Geist kein Begriff war, ein „gasförmiges". Sein Zeitgenosse Ludwig Büchner nannte den Menschen „ein Teil und Produkt der Natur selber" und behauptete: „So wie in körperlicher, so ist auch in geistiger Be-

---

3 Weltall-Erde-Mensch (Berlin 1962) 210.

4 E. Haeckel, Die Welträtsel (Bonn 1904) 15.

ziehung der Mensch ein letztes Produkt aus ihm vorangegangenen Entwicklungsstufen der Tierseele."[5] Es war nur folgerichtig, daß diese Herabwürdigung des Menschen zum Tier, für das die darwinschen Entwicklungsfaktoren ebenso uneingeschränkt gelten wie für alle anderen Tiere, in den Massenvernichtungslagern des „Dritten Reiches" enden mußte[6]. Darwin selbst schrieb ja bereits 1871 in seinem Buch über die Abstammung des Menschen: „Wir können sagen, daß im rohesten Zustand der Gesellschaft diejenigen Einzelwesen, die am klügsten waren, die die besten Waffen oder Fallen erfanden und benutzten und demnach am fähigsten waren, sich zu verteidigen, eine größere Anzahl Nachkommen aufziehen konnten. Stämme, welche die meisten derart begabten Männer enthalten, werden an Zahl zugenommen und andere Stämme verdrängt haben."[7] Später sollte dann die „Rasse" die Rolle des Stammes spielen und die darwinsche Regel vom Überleben des Tüchtigeren, Brutaleren im Daseinskampf zu einem „Recht" werden.

Man sollte erwarten, daß die entsetzlichen Folgen einer zur sogenannten „Weltanschauung" erhobenen naturwissenschaftlichen Theorie auch den konservativsten Denkern endlich und endgültig klargemacht hätten, daß, wie es Edgar Dacqué schon vor zwanzig Jahren formulierte, das mechanistische Weltbild nur ein „Handwerkszeug" ist, „Diener, nicht Herr". Es gehört, wie er sagt, „einer bestimmten Erkenntnisschicht an, ist aber nicht befähigt, uns den umfassenden Gesichtskreis der Lebens- und Weltauffassung zu schenken"[8]. Nietzsche nannte seinerzeit bereits den reinen Kausalismus und Mechanismus in der Naturforschung „Nihilismus"[9]. Ja, Dacqué spöttelt über die Mechanisten, die in ihrer naiven Voreingenommenheit gar nicht merken, „wie man mit allen naturwissenschaftlichen Grundbegriffen schon auf metaphysischem Boden steht"[10]. Das gilt in ganz besonderem Maß auch von den „Erklärungsversuchen" der Naturwissenschaftler des Dialektischen Materialismus. So bezeichnet v. Bülow die „dialektischen Wechselbeziehungen zwischen Anorganischem und Organischem, zwischen Erde ... und Leben" als den „Motor der Entwicklung" vom einzelligen Lebewesen bis hinauf zum Menschen[11], und im Standardwerk „Weltall – Erde – Mensch" kann man lesen: „Der Mensch ist nicht von einer übernatürlichen Macht geschaffen, sondern ist auf natürliche Art und Weise entstanden; er leitet sich von tierischen Vorfahren ab"[12]. Was die Absolventen der kommunistischen Jugendweihe außer der Engelsschen Definition, die den Menschen als „das geselligste aller Tiere"[13] bezeichnet, sonst noch über ihn erfah-

---

5 L. Büchner, Im Dienste der Wahrheit (Ziegelhausen 1956).
6 W. Kuhn, Auschwitz – Ende einer „biologischen Weltanschauung", in dieser Zschr. 174 (1964) 36.
7 Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen (Leipzig o. J.).
8 E. Dacqué, Aus den Tiefen der Natur (Büdingen o. J.) 26.
9 Zit. nach W. Troll, Über die Grundlagen des Naturverständnisses (Mainz 1950) 564.
10 E. Dacqué a.a.O. 14.
11 K. v. Bülow, Die Verflechtung von Erd- und Lebensgeschichte (Brockhaus Taschenbuch der Geologie) (Leipzig 1955) 411.
12 Weltall-Erde-Mensch, 210.
13 K. Marx-Fr. Engels, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden (Berlin 1953) 73.

ren, gipfelt in den Worten: „Das Hauptmerkmal des Menschen, durch das er sich von allen anderen lebenden Organismen unterscheidet, ist die Arbeit." [14] Vollends die Bemerkungen Popowskis wirken, im Jahr 1946 in einem Buch über Pawlow niedergeschrieben, wie ein Anachronismus. Sie könnten ebensogut in einem der Werke Büchners stehen, das bereits vor hundert Jahren erschien: „Ausnahmslos alle Qualitäten der äußeren Phänomene der Gehirntätigkeit", so lesen wir hier, „die wir mit den Worten Beseeltheit, Spott, Trauer, Freude u. a. charakterisieren – sie sind im Grunde genommen nichts anderes als die Resultate der stärkeren oder schwächeren Kontraktion irgendeiner Muskelgruppe, ein rein mechanischer Akt."[15] Gerade dieses Beispiel zeigt, wie recht Muschalek mit seiner Feststellung hat, die Lebenstheorie des Dialektischen Materialismus sei weiter nichts als ein mit nichtssagenden Schlagworten verbrämter mechanischer- oder Vulgärmaterialismus, wie ihn schon Büchner und Haeckel vertraten[16]. Tatsächlich bleibt ja, wie Wetter zeigte, den Vertretern dieses Dialektischen Materialismus in der Biologie auch keine andere Möglichkeit als entweder die „Flucht ins Irrationale", das heißt die Pseudoerklärung alles Höheren durch den mysteriösen dialektischen Sprung oder aber die stillschweigende Rückkehr zu den vulgärmaterialistischen Erklärungsversuchen der mechanistischen Biologie des 19. Jahrhunderts[17]. Obwohl schon Engels selbst diesen Mechanismus verächtlich einen „primitiven Reisepredigermaterialismus" genannt hat[18], bleibt den marxistischen Biologen de facto nichts anderes übrig als der vergebliche Versuch, die immerhin als qualitativ hochwertiger anerkannten Lebenserscheinungen aus den chemischen und physikalischen Vorgängen der anorganischen Stufe, also mechanistisch zu „erklären". Oparins Koazervattheorie ist der überzeugendste Beweis für dieses Versagen einer dialektisch-materialistischen „Erklärung" der Entstehung des Lebens auf unserer Erde und seiner Höherentwicklung[19]. In Dembowskis Werk über die Psychologie der Affen, erschienen im Jahr 1956, lesen wir: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß es im Organismus nichts außer der Materie und den in ihr wirkenden Kräften gibt, daß weder eine lebende Materie, noch eine lebende Kraft existiert. Das sind Hirngespinste des vergangenen Jahrhunderts." Den qualitativen Unterschied zwischen Affe und Mensch sieht Dembowski bezeichnenderweise in der dreimal größeren Gehirnmasse des Menschen begründet. Ein qualitativer Unterschied also, der lediglich quantitativ verursacht sein soll! Der gleiche Verfasser nennt – wie der Pawlowinterpret Popowski – die Psyche einen Begleitumstand „ganz bestimmter unermeßlich komplizierter Systeme der Materie" [20]. Das ist im Grund immer noch die alte Auffassung Büchners. „Leben", so schrieb dieser vor mehr als 80 Jahren, „ist nicht selbst Ma-

---

14 Weltall-Erde-Mensch, 210. 15 A. Popowski, J. P. Pawlow (Berlin 1946) zit. nach Muschalek a.a.O. 6.
16 H. Muschalek, Biologischer Katechismus (Berlin 1954) 10.
17 G. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion (Hamburg 1958) 74.
18 Fr. Engels, Dialektik der Natur (Berlin 1952).
19 A. J. Oparin, Die Entstehung des Lebens auf der Erde (Berlin 1949).
20 J. Dembowski, Psychologie der Affen (Berlin 1956) 2.

terie, sondern die Folge einer ganzen Reihe von Vorgängen und Verrichtungen, welche die Materie in ihrer organisierten Form zutage treten läßt." [21]

Es bleibt also den Vertretern des Dialektischen Materialismus, wollen sie wirklich Materialisten sein, nur dieser Rückzug auf das mechanistische Niveau des 19. Jahrhunderts, wie es H. Conrad-Martius einmal formulierte. Interessanterweise bezieht sich jedoch ihre Feststellung zunächst gar nicht auf die Lebenstheorie des Dialektischen Materialismus, sondern auf die Einstellung vieler unserer westlichen Biologen zum Wesen des Lebendigen. Wenn, wie Conrad-Martius bemerkt, hier von dem neuen Geist, der überall in den Naturwissenschaften weht, kaum etwas zu verspüren ist, so mag das nach Arber damit zusammenhängen, daß gerade dem Biologen eine allgemeine Neuorientierung des Geistes besonders schwer fällt, weil er in der Regel Spezialist auf einem Teilgebiet seiner Wissenschaft ist und das „Ganze" nicht mehr überschaut[22]. Einen geradezu beispielhaft drastischen Rückfall in den mechanischen Materialismus stellt der Kommentar dar, den Clos im Jahr 1956 zu Büchners „Im Dienste der Wahrheit" veröffentlichte. Eine Kostprobe mag genügen: „Es steht fest", so meint der Verfasser, „daß der Geist untrennbar ist von einem gewissen Zustand körperlicher Organisation. Daraus folgt, daß Geist und körperliche Struktur einer bestimmten Art dasselbe ist" [23]. Wenn diese merkwürdige Logik stimmt, dann wäre z. B. Licht identisch mit dem gewendelten Glühdraht in der elektrischen Birne; denn niemand zweifelt daran, daß die Lichtwirkung einer Glühbirne von der Struktur ihres Glühdrahtes abhängig ist! Auch hier also wieder die übliche Verwechslung von Voraussetzung mit Ursache! Mag es sich in diesem Einzelfall wirklich um einen Anachronismus handeln, der weiter keine Beachtung verdient, so muß man doch die heute – besonders in der populärwissenschaftlichen Literatur – gegebenen Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? ernster nehmen. So schrieb Rensch 1959 in seinem Buch mit dem aufschlußreichen Titel: „Homo sapiens – Vom Tier zum Halbgott": „Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf Gottes. Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen." [24] Eine massenpsychologisch durchaus geschickte Formulierung; denn welcher Leser möchte für naturwissenschaftlich ungebildet oder nicht modern gehalten werden? Jean Rostand, der bekannte französische Biologe, meinte 1956 in einem Interview, der Mensch sei, „wie wir glauben, nur ein Tier" [25]. Zu einer derartigen Behauptung hatte sich nicht einmal Darwin vor fast hundert Jahren verstiegen. Er sah vielmehr im Besitz eines Gewissens den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und niedrigerem Tier, wie er sich ausdrückte. Der Engländer Fred Hoyle nannte ebenfalls 1956 den Menschen „ein seltsames

---

21 L. Büchner a.a.O. 19. 22 A. Arber, Sehen und Denken in der biologischen Forschung (Hamburg 1960).
23 H. Clos, Kommentar zu Büchners: Im Dienste der Wahrheit, 69.
24 B. Rensch, Homo sapiens – Vom Tier zum Halbgott (Göttingen 1959) 5.
25 J. Rostand, Das Abenteuer des Lebens (Berlin 1956) 9.

Nebenprodukt der Entwicklung dieses Universums“ [26]. Noch deutlicher drückte sich Simpson ein Jahr später aus. Er bezeichnet den Menschen als „das Ergebnis eines nicht zweckbestimmten materialistischen Prozesses, der ihn nicht beabsichtigt hat. Der Mensch“, so fährt er fort, „war nicht geplant. Er ist ein Zustand der Materie, eine Form des Lebens, ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten.“ [27]. Ähnliches äußerte Heberer 1961 während eines Interviews mit Reportern einer Illustrierten. Schon im Jahr 1959 hatte er in einem kleinen Buch über Charles Darwin geschrieben: „Die natürliche Selektion... kennt keine Voraussicht. Auch die Evolution des Menschen kennt keine Voraussicht.“ [28] Von hier aus scheint es freilich kein weiter Weg mehr bis zu einer bedingungslosen Zufallsgläubigkeit, die in den Leistungen eines Mozart, Kant oder Newton nur das Ergebnis von chemischen „Unfällen“ im Bereich der Gene erblicken möchte. Auch was Bertrand Russell 1953 schrieb, könnte in einem sowjetischen Lehrbuch stehen: „Was den Menschen betrifft“, behauptet er, „so scheinen wir auch da imstande zu sein, das Verhalten menschlicher Körper ohne die Annahme zu erklären, daß es ein wesensverschiedenes Agens gäbe, genannt Geist, das auf sie einwirke.“ [29] Im Folgenden geht Russell so weit, den menschlichen Willen als Begleitumstand einer vollständigen Kette physischer Ursachen zu definieren. Ähnliches verkündet Heberer im Fischer-Lexikon der Anthropologie, erschienen im Jahr 1959. Es dürfte bezeichnend sein, daß der Verfasser volle dreißig Seiten über die körperliche Entwicklung des Menschen und die verschiedenen morphologischen Typen schreibt, aber nur zehn Zeilen – und zwar die letzten zehn, die er selbst eine Schlußbemerkung nennt – über die mutmaßliche Entwicklung des menschlichen Geistes. Darin heißt es, ganz im Sinn Russells: „Der physischen Geschichte der Hominiden ist die psychische Geschichte parallel gelaufen. Physis und Psyche entsprechen sich, sie sind komplementäre Phänomene.“ [30] Damit ist allerdings ebensowenig erklärt wie etwa mit Huxleys Äußerung, der Mensch sei „nichts anderes als die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution“ [31]. Man ist versucht zu fragen, wer denn diese personifizierte Evolution ist, die da so ganz selbstverständlich und anscheinend völlig unproblematisch zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. V. v. Weizsäcker hat es ganz offen ausgesprochen, daß die „psychophysische Kausalität“ und der „psychophysische Parallelismus“ nichts weiter sind als leere Phrasen[32].

Kann das hier angedeutete Problem überhaupt gelöst werden, oder gilt auch für die Wechselbeziehungen von Menschenkörper und Menschengeist, was Conant von der Struktur des Kosmos vermutet: daß sie nämlich derart sein könnte, „daß

---

26 F. Hoyle, Mensch und Materialismus (Berlin 1961) 153.
27 G. Simpson, Auf den Spuren des Lebens (Göttingen 1951) zit. n. Martini, „Hochland“ (1962) 314.
28 G. Heberer, Charles Darwin. Sein Leben und sein Werk (Stuttgart 1959) 78.
29 B. Russell, Das naturwissenschaftliche Zeitalter (Bern 1953) 110.
30 G. Heberer, Fischer-Lexikon der Anthropologie (Frankfurt 1959) 38.
31 R. Karisch, Teilhard de Chardin – Anliegen und Aussagen seiner Entwicklungslehre (Essen 1962) 36.
32 V. v. Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Göttingen 1961) 76.

unsere Denkprozesse ihr nicht hinreichend entsprechen, um es uns überhaupt zu ermöglichen, darüber nachzudenken“ [33]. Bridgman nennt diese Einsicht noch umwälzender als die Erkenntnisse, die durch die Entdeckungen Galileis, Newtons oder Darwins vermittelt wurden[34].

Die Antworten unserer heutigen Biologen auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ unterscheiden sich – so hat es nach der hier wiedergegebenen Auswahl von Zitaten wenigstens den Anschein – auch im freien Westen nicht von denen der Mechanisten des vergangenen Jahrhunderts. Ja man muß angesichts dieser vulgärmaterialistischen Antworten Conrad-Martius beipflichten, wenn sie meint, die Biologie habe naturphilosophisch nicht nur die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft nicht mitgemacht, sondern lasse sogar eine rückläufige Tendenz erkennen, einen wahren Rückzug auf das mechanistische Niveau vor der Jahrhundertwende.

Offensichtlich haben zu dieser überraschenden Entwicklung im wesentlichen zwei Umstände beigetragen. Einmal die Tatsache – und darin ist sicher der bereits zitierten Ansicht Arbers zuzustimmen –, daß den Biologen als Spezialisten auf einem kleinen Teilgebiet eine allgemeine Neuorientierung des Geistes besonders schwer fällt. Gerade „der Mensch, wie die Spezialisten ihn kennen, ist“, um die Worte des großen Arztes und Biologen Alexis Carrel zu gebrauchen, „alles andere als der konkrete, der wirkliche Mensch“. Carrel fährt fort: „Wir erfassen den Menschen nicht als Ganzes. Wir kennen ihn als eine Zusammensetzung einzelner Teile, und diese Teile wieder sind ein Produkt unserer jeweiligen Forschungsweise. Mann für Mann bestehen wir aus einer ganzen Prozession schattenhafter Gebilde, in deren Mitte die unerforschliche Wirklichkeit einherschreitet.“ [35] Es liegt klar auf der Hand, daß jede Verabsolutierung von Teilsichten nur zu einem verzerrten Bild führen kann.

Zum anderen ist der Grundton dieser einseitigen Äußerungen über den Menschen, den Carrel selbst den „Gipfel des Geschaffenen“ nennt[36], ganz klar antireligiös. Die „Angst vor Metaphysik“ ist nicht zu verkennen. So behauptet z. B. Saller: „Jedenfalls wird der Mensch heute nicht mehr als Werk Gottes betrachtet. Er ist gemäß der Abstammungslehre aus dem Tierreich entstanden.“ Obwohl sich Saller durch die Konstruktion eines angeblichen Widerspruches von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie nicht gerade als in der heutigen Theologie bewandert zeigt, scheut er sich keineswegs vor der merkwürdigen Behauptung, der Mensch sei „eine chemische Fabrik mit einer Unzahl von Retorten ... Affe und Gott, als Gottes Affe ein Tier mit Verstand“. Wort für Wort könnte Ernst Haeckel diese etwas kindliche Vorstellung vor hundert Jahren bereits niedergeschrieben haben. Aber sie entstammt nicht dem Raritätenkabinett des 19. Jahrhunderts, sondern Karl Sallers 1958 geschriebenem Büchlein über „Das Menschenbild der natur-

---

33 J. B. Conant, Moderne Naturwissenschaft und der Mensch (Frankfurt 1959) 58. 34 Ebd.
35 A. Carrel, Der Mensch – das unbekannte Wesen (München 1955) 15. 36 Ebd. 11.

wissenschaftlichen Anthropologie“ [37]. Wer den Versuch unternimmt, im Menschen keinesfalls das Geschöpf Gottes anerkennen zu wollen, dem bleibt nichts anderes übrig, als ihn nur vom Tier her zu verstehen, in allen seinen körperlichen wie geistigen Eigenarten. Gewiß ist das auch eine Gegenreaktion auf ältere Versuche, den Menschen nur von Gott, bzw. vom Geist her zu begreifen. Arnold Gehlen hat ganz bewußt diesen Dualismus, wie ihn Descartes interpretierte, durch seine Definition des Menschen als des einzigen handelnden Wesens umgangen. Auf diese Weise, so argumentiert Gehlen, „ergibt sich die Brücke, auf der schließlich die biologische Ansicht des Menschen und die kulturwissenschaftliche zueinanderfinden“ [38].

Es müßte also versucht werden, ohne Grenzüberschreitung (Litt) von oben oder – wie die zitierten Antworten auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ – von unten zu einem Verständnis unseres eigenen Wesens und unserer Sonderstellung in der Welt zu gelangen. „Kann man nicht“, so fragt Gehlen, „von den einmaligen und besonderen, einzigartigen biologischen Bedingungen des Menschen her verstehen, weshalb er ein Kulturwesen ist?“ [39] Diese Frage wäre noch zu ergänzen: ist es möglich, innerhalb des Zuständigkeitsbereiches der Biologie und mit ihren Methoden die Sonderstellung des Menschen zu erhellen, ohne unerlaubte Grenzüberschreitung?

Heute können wir diese Frage schon bejahen. Nicht für alle Biologen trifft nämlich zu, was Hedwig Conrad-Martius von einigen feststellte. Der „moderne Flügel“, wenn man so sagen darf, hat keineswegs den Rückzug auf das längst durch den Fortschritt der Wissenschaft überholte „mechanistische Niveau“ mitgemacht, er hat schon seit geraumer Zeit erkannt, daß man, mit den Worten Th. v. Uexkülls „ ... von dem Bereich der Physik und der Chemie her das Leben nur als etwas ‚Nicht-physikalisches‘ und ‚Nicht-chemisches‘, also etwas, das es nicht ist, definieren kann“ [40]. Vom Menschen speziell sagt der Arzt v. Uexküll, er sei schon deshalb nicht vom Tier her zu verstehen, weil sowohl seine Krankheit als auch seine Gesundheit ganz andere Probleme aufwerfen als Krankheit und Gesundheit der Tiere[41]. Überhaupt ist, wie Günther Ludwig feststellt, die Frage: „Ist der Mensch ein Tier? keine naturwissenschaftlich richtig formulierte Frage“. „Jede naturwissenschaftliche Theorie des Menschen ist unvollständig“, so fährt er fort, „da der Mensch sich selbst neue Ordnungsprinzipien setzt“ [42]. Daß der Mensch mehr und anderes ist als ein „tool making primate“ [43], ein weiterentwickelter, prolongierter Affe, ein „Tier mit Verstand“, wie Saller meint, hat auch die Neurophysiologie gezeigt. Unser Menschenhirn ist keineswegs ein ergänztes, durch Hinzufügen neuer „Schichten“ weiterentwickeltes und vervollständigtes Schimpansengehirn. Wir finden vielmehr, wie Laubenthal ausführt, „eine unheimliche Differenziertheit im

---

37 K. Saller, Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie (Speyer-München 1958) 148.
38 A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1963) 24. 39 Ebd. 21.
40 Th. v. Uexküll, Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie (München 1953) 244.
41 Ebd. 247. 42 G. Ludwig, Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen (Osnabrück 1962) 116.
43 K. P. Oakley, A definition of Man, zit. nach P. Overhage, Das Problem der Hominisation (Freiburg 1961) 118.

Aufbau und Ausbau des Gehirns mit einer Feinstaufteilung in der Rinde, gröberen Zusammenfassungen in tiefer gelegenen Hirnpartien und einer grandiosen gegenseitigen Durchwebung aller Organteile des Gehirns durch eine Vielzahl von Bahnen, wie sie dem Wesen eines stockwerkartigen Aufbaues nicht entsprechen kann"[44]. Das gleiche, so fährt der Verfasser fort, gilt auch von der Physiologie unseres menschlichen Gehirns, die sich in ihrer Differenziertheit nicht mit der Auffassung von einem Schichtenbau vereinbaren läßt. Es ist demnach auch das Gehirn – wie es Alexis Carrel bereits von allen anderen Organen des Menschen feststellte – ein unverkennbar und spezifisch menschliches Organ, von Grund auf und von seinen ersten embryonalen Entwicklungsstadien an etwas völlig anderes als ein weitergebildetes Tierhirn. Auch Conrad-Martius hat darauf hingewiesen, daß gewisse Embryonalmerkmale wie etwa die Lanugo-Behaarung, die man lange Zeit für eine Art „Affenpelz" des ungeborenen Menschenkindes gehalten hat, gar nichts zu tun haben mit einem äffischen Entwicklungsstadium, das der Mensch vor seiner eigentlichen Menschwerdung angeblich durchläuft. Auch bei der Entfaltung seiner geistigen Fähigkeiten ist es nicht so, daß der Mensch nur gewisse Ansätze, die wir vielleicht schon bei höherentwickelten Tieren finden, lediglich ausreifen läßt und zur Vollendung bringt. Das, was Otto Köhler als Vorstufen unserer menschlichen Musik und Sprache bei Tieren bezeichnet, sind in Wirklichkeit nur Voraussetzungen – so, wie auch die Stimmbänder Voraussetzung einer Lautsprache, nicht aber ihre Ursache sind[45]. Das Erzeugen von Lauten als „Vorstufe" des Sprechens zu bezeichnen ist schon deshalb verfehlt, weil Laute ja nur Hilfsmittel einer Verständigung sind, die jederzeit durch andere Hilfsmittel wie Gebärden oder geschriebene Worte ersetzt werden können, die den gleichen geistigen Gehalt – das allein Wesentliche also – ebenfalls übermitteln können. Der Schimpanse aber ist nach Buytendijk nicht einmal in der Lage, mit der Absicht einer wortlosen Mitteilung auf irgend etwas mit dem Finger zu deuten. „Der Mensch ist nicht ein Tier, das sprechen kann", sagt Buytendijk, „sondern seine Sprache ist die Manifestation einer von der des Tieres unterschiedenen Seinsweise."[46]

Wie sehr und wie deutlich erkennbar sich diese spezifisch menschliche Seinsweise von Anfang an von allem Tierischen unterscheidet, das kann die biologische Forschung ausschließlich mit ihren Arbeitsmethoden, also legitimerweise und ohne jegliche Grenzüberschreitung zeigen. Man braucht dabei nicht einmal an Westenhöfers Begründungen seiner Lehre vom Eigenweg des Menschen zu denken[47]. Ludwig v. Bertalanffy wies schon vor längerer Zeit darauf hin, daß sich die Wachstumskurve des Menschen deutlich von der Wachstumskurve aller Tiere unterscheidet. Es erscheint beim Menschen, wie v. Bertalanffy sagt, „ein Wachstumszyklus

44 F. Laubenthal, Hirn und Seele (Geist und Leib in der menschlichen Existenz) (Freiburg-München 1961) 11.
45 O. Koehler, Vorformungen menschlicher Ausdrucksmittel im Tierreich (Lebendiges Wissen) (Stuttgart o. J.).
46 F. J. J. Buytendijk, Mensch und Tier (Hamburg 1958) 84.
47 M. Westenhöfer, Entwicklung, Menschwerdung, Weltanschauung. Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen (Heidelberg 1948).

vorgebaut, so daß in der Jugendperiode eine Verlängerung und Verzögerung des Wachstums gegeben ist." Damit „ist dem Menschen seine lange Jugendperiode und ... die Möglichkeit der geistigen Entwicklung" geschenkt[48]. Auf diese besonders lange währende unselbständige Jugendzeit des Menschen im Vergleich zum heranreifenden Tier, das sein „allgemeines Grundstadium" rasch durchläuft, hatte Edgar Dacqué ebenfalls hingewiesen.

Auch die Soziologie hat die große Bedeutung dieser langen Jugendzeit des Menschen klar erkannt. „Die Wirkung der Gesellschaft auf das Individuum beginnt, wenn nicht schon früher als bei seiner Geburt, so vom Tag an, da diese geschieht", meint Horkheimer, und „im ersten Lebensjahr ... wird er bereits in hohem Grad bis in Nuancen seines Wesens, die erst viel später sich entfalten, gesellschaftlich bestimmt."[49] Inwieweit schon die Embryonalentwicklung des Menschen und sein von dem der Tiere deutlich abweichender Geburtszustand diese wesentliche Voraussetzung für sein volles Menschwerden erfüllt, haben die Forschungen des bekannten Baseler Zoologen Adolf Portmann gezeigt. Die Phasen der menschlichen Entwicklung, so stellt Portmann fest, sind „schon in ihren naturhaften Faktoren auf die Notwendigkeiten eines Daseins mit Kultur abgestimmt"[50]. Bereits in ihren frühesten Stadien ist unsere embryonale Entwicklung eine unverkennbar menschliche, wird sie determiniert durch die Ausbildung des einzigartigen „Führungsorgans" Menschenhirn. Die alte Vorstellung von der Ontogenie, der Keimesentwicklung als einer abgekürzten Wiederholung der Stammesentwicklung oder Phylogenie, wie sie Haeckel als „biogenetisches Grundgesetz" formulierte und nach der das eigentlich „Menschliche" erst verhältnismäßig spät zu einem bis dahin tierischen „Unterbau" als letzte und oberste „Schicht" hinzukommt, erwies sich als irrig. „Es ist ein grober Irrtum zu meinen, man könne die Ontogenese auf Grund von Darwins Entdeckung des Wandels der Arten mit der Phylogenese erklären. Wer so denkt, gleicht einem Chemiker, der glaubt, er könne z. B. die Rostbildung dadurch erklären, daß er historisch ermittelt, daß Eisen schon im Altertum rostete. Er täuscht sich."[51] So gesehen beschreitet der Mensch tatsächlich einen „Eigenweg" (Westenhöfer) – und zwar von den ersten Schritten an, und er ist, wie Portmann sagt, als Ganzes ein Sonderfall, eine veränderte Lebensform, in der jede Einzelheit „schon anders als beim Tier, schon menschlich ist"[52]. Selbst die Stoffwechselvorgänge dieser Keimesentwicklung sind in „die Sonderheit des Humanen eingegliedert"[53]. Auch unser Geburtszustand ist eine besondere humane Variante: der Mensch ist als sekundärer Nesthocker eine „physiologische Frühgeburt". Mit offenen Sinnen wird das neugeborene Menschenkind bereits zu einer Zeit den er-

---

48 L. v. Bertalanffy, Vom Molekül zur Organismenwelt (Potsdam 1949) 117.
49 M. Horkheimer, Zum Begriff des Menschen heute (Das ist der Mensch) (Stuttgart 1959) 9.
50 A. Portmann, Biologie und Geist (Freiburg 1963) 270.
51 E. Blechschmidt, Das Genetische Grundgesetz, in dieser Zschr. 175 (1964/65) 40.
52 A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1951) 12.
53 Portmann a.a.O.; Blechschmidt a.a.O.

ziehenden Einflüssen seiner Umwelt ausgesetzt, die das Säugetier noch in der dunklen Geborgenheit des mütterlichen Körpers zubringt.

Während das Denken vieler Biologen noch immer darum bemüht ist, wie Portmann sagt, den eigentlichen Beitrag ihrer Wissenschaft zur Formung eines Menschen- und Weltbildes im Nachweis angeblich tierischer Grundlagen unseres menschlichen Wesens zu erblicken, kommt die moderne biologische Forschung der Forderung Gehlens immer näher[54]. Sie lehrt, ohne dabei eine unerlaubte Grenzüberschreitung zu begehen, von den „besonderen ... biologischen Bedingungen des Menschen her verstehen, weshalb er ein Kulturwesen ist", wie es Gehlen formuliert hat[55]. Im Ansatz unterscheidet er sich allerdings von Adolf Portmann. Für Gehlen sind die Leistungen des „Kulturwesens" Mensch – also etwa seine Sprache – Entlastungsfunktionen[56]. Als ein „Mängelwesen", wie Herder bereits den Menschen nannte, könnte er ohne seine geistigen Fähigkeiten überhaupt nicht existieren. Er wäre ja noch nicht einmal in der Lage, seinen Mangel an spezialisierten Organen durch Anfertigung und sinnvollen Gebrauch von Werkzeugen irgendwie zu kompensieren. So zwingt ihn die Tatsache, daß er ein schutzloses, bedürftiges, ja, wie Arnold Gehlen sagt, ein so „exponiertes" Geschöpf ist, zu geistiger Aktivität. Gerade umgekehrt würde es wohl Portmann formulieren: der Mensch ist kein Wesen mit einer „zweiten Natur" – seiner Kultur – weil er sie zum Ausgleich angeblicher organischer Mängel benötigt, sondern er muß körperlich unspezialisiert bleiben, „weltoffen" und nicht, wie das Tier, „festgestellt" (Nietzsche), um überhaupt Kulturwesen werden zu können! Ilse Schwidetzky erblickt, ganz in diesem Sinn, z. B. auch im relativ frühen Erlöschen der weiblichen Keimdrüsenfunktionen eine deutliche Zuordnung biologischer Faktoren auf das „Kulturwesen" Mensch: die Kinder müssen ja großgezogen werden![57] So erscheint im Bios des Menschen sein Person-Sein „vorberücksichtigt" (Gehlen). Nicht einmal in seinen vitalen Funktionen läßt er sich deshalb mit einem Tier vergleichen! Man kann also wohl heute nicht mehr von einer „pädagogischen Unzulänglichkeit biologischer Anthropologie" sprechen[58]. Ganz im Gegenteil: das, was Adolf Portmann, die Grenzen biologisch-naturwissenschaftlicher Aussagekompetenz beachtend, einmal bescheiden „basale Anthropologie" nannte, ist gerade pädagogisch höchst relevant[59]. Zeigt sich doch hier im Bereich des Biologischen schon, daß der Mensch tatsächlich erst durch Erziehung – im weitesten Sinn verstanden – zum Vollmenschen wird!

Diese basale, grundlegende biologische Anthropologie vermochte also zu beweisen, daß der Mensch nicht, wie Rostand meint, „nur ein Tier" ist. Ja, er ist auch nicht, wie Saller behauptet, „ein Tier mit Verstand", sondern als Ganzes

---

54 A. Portmann, Zoologie, 106. 55 A. Gehlen a.a.O. 21.
56 A. Gehlen, Der Mensch – seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn 1958).
57 J. Schwidetzky, Das Menschenbild der Biologie (Stuttgart 1959) 66.
58 Th. Ballauff, Die pädagogische Unzulänglichkeit biologischer Anthropologie (Essen 1962).
59 A. Portmann, Biologie und Geist, 234.

etwas Höheres, völlig anderes als jedes Tier. Darum sucht eine biologisch-anthropologische Forschung, wie Portmann sagt, mit ihren Mitteln und auf ihre Weise „die Aufgabe zu erfüllen, die dem Menschen gestellt ist – wieder geleitet von dem alten, zuweilen vergessenen Gedanken, daß, wer den Menschen zu deuten sucht, groß von ihm denken muß“ [60].

Die Äußere Mongolei

Franz Theodor Zölch

Seitdem Mao Tse-tung vor einigen Jahren entdeckte, daß er mit dem „Großen Bruder“ in Moskau noch eine scharfe Abrechnung wegen angeblich strittiger Grenzen und ungerechter Verträge vorzunehmen habe, ist beiderseits der sowjetisch-chinesischen Grenze ein sonst meist unbeachtetes Land wieder ins Gespräch gekommen, das sich bis dahin jahrzehntelang der schönen Illusion hingegeben hatte, ein souveräner Staat mit eigenem Staatsvolk und eigener Innen- und Außenpolitik zu sein: die Äußere Mongolei, die Heimat Dschingis-Khans, die sich heute Mongolische Volksrepublik nennt. Von den gewaltigen Landmassen Chinas und der Sowjetunion lückenlos umschlossen, liegt die Mongolenrepublik im nördlichen Zentralasien, zwischen Altai im Westen und dem Chingan-Gebirge im Osten. Auf einer Fläche von 1,62 Millionen Quadratkilometern, die etwa der dreifachen Größe Frankreichs entspricht, beherbergt sie ungefähr eine Million Menschen[1], die eine eigene, der turkotatarischen Gruppe verwandte Sprache sprechen.

Bis ins 16. Jahrhundert hinein hing dieses auf kriegerische Eroberungen bedachte Volk dem Schamanenglauben an. Erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts fand der buddhistische Lamaismus bei ihm Eingang und rasche Verbreitung. Dem Einfluß dieses Religionswechsels ist es vermutlich zuzuschreiben, daß die mongolische Geschichte von nun an friedlicher wurde. Dschingis-Khan hatte die mongolischen Stämme geeint. Unter seiner Führung brauste der Mongolensturm bis tief nach Europa hinein. Aber auch China wurde nicht verschont. 1215 eroberte er

---

60 Ebd. 271.

1 Prof. E. Thiel schätzte sie vor einigen Jahren in seinem im Isar-Verlag, München, erschienenen Buch „Die Mongolei, Land, Volk und Wirtschaft der Mongolischen Volksrepublik“ auf 758 000 Seelen, während W. Theimer in seinem „Lexikon der Politik“, 5. Aufl., 451, nur etwa 550 000 Einwohner, davon etwa 100 000 eingewanderte Russen und Chinesen, annimmt. B. C. Olschak zufolge („Ost-Probleme“ Nr. 1/1965, 19) betrug 1963 die Einwohnerzahl bereits 1,018 Millionen.

Peking und von 1280–1368 herrschten unter dem Namen „Yüan-Dynastie" mongolische Khane als Kaiser über China. Später wendeten sich die Machtverhältnisse, und das ausgehende 17. Jahrhundert brachte die Mongolei unter chinesische Oberhoheit, die der nordöstliche Teil, die sogenannte Äußere Mongolei, erst 1911, im Zuge der beginnenden chinesischen Revolution, wieder abzuschütteln vermochte, während die Innere Mongolei bis heute im chinesischen Staatsverband verblieb.

Mindestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts bemühten sich sowohl China wie auch Rußland mit wechselndem Erfolg, die Äußere Mongolei, ungeachtet ihrer politischen Zugehörigkeit, in ihre Einflußsphäre einzubeziehen; denn auch den Chinesen war es in mehrhundertjähriger Herrschaft nicht gelungen, das Trennende zu beseitigen. Zeitweilig hatte sich ihnen Japan als dritter Interessent zugesellt. Die Mongolen aber blieben ein schwieriger und außerordentlich wachsam auf die eigene innere Unabhängigkeit bedachter Partner, mißtrauisch und nach allen Seiten hin verschlossen. Nur nach Tibet spannen sich lange Zeit hindurch bedeutsame Fäden, denn von dorther war die lamaistische Religion gekommen. Tibetanische Mönche hatten als Missionare und Lehrer in der Mongolei gewirkt und der Chutuktu, der „Buddha von Urga", das weltliche und geistliche Oberhaupt der Mongolen, galt als anerkannte Inkarnation Buddhas und bekleidete in der lamaistischen Hierarchie nach dem Dalai- und dem Pantschen-Lama den dritthöchsten Rang. Tibetanisch beeinflußt ist auch vieles in der mongolischen Kultur, und für Gegenstände des kultischen Gebrauchs gab es sogar ein unausgesprochenes tibetanisches Importmonopol[2].

Aus all diesen Gründen war es auch während der langen Zugehörigkeit der Äußeren Mongolei zum chinesischen Reich nie zu einer richtigen Durchdringung des Landes mit chinesischem Geist oder gar zur Entstehung eines chinesisch-mongolischen Nationalgefühls gekommen. Und dies, obwohl die Chinesen dabei durchaus nicht ungeschickt vorgingen, indem sie den Weg der friedlichen Infiltration vorzogen und sich durch großzügige Schenkungen an die Klöster bis zu einem gewissen Grad auch die Sympathie mancher einflußreicher Lamas sowie durch Titelverleihungen das Wohlwollen einzelner Adeliger zu gewinnen verstanden. Auf der anderen Seite wühlte jedoch das zaristische Rußland gegen China, und als sich schließlich eine nationale mongolische Freiheitsbewegung bildete, die sich teils gegen Peking, teils aber auch gegen das lamaistische Mönchsregiment in der mongolischen Hauptstadt Urga und in den Lamaklöstern richtete, da wurden diese heimlichen Rebellen von St. Petersburg aus nicht nur moralisch unterstützt, sondern auf allerlei Schleichwegen auch mit Waffen beliefert. Diese russische Tradition übernahmen nach 1917 die Bolschewisten getreulich von ihren zaristischen Vorgängern. Die Äußere Mongolei war damals bereits von China getrennt und hatte sich als souveräner Staat konstituiert. Für Moskau bedeutete dies jedoch erst eine halbe Lösung.

---

[2] Vgl. auch W. Boßhard, Kühles Grasland Mongolei (Zürich 1949).

Sein Ziel bildete von nun an die Einverleibung des neuen mongolischen Staates in den sowjetischen Staatsverband – ein Ziel, das es jedoch bis heute noch nicht zu erreichen vermochte und das es aus guten Gründen einstweilen wenigstens offiziell aufgegeben oder doch zumindest zurückgestellt hat.

Der nach 1911 entstandene neue mongolische Staat war seinem Wesen nach so etwas wie ein parlamentarischer Kirchenstaat. Er wurde durch ein Parlament von Mönchen und eine Handvoll reicher Adelsherren regiert. An der Spitze der Regierung stand der „Chutuktu", der als weltliches Staatsoberhaupt den Titel „Bogdo Khan", als geistliches Oberhaupt den Titel „Bogdo Gegen" führte[3]. Der letzte Chutuktu starb 1924. Sein Name war Cse-Dsun-Damba. Er hatte sich, unter Mißachtung des bisherigen Brauches, selbst gekrönt und überdies im Jahre 1912 eine Frau namens Eche Dagini geheiratet, zwei Dinge, die ihm seine Untertanen und auch manche Lamas zeitlebens übelnahmen. Vielleicht trug diese seine Unbeliebtheit viel zum Erfolg der oppositionellen Unabhängigkeitsbewegung bei, deren Führer Dschamsaramo es besser verstand, sich im Volke Freunde zu erwerben. Als dritte politische Richtung spielte zeitweise eine panmongolische Bewegung eine Rolle, die nach dem ersten Weltkrieg durch die Japaner inspiriert worden war. Die Japaner, denen sehr an einer Zurückdämmung des russischen Einflusses lag, machten sich die noch lebendigen Traditionen der mongolischen Geschichte zunutze. Sie versprachen den Mongolen Unterstützung bei der Errichtung eines neuen großmongolischen Reiches, fanden aber im allgemeinen keinen allzugroßen Anklang, da man ihnen nicht recht traute[4].

Erst im Jahre 1919 bildeten sich die ersten kommunistischen Zellen im Lande. Ihre Organisatoren waren die Berufsrevolutionäre Suche-Bator und Chorlogijn Tschoibalsan, die beide schon bald nach der Oktoberrevolution in die Sowjetunion gekommen und dort auf ihre künftige Aufgabe vorbereitet worden waren. Aus diesen bescheidenen Anfängen ging später die kommunistische Partei des Landes, die heutige „Mongolische Volksrevolutionäre Partei", hervor. 1957 zählte sie rund 35 000 Mitglieder, 15 000 weniger als die albanische KP, und ist somit heute die kleinste aller regierenden kommunistischen Parteien im europäischen und asiatischen Satellitenbereich[5].

Unter allen politischen Richtungen des Landes erwiesen sich die Kommunisten jedoch alsbald als die entschlossenste. Sie waren am straffsten organisiert und erhielten von Moskau nicht nur Anweisungen und Ratschläge, sondern auch jede materielle Unterstützung. Schon am 13. März 1921 bildeten sie eine „Provisorische Revolutionäre Volksregierung", die durch Überrumpelung der legalen Regierung, aber dann doch unter deren Mitarbeit, zustande kam. Die Antwort der Japaner war ein Versuch, mit weißrussischer Hilfe unter dem Baron von Ungern-

---

3 Vgl. L. Forbath, Die neue Mongolei (Berlin o. J.) 230.
4 Forbath a.a.O. 254. 5 Siehe auch „Ost-Probleme" Nr. 13/1958, 467.

Sternberg ebenfalls einen autonomen mongolischen Staat zu bilden. Dieser Versuch brach jedoch rasch zusammen, und die Kommunisten schlossen nun auf eigene Faust einen Freundschaftsvertrag mit Moskau, obwohl sie selbst einstweilen eigentlich noch eine Minderheit in der Regierung bildeten, da der Staat offiziell ja immer noch vorwiegend durch ein Mönchsparlament regiert wurde.

Der Tod des letzten Chutuktu bedeutete auch das Ende des parlamentarischen Kirchenstaates. Jetzt war der Weg frei für die Proklamierung der „Mongolischen Volksrepublik", die sich in der Folgezeit in jeder Beziehung eng an die Sowjetunion hielt, deren ideeller und teilweise auch militärischer Hilfe sie ihr Entstehen im wesentlichen zu verdanken hatte. Im Zuge dieser Umwälzung wurde auch die mehr als tausend Jahre alte Hauptstadt Urga in „Ulan Bator Choto", d. i. „Roter Reiter", oder kurz „Ulan Bator" umbenannt. Moskau hatte damit seinen ersten, politisch aber noch ziemlich selbständigen Satellitenstaat gewonnen. Er sollte ihm manchen Nutzen, aber auch so manchen Ärger bringen. Was nun folgte, zeigte bereits einige Ähnlichkeit mit der analogen Entwicklung in den osteuropäischen Volksdemokratien nach dem zweiten Weltkrieg, wobei die Unterschiede wohl hauptsächlich auf den Umstand zurückzuführen sind, daß im Falle der Äußeren Mongolei das Moment der sowjetischen militärischen Besetzung fehlte. Eine alsbald losbrechende Terrorwelle richtete sich gegen die bisherige kleine, innerhalb weniger Jahre völlig ausgerottete feudale Oberschicht und gegen den Lamaismus. Die Klöster wurden aufgelöst, ihr Besitz verstaatlicht und die Lamas, soweit sie höheren Rang und Einfluß besessen hatten, größtenteils ermordet. Im übrigen blieb wenigstens zunächst das meiste beim alten. Sogar der Einfluß Tibets regte sich unterirdisch bald wieder. Im Volke gingen Gerüchte um, denen zufolge in Tibet ein neuer künftiger Chutuktu, eine neue Inkarnation Buddhas, entdeckt worden war, obwohl die Kommunisten sich immer darauf berufen hatten, daß der zuletzt verstorbene Chutuktu angeblich bereits die achte und also nach lamaistischem Glauben letzte Inkarnation eines Buddhas gewesen sei und somit auch alle Nachfolgerechte als erloschen zu gelten hätten. Bald ging jedoch die Entwicklung über solche untergründige Strömungen hinweg.

Trotzdem hatte Moskau nicht immer seine ungetrübte Freude an der neuen Republik. Im allgemeinen gingen die Sowjets bei ihren politischen Infiltrationsbemühungen verhältnismäßig behutsam vor. So erklärten sie sich zum Beispiel bereit, eine Anzahl junger Mongolen besuchsweise in die Sowjetunion aufzunehmen, um sie dort kostenlos zu erziehen und ihnen eine „fortschrittliche" Bildung zu vermitteln. Die also geschulten Mongolen kehrten selbstverständlich nicht nur als „Gebildete", sondern vor allem als wohlgedrillte kommunistische Funktionäre in ihre Heimat zurück, während jedes Jahr eine neue Schar junger Mongolen die Reise nach Moskau antrat. Ähnliche Infiltrations- und Annäherungsversuche unternahmen jedoch auch die chinesischen Regierungen, und so sah sich die junge Mongolische Volksrepublik auch weiterhin gleicherweise von Moskau wie von

Peking umworben, wohl wissend, daß beide letztlich nichts anderes im Sinne hatten, als die Äußere Mongolei zu verschlingen. Vermutlich hätte sich Moskau ohne diese Rivalität die Republik auch längst ebenso einverleibt wie die benachbarte kleine Republik Tannu Tuwa, oder Mao Tse-tung wäre einmarschiert, wie er 1950 in Tibet einfiel.

Immerhin wußte die Mongolenrepublik ihre staatliche Selbständigkeit auch gegenüber Moskau bis heute erfolgreich zu verteidigen, und sie brachte dafür auch allerlei Blutopfer. So reiste 1923 der einstige kommunistische Parteigründer Suche-Bator als Staatschef der damals noch provisorischen Republik nach Moskau, um dort für die Unabhängigkeit seines Landes zu kämpfen. Nach einer hitzigen Unterredung mit Lenin fand man ihn tot in seinem Arbeitszimmer. Drei Jahre später zitierten die Sowjets Otschira, den damaligen Generalsekretär der mongolischen KP, nach Moskau, wo er an Vergiftungserscheinungen starb. Als eine Woche darauf Otschiras Stellvertreter nach Moskau kam, „verunglückte" er tödlich. 1937 lud der Kreml den mongolischen Ministerpräsidenten Gendun ein, der den Sowjets ein Dorn im Auge war, weil er gegenüber den Resten der alten mongolischen Führungsschicht, den Lamas und den Klöstern nicht scharf genug durchgegriffen hatte. Man erzielte zwar keine hundertprozentige Einigung, Gendun aber starb auf der Heimreise. 1952 schließlich starb der damalige Staatschef der Mongolischen Volksrepublik, Marschall Chorlogijn Tschoibalsan, in Moskau angeblich an Herzschwäche, als Folge einer auf Anraten seiner russischen Gattin in der Sowjethauptstadt vorgenommenen Nierenoperation. Sein Verbrechen hatte darin bestanden, daß er es ablehnte, sein Land als soundsovielte „Autonome Republik" in der UdSSR aufgehen zu lassen, und daß er sich ferner weigerte, mongolische „Freiwillige" nach Korea zu senden[6]. Solche Vorfälle und Erfahrungen waren natürlich wenig geeignet, unter den Mongolen für einen Anschluß an die Sowjetunion Stimmung zu erzeugen. Wie es scheint, haben sie jedoch dazu beigetragen, die Führung der kommunistischen Staatspartei wenigstens auf anderen Gebieten merklich einzuschüchtern und gegenüber Moskaus Wünschen weicher zu machen. Auf jeden Fall wußten nun die Mongolen, woran sie mit Moskau waren, und sie übten sich weiterhin in weiser Vorsicht.

Aber auch von anderer Seite wittern die Sowjets von Zeit zu Zeit Gefahr. Bei allen Mongolen ist das Andenken Dschingis-Khans noch sehr lebendig. Das hatten sich ja auch die Japaner schon einmal zunutze zu machen versucht. Um die Mitte der fünfziger Jahre begann nun auch Peking den Dschingis-Khan-Kult in der Inneren, unter der Hand aber auch in der Äußeren Mongolei zu fördern, obwohl China eigentlich wenig Anlaß hat, dieses Mongolen-Khans mit besonderem Wohlwollen zu gedenken. Die Sowjets beobachteten dies mit Besorgnis, da sie das Entstehen einer neuen subversiven mongolischen Einigungsbewegung befürchteten,

[6] Eine sehr gute Schilderung dieser Vorgänge enthält die Zeitung „Echo der Woche" (München) Nr. 6 vom 23. 2. 1952.

die dann möglicherweise auch die in der Sowjetunion lebenden zahlreichen Mongolen hätte erfassen oder wenigstens zu einer Art von mongolischem „Titoismus" hätte führen können. Die Unsicherheit Moskaus in dieser Frage ging bereits so weit, daß es sogar die amtliche sowjetische Geschichtsauffassung über Dschingis-Khan revidierte, der bis dahin in sowjetischen Geschichtsdarstellungen als imperialistischer, feudaler Aggressor figuriert hatte, während sich die revidierte Darstellung mehr der mongolischen Auffassung näherte[7]. Auch dies gehörte zu den mannigfachen Druckmitteln, deren sich sowohl die Mongolische Volksrepublik wie auch Mao Tse-tung gegenüber dem „großen Bruder" in Moskau gelegentlich sehr bewußt und meist mit Erfolg bedienten.

Peking – damals noch durch die Kuomintang-Regierung vertreten – erkannte übrigens die Unabhängigkeit der Mongolischen Volksrepublik erst im Januar 1946 an, nachdem die Vereinigten Staaten und Großbritannien diesen diplomatischen Akt bereits im Februar 1945 im Zug der Konferenz von Yalta vollzogen hatten. Diese Anerkennung, die praktisch um 35 Jahre zu spät kam, ist China nicht leicht gefallen, und so manches deutet darauf hin, daß es seinen Kampf um die Äußere Mongolei insgeheim auch heute noch nicht aufgegeben hat. Seit etwa 1955 läßt sich eine offensichtlich von Peking gesteuerte chinesische Einwanderung feststellen, die den Mongolen jedoch damals gar nicht einmal so unwillkommen war, weil sie dem Mangel an Arbeitskräften in Industrie und Landwirtschaft abzuhelfen versprach. China baute auch einige Fabriken, Straßen und Brücken und gewährte der Mongolei 1956 eine unbefristete Anleihe in Höhe von 160 Millionen Rubel, der dann später noch einige kleinere Kredite und andere Gefälligkeiten folgten. Viel mehr konnte es jedoch an wirtschaftlicher Unterstützung nicht leisten, da es alle Mittel für die eigenen wirtschaftlichen Pläne selbst dringend benötigte und selbst auf ausländische Hilfe, vor allem aus Moskau, angewiesen war.

Weit stärker als der chinesische ist jedoch seit langem der sowjetrussische Einfluß, obwohl vermutlich nicht mehr als 5000–10 000 Russen ständig im Lande leben. Aber das sowjetische Vorbild hat sowohl auf die mongolische Verfassung wie auch auf den Aufbau aller politischen und wirtschaftlichen Organisationen stark abgefärbt. Sogar das kyrillische Alphabet ist seit 1946 offiziell eingeführt, nachdem es praktisch schon seit 1941 gelehrt worden war. In der Hauptstadt Ulan Bator, die heute mehr und mehr das Gesicht einer modernen sowjetischen Industriestadt gewinnt, erscheint eine Zeitung in russischer Sprache; Russisch ist die erste Fremdsprache an den ebenfalls nach russischem Vorbild errichteten Schulen des Landes, und eine „Gesellschaft für monologisch-russische Freundschaft" sorgt für weitere enge kulturelle und politische Berührungen.

Die derzeit geltende Verfassung der Mongolischen Volksrepublik überträgt die Exekutivgewalt dem Parlament. Dabei unterscheidet sie ein Großes Parlament

7 Vgl. dazu den Artikel „Dschingis-Khan siegt im Kreml" von K. Rau im „Rheinischen Merkur", Nr. 9 vom 25. 2. 1955.

(„Iche Churuldan"), das nur bei wichtigen Anlässen einberufen wird, und ein Kleines Parlament („Baga Churuldan"), das einen eigentlich aktiven, dreißig Mitglieder zählenden Ausschuß des Großen Parlaments bildet. In den Händen des dreiköpfigen Präsidiums dieses Ausschusses ruht praktisch die ganze Staatsgewalt. Er kann die Regierung ernennen und wieder abberufen, einzelne Minister oder Beamte ein- oder auch absetzen und die Regierung überwachen und an ihr verbindliche Kritik üben. Verstaatlichung des Bodens, Trennung von Kirche und Staat, Wahlrecht ab 18 Jahren, allgemeine Wehrpflicht – dies alles sind Grundsätze, die unmittelbar dem sowjetrussischen Vorbild entlehnt sind. Die Bevölkerung ließ sich jedoch für den Kommunismus als politische oder gar weltanschauliche Idee nur sehr zögernd erwärmen. Nach mehr als vier Jahrzehnten praktischen Anschauungsunterrichtes steht sie ihm großenteils immer noch weder ablehnend noch zustimmend gegenüber, sondern verhält sich ziemlich gleichgültig, solange er ihre ganz persönlichen Kreise nicht stört. Derartige, und zwar sehr tiefgreifende Störungen verursachte der kommunistische Staat jedoch vor allem auf dem Gebiet der Landwirtschaft, und das bedeutete zunächst: der Viehzucht.

Mindestens fünf Sechstel der Gesamtbevölkerung waren nämlich noch vor zehn Jahren nomadisierende Viehzüchter und Herdenbesitzer und als solche nach kommunistischer Auffassung private Eigentümer wichtigster Produktionsmittel und somit eigentlich „Kapitalisten". Die Kommunisten aber strebten eine Landwirtschaft nach sowjetrussischem Muster an. Sie wollten Kollektivierung und Verstaatlichung und überdies eine Ackerbauwirtschaft. Dem standen im Fall der Äußeren Mongolei fürs erste allerdings noch recht erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Vor allem mußte zu diesem Zweck eine Landwirtschaft im üblichen Sinn überhaupt erst geschaffen werden, denn noch 1945 besaß das mehr als anderthalb Millionen Quadratkilometer große Land insgesamt erst ganze 74 000 Hektar Anbaufläche, die dann bis 1960 immerhin wenigstens auf 265 000 Hektar vergrößert werden konnte. Alles übrige ist größtenteils auch heute noch Weideland, Steppe und Wüste oder landwirtschaftlich unverwertbares und teilweise unwegsames Hochgebirge. Einen beträchtlichen Teil des Landes nimmt ja allein schon das berüchtigte Wüstenhochland Gobi ein, einen anderen große Teile des Altai-Gebirges sowie das Chingan-, Sailjug- und das Tannu-Ola-Gebirge. Hier wandern die Nomaden mit ihren Herden von Weide zu Weide und ziehen sich im Winter in den Schutz der Wälder zurück. In ihrem Besitz befinden sich vermutlich an die 22 Millionen Stück Vieh oder ein weniges darüber, obwohl die kommunistischen Regierungsstellen aus propagandistischen Gründen in der Regel weit höhere, aber aller Wahrscheinlichkeit nach falsche Zahlen angeben.

Agrarproblem Nummer eins ist für die Mongolenrepublik immer noch die Seßhaftmachung der Nomaden, die nur schleppend Fortschritte macht. Man ist den Hirten bereits in den fünfziger Jahren insofern entgegengekommen, als man zwar auch hier sogenannte „Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften" grün-

dete, dabei aber, im Gegensatz zu den sowjetrussischen Kolchosen, weitgehende Konzessionen an die Rechte und an den Privatbesitz der einzelnen Genossenschaftsmitglieder machte. Genau genommen handelte es sich dabei eigentlich weniger um „landwirtschaftliche" als vielmehr um Viehzuchtgenossenschaften. Trotzdem hatte man anfänglich mit der Werbung zum Eintritt in diese Genossenschaften im Norden des Landes nur bescheidene, im Süden hingegen fast gar keine Erfolge zu verzeichnen. Neun Zehntel der Viehzüchter zogen noch Ende der fünfziger Jahre das freie Umherwandern dem Zwang einer noch so lockeren Genossenschaft vor. Daneben gibt es allerdings auch einige Staatsgüter, die ihren Bestand vorwiegend der Enteignung der früheren dünnen Adelsschicht und der Klöster verdanken. Aber ihre Zahl wuchs nur langsam: im Jahre 1955 waren es erst ganze neunzehn! Auf ihnen traf man übrigens bezeichnenderweise fast nur chinesische Einwanderer, da die mongolischen Nomaden selbst nur schwer zu landwirtschaftlicher Arbeit zu bewegen waren und den sein Feld bestellenden Ackerbauern geradezu verachteten.

Diese Einstellung beruhte hauptsächlich auf religiösen Gründen, da der lamaistische Buddhismus die Bodenbearbeitung verbietet. Die Güter bauen Mais, Getreide und Gemüse und betreiben Geflügel- und Schweinezucht. Immerhin waren es gerade diese wenigen Staatsgüter, die innerhalb eines kurzen Jahrzehnts die mongolische Landwirtschaft auf einen halbwegs modernen Stand zu bringen vermochten. Ihnen ist es zu danken, daß das Land heute nicht nur seinen Eigenbedarf an Getreide erzeugt, sondern sogar noch Weizen exportieren kann. Die Sowjetunion hatte dem mongolischen Ministerpräsidenten Jumshagin Zedenbal bereits im Mai 1957 die Lieferung von 2500 Traktoren und 550 Mähdreschern zugesagt. Doch erschienen diese Zahlen damals angesichts der Handvoll Sowchosen reichlich phantastisch und ihre Lieferung, die im Zeitraum von drei Jahren erfolgen sollte, etwas zweifelhaft. Überhaupt zeigte sich Moskau überaus großzügig, wenn es um Zusagen und Versprechungen ging. Aber Zedenbal konnte trotzdem zufrieden sein, denn er brachte damals einen beachtlichen Kredit in Höhe von 400 Millionen Rubel nach Hause[8]. Um so angenehmer überrascht war man in Ulan Bator, als Moskau seine Versprechungen dann tatsächlich hielt und nicht nur moderne Landmaschinen in die Mongolei lieferte, sondern auch Lehrpersonal schickte, und den Mongolen darüber hinaus bei der Nutzbarmachung weiteren Bodens mit Rat und Tat zur Seite stand.

Selbstverständlich hat sich auch die Mongolische Volksrepublik der Planwirtschaft verschrieben. Indessen mußte der erste Versuch eines Fünfjahresplans, der von 1931–1935 laufen sollte, bald als undurchführbar wieder aufgegeben werden. Erst 1948 verkündete die Regierung dann zum zweiten Mal einen „ersten" Fünfjahresplan (1948–1952), dem 1953 ein zweiter und 1958 ein Dreijahresplan folgten. Ab 1962 etwa kann man von einer wenigstens zeitlichen Koordinierung der mon-

8 Vgl. dazu den Artikel „Die Mongolei als Puffer" von A. Rauchfuß im „Rheinischen Merkur" vom 4. 10. 1957.

golischen mit der Planwirtschaft des übrigen Ostblocks sprechen. In diesem Jahr war die Republik als Vollmitglied in den Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe aufgenommen worden. Soweit es der Stand ihrer wirtschaftlichen Entwicklung zuläßt, wurde sie seitdem in den Arbeitsteilungs- und Produktionsplan des Comecon miteinbezogen.

Im Mittelpunkt aller mongolischen Wirtschaftspläne stand von Anfang an das bereits angedeutete Bemühen, eine leistungsfähige Landwirtschaft auf die Beine zu stellen. Daneben wurden jedoch auch allerlei Anstrengungen unternommen, um in dem äußerst rückständigen Nomadenland eine eigene moderne Industrie aus dem Boden zu stampfen. Gar so abwegig, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, war dieses Vorhaben nicht; denn das Land verfügt über beträchtliche Bodenschätze, darunter Kohle, Eisen, Buntmetalle und Gold, und seit einigen Jahren wird in der Wüste Gobi im Südostteil des Landes auch Erdöl gefördert. Die Sowjetunion zeigt reges Interesse insbesondere für diese junge Erdölindustrie, in die sie bereits Ende der fünfziger Jahre ansehnliche Summen investierte und die daher unter allen industriellen Unternehmungen des Landes so ziemlich an erster Stelle rangiert. Dem Vernehmen nach soll es in der äußeren Mongolei auch Uran- und Wolfram-Vorkommen geben, was das Land für die Sowjets noch interessanter macht, zumal sich nördlich der mongolisch-sowjetrussischen Grenze ein sowjetisches Atomforschungszentrum befindet. Bei den übrigen Industrien handelt es sich meist um Fabriken, die von China, in den weitaus meisten Fällen jedoch von der Sowjetunion oder von europäischen Ostblockstaaten auf Grund langfristiger Kreditverträge errichtet wurden. Auch diese Fabriken beschäftigten wie die Staatsgüter lange Zeit eine große Anzahl chinesischer Arbeiter. Moskaus wirtschaftliche Betreuung lief letztlich auf den Versuch hinaus, in der Mongolei eine normalerweise mindestens viele Jahrzehnte beanspruchende wirtschaftliche Entwicklung auf den engen Zeitraum von nur wenigen Jahren zusammenzuziehen. Dieser Versuch wurde seinerzeit vom Westen mit ziemlicher Skepsis beobachtet. Es wäre jedoch töricht, zu leugnen, daß Moskau dabei eine verhältnismäßig glückliche Hand bewiesen hat. Was noch vor zehn Jahren unvorstellbar schien, hat sich inzwischen in Realität verwandelt, und schon 1963 überschritt der Anteil der Industriegewinne am Brutto-Volkseinkommen die 40-Prozent-Linie. Die Mongolen selbst erkennen dies durchaus an und wissen sehr wohl, daß dieser Erfolg mit chinesischer Hilfe allein nie möglich gewesen wäre.

Die Zukunft und vor allem die relative politische Selbständigkeit der Mongolenrepublik beruhen heute auf dem Gleichgewicht der sowjetisch-chinesischen Rivalität. Den weitaus größeren materiellen Nutzen zieht das Land gegenwärtig zweifellos aus seinen sowjetrussischen Verbindungen. Moskau läßt sich seine Zukunftspläne mit der Äußeren Mongolei etwas kosten. Natürlich wissen auch die Mongolen, daß es mit einer dereinstigen sicheren Ernte seiner Rubelsaat rechnet, zumal es auch den Anschluß an seine Transsibirische Eisenbahnlinie inzwischen

quer durch die Mongolenrepublik hindurch in russischer Breitspur bereits bis vor die Tore Pekings ausgebaut hat. Im Augenblick aber ist der Kreml schon zufriedengestellt, wenn die Stimme der Mongolei im Rate der kommunistischen Parteien nicht der Gruppe um Peking gehört. Möglicherweise waren es neben parteiinternen Machtkämpfen im Zusammenhang mit Chruschtschows Aufstieg doch auch noch außenpolitische Erwägungen, die den Kreml im August 1957 bestimmten, keinen Geringeren als den alten Fuchs Molotow als Sowjetbotschafter nach Ulan Bator zu verbannen. In der Folgezeit erwies sich dessen Spiel dann allerdings als reichlich undurchsichtig, da er als eingeschworener Stalinist eher nach Peking tendierte als nach dem Moskau Chruschtschows, so daß er auch von diesem Posten wieder abberufen werden mußte.

Es könnte für das Schicksal der Äußeren Mongolei entscheidend werden, daß sie zwar Moskaus ältester Satellit, aber keine „Volksdemokratie" nach osteuropäischem Muster und daher nach Ansicht des Kreml vielleicht reifer als die europäischen Satelliten ist, von der großen Sowjetunion aufgesogen zu werden, falls es den Sowjets gelingen sollte, zum Beispiel im Inneren des Landes eine, wenn auch noch so unbedeutende und unfreiwillige „Bewegung" zu inszenieren, die einen solchen Anschluß „spontan" fordert. Erfahrungsgemäß setzt Moskau jedoch derlei Akte in der Regel nur als Schlußsteine an das Ende einer von ihm sorgfältig inszenierten künstlichen Entwicklung. Anzeichen dafür, daß man an eine solche Inszenierung zumindest dachte, hat es schon frühzeitig gegeben. Zu ihnen gehörte z. B. auch die Umgestaltung der Partei- und Staatsspitze im Herbst 1958, die ganz nach sowjetischem Muster erfolgte. Partei- und Staatsführung waren seit dem Tode Tschoibalsans getrennt gewesen. Nun aber vereinigte Ministerpräsident Zedenbal beide höchste Ämter nach Chruschtschows Vorbild in seiner Hand, während der bisherige Erste Sekretär der Partei, Damba, mit dem Posten eines Zweiten Sekretärs abgefunden wurde. Man vermutete damals dahinter eine von Molotow inspirierte Hinwendung zu Peking; denn Zedenbal galt als alter Stalinist, von dem man annahm, daß seine Sympathien eher Mao galten als dem Stalin-Stürzer in Moskau. Aber schon wenige Monate später, im Frühjahr 1959, wurde Damba seines Postens enthoben[9], und mit ihm stürzten eine ganze Reihe anderer führender Funktionäre, darunter auch der Parlamentspräsident Surenschaw. Beiden Aktionen aber waren, wie später bekannt wurde, Unterredungen Zedenbals mit Chruschtschow vorangegangen. Die Vermutung mußte sich also geradezu aufdrängen, daß sie auf Chruschtschows Weisung erfolgten und von Moskau mit dem am 10. Februar 1959 abgeschlossenen Hilfsabkommen zur rascheren Kollektivierung der mongolischen Landwirtschaft nachträglich, bzw. schon im voraus honoriert worden waren. Diese Lesart hat um so mehr für sich, als sich in der darauffolgen-

---

9 AP-Meldung in der „Süddeutschen Zeitung" vom 3. 4. 1959.

den Zeit immer deutlicher erwies, daß nicht Zedenbal, sondern der gestürzte Damba allzu freundliche Gefühle für Peking hegte.

Insgesamt hat Moskau bisher annähernd anderthalb Milliarden Rubel aufgewandt, um die Mongolei wirtschaftlich zu dem zu machen, was sie heute ist. Daß es die Früchte dieser Opfer, wenn es sie schon nicht selbst ernten kann, auf keinen Fall kampflos Peking überlassen will, ist so sicher wie umgekehrt, daß Peking niemals ohne äußeren Zwang mit einem Aufgehen der Äußeren Mongolei im sowjetischen Staatsverband sich einverstanden erklären würde. Man kennt die Persönlichkeit Zedenbals zu wenig, um das Maß seiner Aufrichtigkeit gegenüber Moskau oder seiner Schläue gegenüber beiden Nachbarn erschöpfend beurteilen zu können. Aber einmal ist er in jüngeren Jahren durch Moskauer Parteischulen gegangen und überdies mit einer Sowjetrussin verheiratet; zum anderen aber ist es ihm und der ihn tragenden Gruppe innerhalb seiner Partei durchaus klar, daß dem Strom der sowjetischen Wirtschaftshilfe von chinesischer Seite nichts Gleichwertiges entgegengesetzt werden kann. Trotzdem ist es so gut wie sicher, daß es innerhalb der Partei, aber auch im Volk eine wenn auch kleine und natürlich unterdrückte, auf ihre Stunde wartende prochinesische Opposition gibt, von der geheime Fäden nach Peking laufen. Dazu kommt, daß schon in früheren Jahren, insbesondere aber auf Grund eines Abkommens aus dem Jahre 1955, Tausende von chinesischen Gastarbeitern ins Land geströmt waren, von denen sicherlich einige von Peking mit geheimem Parteiauftrag über die Grenze geschickt worden waren. Dieses Heer der chinesischen Gastarbeiter machte die Partei Zedenbals allem Anschein nach nervös. Gerüchte über einen nahe bevorstehenden prochinesischen Putsch brachten schließlich den Topf zum Überlaufen und so entschloß sich die Regierung im Mai 1964, die chinesischen Gastarbeiter kurzerhand auszuweisen. Vermutlich atmeten damals nicht nur die Parteileute auf; auch das Volk ließ die Chinesen leichten Herzens ziehen; denn so lange sie im Lande gewesen waren, hatte es immer wieder Unzuträglichkeiten und Schlägereien zwischen Mongolen und Chinesen gegeben, und das drückende Gefühl, die Gastarbeiter seien nur der getarnte Vortrupp einer chinesischen militärischen und politischen Invasion, hatte allmählich auch die einfachen Leute erfaßt[10].

Wenn im großen kommunistischen Bruderzwist die Mongolen heute ganz offiziell auf Moskaus Seite stehen, dann wissen sie demnach sehr wohl, warum. Was in ihrem Lande an modernen Maschinen, Fabrikeinrichtungen oder auch an bewährten Organisationsformen und industriellen Techniken zu finden ist, trägt fast ausnahmslos den Stempel sowjetischer oder osteuropäischer Herkunft. Man weiß natürlich auch in Ulan Bator, daß Moskau keineswegs selbstlos hilft, man weiß aber auch, daß es dem Kreml gegenüber immerhin noch angenehmere Abhängig-

---

[10] Siehe dazu auch den Bericht „Die Mongolen im Streit zwischen Moskau und Peking" in der „Süddeutschen Zeitung" vom 30. 5. 1964.

keitsverhältnisse gibt als jenes des Verschlungenwerdens. Von Peking jedoch kann man nicht mehr erwarten, als irgendwann einmal annektiert zu werden. Da man jedoch lieber sowjetischer Satellit ist als chinesischer Untertan, vertraut man eben auch weiterhin auf die Dauerhaftigkeit der chinesisch-sowjetischen Rivalität, die ein entscheidendes Zupacken der einen wie der anderen Seite im Augenblick jedenfalls nicht zuläßt, in deren Rahmen aber auch weiterhin bald von der einen, bald von der anderen Seite dann und wann ein mehr oder weniger fetter Brocken für den Umworbenen abfallen dürfte.

Die Funktion der Presse in der Sowjetunion

Paul Roth

In der Sowjetunion erhält die Presse ihre Funktion durch das Abhängigkeitsverhältnis Partei-Presse. Die Partei nimmt für sich in Anspruch, die wahren Interessen des Volkes zu kennen und zu vertreten. Sie sieht in der Presse ein Instrument zur Lenkung und Beeinflussung des Volkes. Das Abhängigkeitsverhältnis beruht auf der Sowjetideologie.

Die Funktion der Presse bei Marx

Marx hatte eine andere Vorstellung von der Presse als Lenin. 1842/1843 vertrat er noch Anschauungen über Volk und Presse, die man als „romantisch" bezeichnen muß. Seit Oktober 1842 war Marx Redakteur der in Köln erscheinenden „Rheinischen Zeitung". Am 1. Januar 1843 veröffentlichte er in dieser Zeitung einen Artikel zum Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung", in dem er unter anderem schrieb: „Die Presse ist nichts und soll nichts sein als das laute, freilich oft ‚leidenschaftliche und im Ausdruck übertreibende und fehlgreifende tägliche Denken und Fühlen eines wirklich als Volk denkenden Volkes' ... Vor allem das Volk, dessen politischer Sinn erst erwacht, fragt weniger nach der faktischen Richtigkeit dieser oder jener Begebenheit als nach ihrer sittlichen Seele, mit welcher sie wirkt; Tatsache oder Fabel, sie bleibt Verkörperung der Gedanken, Befürchtungen, Hoffnungen des Volkes, ein wahres Märchen ..."

Für Marx war also zu dieser Zeit die Presse Verkörperung des Volkswillens. Im

gleichen Jahre (1843) setzte er sich mit dem Hegelschen Staatsrecht auseinander. In seiner Kritik daran stellte er dem Volk den „politischen Staat" gegenüber, dem er den Vorwurf machte, kein Ausdruck des Volkswillens zu sein. In den darauf folgenden Jahren befaßte sich Marx mit sozialistischen und kommunistischen Theorien. Im Jahre 1848 veröffentlichte er das „Manifest der Kommunistischen Partei". In diesem Manifest stellte er „die moderne Staatsgewalt" als „Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet" dem Proletariat gegenüber. Der Begriff „Volk" war in den Begriff „Proletariat" umgeschmolzen worden; das Proletariat repräsentierte von nun an den eigentlichen Volkswillen.

Diese Fortentwicklung seiner Ideen mußte natürlich auch seine Vorstellung von der Funktionsbestimmung der Presse verändern. War das Proletariat nun zum Repräsentanten des Volkswillens geworden, so mußte auch die „gute Volkspresse" (wie Marx sich früher ausgedrückt hatte) den Willen des Proletariates verkünden. Dies drückte Marx auch eindeutig im Jahre 1849 aus. Marx als Chefredakteur der „Neuen Rheinischen Zeitung" und Engels als Redakteur standen am 7. Februar 1849 in Köln vor Gericht; sie waren angeklagt, durch einen von ihnen veröffentlichten Artikel beleidigt und verleumdet zu haben. Marx sagte in seiner Verteidigungsrede unter anderem:

„... Aber einmal ist es die Pflicht der Presse, für die Unterdrückten in ihrer nächsten Umgebung aufzutreten. Und dann, meine Herren, das Gebäude der Knechtschaft hat seine eigentlichste Stütze in den untergeordneten politischen und sozialen Gewalten, die unmittelbar dem Privatleben der Person, dem lebendigen Individuum gegenüberstehen. Es reicht nicht hin, die allgemeinen Verhältnisse und die obersten Gewalten zu bekämpfen. Die Presse muß sich entschließen, gegen diese Gendarmen, diesen Prokurator, diesen Landrat in die Schranken zu treten.

Woran ist die Märzrevolution gescheitert? Sie reformierte nur die höchste politische Spitze, sie ließ alle Unterlagen dieser Spitze unangetastet, die alte Bürokratie, die alte Armee, die alten Parquets, die alten, im Dienste des Absolutismus geborenen, herangebildeten und ergrauten Richter. Die erste Pflicht der Presse ist nun, alle Grundlagen des bestehenden politischen Zustandes zu unterwühlen ..." (Diese Verteidigungsrede wurde am 14. 2. 1849 in der „Neuen Rheinischen Zeitung" abgedruckt.)

Marx hat zwar das Volk auf das Proletariat oder die Arbeiterklasse eingeengt. Er hat jedoch keine Identifikation von Arbeiterklasse und Partei vorgenommen. Ein Parteiorgan im Leninschen Sinne hat es unter der Leitung von Marx nie gegeben. Er hat auch keine Konzeption entwickelt, welche Funktion die Presse einmal haben würde, wenn die Herrschaft des Proletariates angebrochen sei. Nicht einmal die „Neue Rheinische Zeitung" leitete eine Partei oder Organisation. Marx war es im Laufe seines Lebens nicht gelungen, eine schlagkräftige Partei zu gründen oder zu leiten.

Zwar waren Marx und Engels seit dem Jahre 1863 maßgeblich an der Gründung und Leitung der „Internationalen Arbeiter-Assoziation" (meist I. Internationale genannt) beteiligt, aber keiner von beiden konnte sie zum ausschließlichen Instrument ihrer Ideen machen. Am 11. September 1867 schrieb Marx an Engels: „Und bei der nächsten Revolution, die vielleicht näher ist, als es aussieht, haben wir (d. h. Du und ich) diese mächtige Maschine in der Hand." Diese Revolution hat Marx nicht erlebt. Die Vermutung liegt nahe, daß nach einer solchen Revolution seine Funktionsbestimmung der Presse erneut geändert worden wäre.

Die Funktion der Presse bei Lenin

Lenin war der Überzeugung, daß die Zerstörung des Staates (als Unterdrückungsinstrument der Ausbeuterklasse) nicht von der Arbeiterklasse verwirklicht werden könne. Er entwickelte daher die Lehre von der „Partei neuen Typs", die allein imstande sei, die Arbeiterklasse zur Revolution zu führen. In seiner im Jahre 1902 veröffentlichten Broschüre „Was tun?" engte er die Arbeiterklasse auf die Führerorganisation, die Avantgarde, die Partei ein. Auf dem Parteikongreß des Jahres 1903 in Brüssel/London konnte Lenin diese Auffassung durchdrücken.

Seine Forderung, eine straff-disziplinierte Kaderpartei zu schaffen, erhob er in Verbindung mit seiner Forderung, eine gesamtrussische politische Zeitung zu schaffen, die „nicht nur ein kollektiver Propagandist und kollektiver Agitator, sondern auch ein kollektiver Organisator" sein sollte. So schrieb er bereits im Mai des Jahres 1901 in der Zeitung „Iskra" unter der Überschrift „Womit beginnen?"

Diesen Gedanken von der „Presse neuen Typs" führte Lenin weiter aus in seiner Broschüre „Was tun?", die er im Jahre 1902 im Stuttgarter Dietz-Verlag in russischer Sprache veröffentlichte. Ein eigener Abschnitt dieser Broschüre trägt die Überschrift „Kann die Zeitung ein kollektiver Organisator sein?" In diesem Abschnitt arbeitete Lenin heraus, daß die von ihm geforderte gesamtrussische Zeitung Kristallisationspunkt der Organisation sein würde, da zu ihrer Herstellung und Verbreitung notwendig ein Netz von Agenten entstehen müsse, das im Moment des Aufstandes entscheidende Bedeutung haben würde.

Diese Konzeption hat Lenin tatsächlich in der „Prawda" verwirklichen können. Sie erschien seit dem Jahre 1912 und wurde zum Kristallisationspunkt und Leitorgan seiner Partei. Im April des Jahres 1917 kehrte Lenin mit Unterstützung der deutschen Regierung in seine Heimat zurück. Die deutsche Regierung hatte ihm erhebliche Summen zukommen lassen. Lenin steckte einen Teil der Gelder in die „Prawda", wie wir aus einem Aktenstück des Auswärtigen Amtes wissen, in dem es hieß: „Erst die Mittel, die den Bolschewiki auf verschiedenen Kanälen und unter wechselnder Etikette von unserer Seite zuflossen, haben es ihnen ermöglicht, die

Prawda, ihr Hauptorgan, auszugestalten, um die anfangs schmale Basis ihrer Partei zu verbreitern."

Nach der Oktoberrevolution des Jahres 1917 verwirklichte Lenin konsequent seine Theorie. Alle Macht wurde in die Hand der Partei gelegt. Im Jahre 1920 konnte Lenin in „Der ‚linke Radikalismus', die Kinderkrankheit des Kommunismus" feststellen: „Ohne richtunggebende Weisungen des Zentralkomitees unserer Partei wird in unserer Republik keine einzige wichtige politische oder organisatorische Frage von irgendeiner staatlichen Institution entschieden."

Innerhalb weniger Jahre unterdrückte Lenin die nichtkommunistische Presse und schuf eine Presse, die völlig der Partei untergeordnet war. Die „Prawda" veröffentlichte schon am 10. November 1917 – also sofort nach der Oktoberrevolution – zusammen mit dem Dekret über Land und Boden ein Dekret über die Presse. Es verbot alle Presseorgane, die zum offenen oder passiven Widerstand gegen die Arbeiter- und Bauernmacht aufforderten, die „Verwirrung stifteten durch verleumderische Entstellung der Tatsachen". Der letzte Satz dieses Dekrets lautete: „Die derzeitige Lage hat vorübergehenden Charakter und wird durch besonderen Erlaß geändert werden, sobald normale Bedingungen für das gesellschaftliche Leben eingetreten sind."

Kurze Zeit darauf verstaatlichte ein weiteres Dekret das Anzeigenwesen und entzog damit der nichtkommunistischen Presse die finanzielle Grundlage. Bald darauf wurden auch die Druckereien und Papierfabriken verstaatlicht. Die „Petersburger Telegrafenagentur" wurde mit dem Pressebüro beim Rat der Volkskommissare unter dem Namen ROSTA vereinigt und zum Instrument der Partei gemacht.

Am 29. Dezember 1917 wurde der Staatsverlag gegründet, der im Jahre 1919 zu einer zentralen Presseverwaltung ausgebaut wurde. Dieser „Gosisdat" wurde Kontrollorgan des gesamten Verlagswesens und war dem Volkskommissariat für Aufklärung untergeordnet, damit also der Partei. Am 6. Juni 1923 wurde „Glawlit" (Hauptverwaltung für Literatur und Verlagswesen) geschaffen, die praktisch oberste Zensurbehörde wurde. Die mächtigste Institution des Presselenkungsapparates war die Presseabteilung des Parteisekretariates. Im September 1920 war beim Zentralkomitee eine Abteilung für Agitation und Propaganda errichtet worden. Im Herbst 1921 erhielt sie eine Unterabteilung für die Presse. Damit wurde die Lenkung der Presse durch die Partei auch sichtbar institutionell verankert.

Lenin schrieb 1920 über die Beziehungen zwischen Partei und Presse in den „Aufnahmebedingungen der Kommunistischen Internationale": „Die periodische und die nichtperiodische Presse und alle Parteiverlage (müssen) vollkommen dem Zentralkomitee unterstellt werden, ganz gleich, ob die Partei in ihrer Gesamtheit in dem betreffenden Moment legal oder illegal ist. Es ist unzulässig, daß die Verlage unter Mißbrauch ihrer Autonomie eine Politik treiben, die nicht ganz der Politik der Partei entspricht." In Sowjetrußland war dies offensichtlich bis zum Jahr 1922 erreicht, wie Wardin in seinem Buch über die Sowjetpresse (Moskau

1924) bestätigt: „Von 1918 bis 1922 erschlägt die Arbeiterklasse Rußlands die bourgeoise-gutsbesitzerliche Presse und nimmt das Monopol des gedruckten Wortes in ihre Hände."

Entscheidend war, daß es der Partei gelang, die Redaktionen mit Parteimitgliedern zu besetzen oder aber die Redaktionen den Parteikomitees direkt unterzuordnen. In einem Zirkular vom 20. Februar 1922 teilte das Zentralkomitee daher allen Gebietskomitees der Partei folgendes mit:

„1. Als verantwortliche, wirklich arbeitende Redakteure der Zeitungen sollen hinreichend kompetente und Autorität besitzende Mitglieder der Parteikomitees bestimmt werden; in die Redaktionskollegien sollen erprobte Parteigenossen eingeschaltet werden.

2. Zur Mitarbeit in der Zeitung sollen auf dem Wege der Parteidisziplin alle verantwortlichen örtlichen Partei- und Sowjetarbeiter herangezogen werden.

3. Regelmäßig soll, wenigstens einmal im Monat, eine große Zusammenkunft der Mitarbeiter und ständigen Korrespondenten aus Fabriken und Betrieben einberufen werden.

4. Systematisch müssen der Redaktion zu den wichtigsten Fragen parteipolitische Direktiven gegeben werden. Im Rahmen dieser Direktiven muß die Redaktion sich in ihrer täglichen Arbeit weitgehender Autonomie von der Sache her erfreuen, indem sie völlig selbständig die Aufgaben erfüllt, die ihr von der Partei auferlegt worden sind."

Die Funktion der Presse unter Stalin

Nach dem Tode Lenins vergingen mehrere Jahre, ehe sich Stalin zum Alleinherrscher aufgeschwungen hatte. Stalins Funktionsbestimmung der Presse entsprach der Leninschen Auffassung. Stalins bekannteste Formulierung lautete: „Die Presse ist die stärkste Waffe, durch sie spricht die Partei täglich, stündlich zur Arbeiterklasse in ihrer eigenen, ihr vertrauten Sprache. Andere Mittel, geistige Fäden zwischen der Partei und der Klasse zu ziehen, einen anderen so geschmeidigen Apparat gibt es nicht."

Im Jahr 1925 wurde die Nachrichtenagentur TASS geschaffen, die von nun an in der Sowjetunion das alleinige Nachrichtenmonopol hatte. Welche Aufgabe dieser Agentur zugedacht war, geht aus einer Ansprache des Chefs des Staatsplans, Kuibischew, hervor. Am 23. Februar 1931 sagte Kuibischew auf einer Versammlung der Vertreter der Telegrafenagenturen in der Sowjetunion über die „Agitation durch Tatsachen": „Es ist bekannt, welche ungeheure Bedeutung Wladimir Iljitsch (Lenin) der Agitation durch Tatsachen zuwandte. Der Nachrichtenteil unserer Presse ist ja ein Teil dieser Agitation durch Nachrichten. In diesen beiden Worten ist in der Tat die vollständige bolschewistische Bestimmung der Aufgaben der Nachrichtengebung eingeschlossen. Vor allem bedeutet das Agitation, d. h.

nicht zahnlose, unparteiische Mitteilung von Tatsachen, sondern Auswahl von Tatsachen unter dem Gesichtspunkt, unter der Einordnung, daß sie allein schon schreien – für uns, für unsere Sache."

Die Abteilung für Propaganda und Agitation im Zentralkomitee hatte die oberste Leitung der Parteipropaganda. Sie lenkte alle Komitees der Partei auf den verschiedenen Stufen der Parteipyramide, soweit sie mit Propaganda und Agitation zu tun hatten. Wie alle Organe dieser Art ist sie mehrfach umorganisiert worden, so 1929, 1934, 1938, 1948. Nach der Umorganisation im Jahre 1948 bestand die Abteilung u. a. aus folgenden Sektionen:

1. Sektion für Parteipropaganda
2. Sektion für Massenpropaganda
3. Sektion für Agitation
4. Sektion für Kulturarbeit
5. Sektion für zentrale Presse
6. Sektion für die Presse der Republiken, Gaue und Gebiete
7. Sektion für die lokale Presse . . .

Diese Abteilung gab ihre Weisungen an die Parteiorganisationen und die Parteimitglieder in den Redaktionen. Die Parteistellen entschieden über die Besetzung der Redaktionen, die einzelnen Parteikomitees wachten über den Inhalt der Presse. Schließlich gab es in jeder Redaktion – nach dem Bericht eines ehemaligen Sowjetredakteurs – noch einen Zensor, der der Geheimpolizei unterstand.

Im Jahre 1933/34 wurde innerhalb der persönlichen Kanzlei Stalins eine Sonderabteilung für die Presse eingerichtet, die entschied, was die Abteilung für Propaganda und Agitation im Zentralkomitee für die Presse zu unternehmen hatte. Die bestimmende Rolle spielte dabei der Privatsekretär Stalins. Etwa um die gleiche Zeit wurde die „Prawda" an die Spitze der sowjetischen Pressepyramide gestellt. Von nun an war ihr Wort das Wort des Führers, war Weisung, Befehl, Richtlinie und Wahrheit zugleich. Im Jahre 1934 begann die große Säuberung, die den letzten kümmerlichen Rest von innerparteilicher Diskussion im Blut erstickte.

Es war das eingetreten und verwirklicht, was Rosa Luxemburg in ihrer letzten Schrift im Jahre 1918 gesagt hatte: „Ohne allgemeine Wahlen, Presse-, Versammlungsfreiheit und freien Meinungsaustausch erstirbt das Leben in jeder öffentlichen Institution und wird zum Scheinleben, in dem die Bürokratie allein das tätige Element bleibt. Die Elite der Arbeiterschaft wird von Zeit zu Zeit aufgeboten, um den Reden der Führer Beifall zu klatschen und Resolutionen zuzustimmen."

Die Stalinsche Politik bestimmte selbstverständlich die Problemstellung der Sowjetpresse völlig. Als die Zwangskollektivierung durchgeführt wurde, schrieb Stalin in diesem Sinn: „Genossen, es ist doch so: man kann nicht führen ohne Lärm und ohne Zeitung noch viel weniger. Diese einfache Wahrheit müssen wir verstehen und uns zu eigen machen, wenn wir – Partei und Sowjetstaat – die Führung auf dem Dorf bewahren wollen."

In den Jahren der Säuberung diente die Presse Stalin als Verleumdungs- und Vernichtungsinstrument seiner Opfer. Dieser Säuberung fielen zahlreiche sowjetische Journalisten und Publizisten, darunter auch der ehemalige Chefredakteur der „Prawda", Bucharin, zum Opfer. Als die „Prawda" am 12. Juni 1937 über die „Verschwörung" Tuchatschewskis berichtete, trug das einzige Mal in der Geschichte der sowjetischen Presse jede Seite eine Balkenüberschrift. Jede dieser Überschriften endete mit den Worten: „Erschießt sie!"

Im Jahre 1936 erhielt die Sowjetunion die sogenannte Stalinsche Verfassung. Ihr Artikel 125 entsprach im Sinn den Artikeln 14 und 15 der Verfassung der RSFSR vom Jahre 1918. Artikel 125 lautete (er ist heute noch in Kraft, da die Stalinsche Verfassung durch keine neue ersetzt worden ist):

„In Übereinstimmung mit den Interessen der Werktätigen und zum Zwecke der Festigung des sozialistischen Systems werden den Bürgern der UdSSR durch das Gesetz garantiert: a) die Redefreiheit, b) die Pressefreiheit . . .
Diese Rechte der Bürger werden dadurch gewährleistet, daß den Werktätigen und ihren Organisationen die Druckereien, Papiervorräte, öffentlichen Gebäude, Straßen, das Post- und Fernmeldewesen und andere materielle Bedingungen, die zu ihrer Ausübung notwendig sind, zur Verfügung gestellt werden."

Diese angebliche Pressefreiheit galt jedoch immer nur „in Übereinstimmung mit den Interessen der Werktätigen und zum Zwecke der Festigung des sozialistischen Systems". Nach der Sowjetideologie jedoch werden die Interessen der Werktätigen von der Partei vertreten. Jeder, der also gegen eine Entscheidung der Partei die Pressefreiheit in Anspruch nehmen wollte, wäre auch durch die sowjetische Verfassung nicht geschützt.

Wie geschmeidig dieses Instrument in der Hand der Partei war, zeigte sich, als im Jahre 1939 der Hitler-Stalin-Pakt geschlossen wurde. Fast über Nacht mußte die gesamte Sowjetpresse ihr Schimpfwörtervokabular, das eben noch Hitler und den Faschisten gegolten hatte, auf die Politiker der Westmächte übertragen. In einer Rede, die die „Prawda" am 1. November 1939 veröffentlichte, gab Molotow die entsprechenden Richtlinien:

„Im Zusammenhang mit diesen wichtigen Veränderungen der internationalen Lage sind einige alte Ausdrucksweisen, die wir noch vor kurzem gebrauchten – und an die schon viele gewöhnt sind – ganz klar veraltet und können jetzt nicht mehr angewendet werden . . . Es ist bekannt, daß in den letzten Monaten einige Begriffe, wie ‚Aggressor', ‚Aggression' eine neue konkrete Bedeutung erhalten haben, einen neuen Sinn . . ."

Man kann die Funktion der Presse der Sowjetunion zur Stalinzeit nicht besser charakterisieren, als es die „Große Sowjetenzyklopädie" im Jahre 1947 getan hat. Natürlich muß man die folgenden Sätze im kommunistischen Sinne lesen, so wenn z. B. von einer „echten Massenpresse" gesprochen wird. Die „Große Sowjetenzyklopädie" schrieb: „Die Presse in der Sowjetunion ist eine machtvolle Waffe der

kommunistischen Partei und der Sowjetregierung zur Organisierung und kommunistischen Erziehung des Sowjetvolkes, zur Errichtung einer kommunistischen Gesellschaft. Die Presse in der Sowjetunion ist ihrem Inhalt und ihrer ideenmäßig-politischen Ausrichtung nach Parteipresse. Sie ist eine echte Massenpresse, die die Rolle eines kollektiven Agitators und Propagandisten erfüllt, die Rolle eines kollektiven Organisators breiter Volksschichten, die unter der Führung der Partei und der Sowjetregierung die Kommunistische Gesellschaft bauen." Diese Formulierung hätte auch Lenin unterschreiben können.

Die Funktion der Presse unter Chruschtschow

Nach Stalins Tod traten in der Sowjetunion Veränderungen ein, die letztlich darauf hinausliefen, das System unter der Kontrolle des Parteiapparates zu modernisieren. Seit dem Jahre 1958 war Nikita Sergejewitsch Chruschtschow der mächtigste Mann der Sowjetunion.

An der Funktion der Partei änderte sich nichts oder nur insoweit, als sie nicht mehr das alleinige Machtinstrument eines unumschränkten Diktators war. Chruschtschow hatte Rücksicht zu nehmen und nahm in gewissen Grenzen Rücksicht auf die Forderungen von Gruppen der Sowjetgesellschaft. Die Unterordnung der Presse unter die Partei jedoch blieb unverändert. Nach wie vor war die Nachrichtenagentur TASS Instrument der Parteiagitation. Palgunow, damals Direktor der TASS, schrieb 1955 in seinem in Moskau erschienenen Buch „Grundlagen der Information in der Zeitung – TASS und ihre Rolle" über die Nachrichtengebung: „Nachrichten sind Agitation mit Hilfe von Tatsachen. Bei der Wahl des Gegenstandes der Nachricht muß sich der Verfasser des Berichtes vor allem von der Erkenntnis leiten lassen, daß nicht alle Tatsachen und ebensowenig jedes Ereignis geeignet sind, in der Presse berichtet zu werden."

Über die Aufgabe und Funktion der Presse hat sich Chruschtschow mehrfach geäußert, so im Jahre 1957 vor Schriftstellern, Malern, Bildhauern und Komponisten. Er sagte: „Wie eine Armee nicht ohne Waffen Krieg führen kann, so kann auch die Partei keine erfolgreiche ideologische Arbeit ohne eine so scharfe und kämpferische Waffe wie die Presse leisten. Wir dürfen die Presseorgane nicht in unzuverlässige Hände geben, sie müssen in den Händen der treuesten, der zuverlässigsten, politisch standhaftesten und unserer Sache ergebenen Funktionäre sein."

Die Umorganisationen im Staatsapparat haben – im Zusammenhang mit dem Juniplenum des Zentralkomitees – im August 1963 zur Schaffung eines „Staatlichen Komitees für das Pressewesen" beim Ministerrat der UdSSR geführt. Entsprechende Komitees wurden in den verschiedenen Unionsrepubliken geschaffen. Im Zusammenhang damit ist es zur Umorganisation des Pressewesens gekommen, zu Einstellungen von Zeitungen usw. Aufgabe des Komitees ist es, wie man dem

Parteiorgan „Kommunist" 4/1964 entnehmen kann, den Inhalt und die Richtung alles Gedruckten zu kontrollieren. An der Spitze dieses Komitees stand im Ministerrang P. K. Romanow, der frühere Vorsitzende des „Glawlit", das über die Wahrung der Militär- und Staatsgeheimnisse in der Presse zu wachen hatte.

Die Schaffung dieses Komitees darf aber nicht zu dem Trugschluß führen, als sei die Lenkung der Presse vom Parteiapparat losgelöst worden. Das geht u. a. aus der Rüge hervor, die zu Beginn des Jahres 1964 vom Zentralkomitee der KPdSU dem Zentralkomitee der KP Turkmenistans erteilt wurde. In dieser Rüge wurde das Zentralkomitee der KP Turkmenistans ernsthaft gemahnt, Presse, Rundfunk und Fernsehen zu lenken und zu kontrollieren."

Wer gegen die Richtlinien der Partei verstieß, wurde abgesetzt. 1959 mußte der Chefredakteur der Moskauer Abendzeitung gehen, weil er nicht über den Start der zweiten Mondrakete berichtet hatte. Im Rahmen der Einfrierung des Tauwetters mußten einige Redaktionen, die unerwünschte Erzählungen veröffentlicht hatten, ihre verantwortlichen Redakteure auswechseln. Die Präventivzensur besteht nicht mehr.

In welcher Weise Neugründungen vorgenommen wurden, geht z. B. aus der Anordnung des Zentralkomitees der Russischen Sowjetrepublik vom 4. 12. 1957 hervor. Darin wurde befohlen, daß vom Jahre 1958 an die Zeitung „Literatur und Leben" in einer Auflage von 500 000 Exemplaren dreimal wöchentlich erscheinen sollte. Punkt eins verlangte „die systematische Propagierung der Politik der kommunistischen Partei und der Sowjetregierung auf dem Gebiet der Literatur und Kunst und unversöhnlichen Kampf gegen alle Entstellungen dieser Politik." Erst unter weiteren Punkten war dann die Rede davon, daß die besten Werke sowjetischer und ausländischer Literaten popularisiert werden sollten.

In den vergangenen Jahren hat die Partei mehrfach für sich selber die Formulierung „Partei des ganzen Volkes" gewählt, – so etwa im III. Parteiprogramm der KPdSU. Im Organ des Zentralkomitees „Parteileben" erschien 1964 ein Artikel mit der Überschrift „Von der Partei der Arbeiterklasse zur Partei des ganzen Sowjetvolkes". Man unterstellt also, daß die Diktatur des Proletariates vorbei sei und Partei und Volk praktisch identisch.

Diese Identifizierung von Partei und Volk hat dazu geführt, daß auch die Funktionsbestimmung der Presse umformuliert worden ist. In der „Großen Sowjetenzyklopädie" (Band 32) des Jahres 1955 lautete die entsprechende Begriffsbestimmung: „Die Presse ist ein gewaltiges Mittel zur Propaganda politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse, das wichtigste Mittel des politischen Kampfes, Ausdruck der öffentlichen Meinung." Die „Kleine Sowjetenzyklopädie" (Band 7) des Jahres 1959 nahm eine bemerkenswerte Umstellung dieser Formulierung vor: „Die Presse ist Ausdruck der öffentlichen Meinung, wichtigstes Mittel zur Propaganda politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse, Mittel des politischen Kampfes."

Eine solche Formulierung darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß unter „der öffentlichen Meinung" selbstverständlich nur die Meinung der Partei zu verstehen ist. So hat Iljitschow, Sekretär des Zentralkomitees, am 21. Juni 1963 als Beschluß des Zentralkomitees verkündet: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen haben Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen – die Stoßkräfte an der ideologischen Front – bei der kommunistischen Erziehung des Volkes eine besondere Aufgabe. Hauptaufgaben der Presse, des Rundfunks, des Films und Fernsehens sind: Die Herausbildung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung und der kommunistischen Moral bei den Sowjetmenschen."

In diesem Sinn hat die sowjetische Presse, getreu der ihr gestellten Aufgabe, seit der Machtergreifung durch Chruschtschow immer den neuen Menschen, den Sowjetmenschen, propagiert. Man kann geradezu sagen, daß dies ihr Hauptthema geworden ist. Zwar wurden die ideologischen Themen nach wie vor in langen Artikeln abgehandelt, aber es wurde gleichzeitig versucht, an lebendigen Beispielen, an Menschen, oder besser gesagt an Sowjetmenschen, ihre Verwirklichung zu demonstrieren.

Die Funktion der Presse unter den Nachfolgern Chruschtschows

Nach dem Sturze Chruschtschows wurden die wichtigsten Chefredakteure ausgewechselt, wobei allerdings kein Zweifel daran besteht, daß an der Funktion der Presse nichts geändert worden ist. Die Nachfolger Chruschtschows haben bisher konsequent fortgeführt, was Chruschtschow im Bereich der Presselenkung eingeleitet hatte.

Zunehmend betonen die sowjetischen Organe die Einheit von Partei und Volk. Zum Tag der Presse (5. Mai) 1965 bezeichnete die „Prawda" in ihrem Leitartikel die Sowjetpresse als „echte Volkspresse". Die gleiche Bezeichnung wählte der Chefredakteur des Parteiorgans „Parteileben", Bugajew, in seinem Leitartikel für die Mainummer des Fachorgans „Sowjetpresse". Beide Leitartikel heben hervor, daß die Sowjetpresse die Partei unterstützen, ihr helfen muß.

Es fällt ferner auf, daß die Begriffe „Agitation" und „Propaganda" zunehmend durch den Sammelbegriff „Ideologische Erziehung" ersetzt werden. Unter „Agitation" verstand man bisher (ausgehend von Plechanow und Lenin) die Beeinflussung des Massenbewußtseins, unter „Propaganda" die Beeinflussung und Schulung der Parteikader.

Die Behauptung, daß in der Sowjetunion inzwischen eine völlige Einheit von Partei und Volk erreicht sei, hat offensichtlich dazu geführt, daß der Unterschied zwischen der Beeinflussung der Masse (= Volk) und der Kader (= Partei) aus der offiziellen Terminologie verschwinden soll. Diese Akzentverschiebung hat bereits unter Chruschtschow begonnen – genauso wie die Umorganisierung des Propa-

gandaapparates der KPdSU im gleichen Sinne. Zunehmend wurden und werden im Propagandaapparat der Partei die Agitprop-Abteilungen mit den Abteilungen für kulturelle Belange zu Abteilungen für Ideologie vereinigt. Die Bedeutung der Ideologie für die „Erziehung" hat damit eine stärkere Betonung erhalten.

Die Nachfolger Chruschtschows haben eine unter ihrem Vorgänger eingeleitete bedeutsame Veränderung im Pressewesen fortgeführt, die in den gleichen Rahmen hineinpaßt. Im vergangenen Jahr wurde in der Sowjetunion mit fast westlichen Methoden für die Zentralpresse geworben, d. h. für jene Allunionsorgane, die besonders für die Meinungslenkung der gesamten Bevölkerung geeignet sind und zum Großteil in Moskau erscheinen. Seit Januar 1965 erscheinen diese Zentralorgane in der von den Lesern abonnierten Auflage. Während man also auf der einen Seite den Wünschen der Leser entgegenkam, vergrößerte man den Anteil der Zentralpresse zum Schaden der übrigen sowjetischen Organe und stärkte dadurch die Möglichkeiten für eine zentralisierte „ideologische Erziehung". Es ist nicht uninteressant, daß im Rahmen dieser Auflagensteigerung die Regierungszeitung „Iswestija" (8,3 Mill. Auflage) das Parteiorgan „Prawda" (7 Mill. Auflage) überholen durfte. Die politische Führungsrolle blieb allerdings bei der „Prawda"; darum steht sie nach wie vor in sowjetischen Aufzählungen – trotz geringerer Auflage – an erster Stelle.

Alle diese Veränderungen haben an der Aufgabe der Sowjetpresse und der Sowjetjournalisten nichts geändert. Der bereits erwähnte Chefredakteur von „Parteileben" hat es in seinem Leitartikel für „Sowjetpresse" so ausgedrückt: „Die sowjetischen Journalisten, Parteiangehörige und Nichtparteiangehörige, lösen sich nicht von der Partei. Für sie gibt es kein größeres Glück, als alle ihre Fähigkeiten, ihr Talent, das Feuer ihres Herzens der Sache der Partei, der Sache des Volkes hinzugeben."

UMSCHAU

Kirchenbau für morgen?

Zu den erfreulichen Erfahrungen der Kirche der Gegenwart gehört das Bemühen des 2. Vatikanischen Konzils, der überlieferten Lehre und dem übernommenen Kult eine Form zu geben, die dem Menschen von heute entspricht: „Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben, sofern sie nur den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient ..."[1] Die grundsätzlich positive Einstellung zum Geist der Zeit, der aus diesem offiziellen Dokument der Kirche spricht, wird von allen Seiten begrüßt.

Sobald man jedoch in der konkreten Arbeit an die Verwirklichung dieser Synthese zwischen Kirche und Gegenwart geht, ergeben sich eine Reihe von ernsten Schwierigkeiten, die man nicht übersehen kann. Es geht hier nicht so sehr um moralische Schwierigkeiten, um Probleme, die aus dem Mangel an gutem Willen kommen. Das hat es wohl zu allen Zeiten gegeben, daß ein Teil des Klerus oder der Christenheit mit modernen Bewegungen in der Kirche nicht einverstanden war oder ihnen feindlich gegenüberstand. So wird auch mancher Vertreter der älteren Generation die moderne Kunst oder den Kirchenbau der Gegenwart weniger schätzen oder sogar ablehnen. Derartige Äußerungen kann man – zumal sie oft nur von Affekten getragen werden – auf sich beruhen lassen. Schwieriger wird die Problematik, wenn wir bei den Verteidigern der Moderne Gegensätze oder sogar Widersprüche beobachten, die unüberbrückbar scheinen.

Beispielhaft dafür ist auf dem Feld der modernen Kunst die Ablehnung der abstrakten Malerei durch Pablo Picasso, Georges Braque oder Oskar Kokoschka. Diesen Künstlern kann man nun wirklich nicht den Vorwurf einer reaktionären Haltung machen. Es müssen also tiefere Fragen hinter dieser Kontroverse stehen.

Ähnliches gilt von einer neueren Arbeit über den Kirchenbau, die auch den modernen Liturgen zwingen sollte, seine Bemühungen neu zu durchdenken[2]. Ihr Verfasser – das sei zunächst angemerkt – ist weder ein reaktionärer Landpfarrer noch ein Atheist, sondern Walter M. Förderer, ein junger Schweizer Architekt christlicher Konfession, der auch als Bildhauer hervorgetreten ist. Seine Probleme sind zunächst rein künstlerischer Natur, aber die bildende Kunst hat hier wie immer den Vorteil, daß sie geistige Vorgänge anschaubar macht.

Eine erste Beobachtung, die den Künstler anregt und beunruhigt, ist die Vielfalt der Formen.

Der Pluralismus der Stile

„Das allgemeine Phänomen eines prinzipiellen Pluralismus der Stile im 19. Jahrhundert erscheint heute wesentlicher als die Tatsache seines Versagens im einzelnen; hinter der oft nach personalen Gutdünken oder nach meist nicht-architektonischen, sondern zum Beispiel konfessionellen, literarischen oder gar nationalen Überlegungen getroffenen ‚Stilwahl' verbirgt sich der Versuch, mit Formzitaten aus vergangenen Stilperioden einer allgemeinen ‚Profanierung' des Bauens entgegenzuwirken und für die Architektur ihre einstige transzendentale Bedeutung zurückzugewinnen, die sie mit dem Sturz der alten gesellschaftlichen Ordnungen verloren hat" (7). Förderer spielt mit diesem Satz zunächst auf ein Phänomen an, das die Kunstgeschichte „architecture parlante" nennt. Danach errichtete das 19. Jahrhundert eine Bildungsarchitektur, die etwa den gotischen Stil dem Deutschen oder Christlichen, die ägyptische Architektur dem Ewig-Gültigen, die archaisch-romanische Form dem Kultischen und die Renaissancekunst dem Profanen zuordnete.

---

[1] Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie". Hrsg. und erläutert von Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Josef A. Jungmann und Johannes Wagner. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Münster: Aschendorff 1964. 100 S. Kart. 5,–, S. 77.

[2] Förderer, Walter: Kirchenbau von heute für morgen? Fragen heutiger Architektur und Kunst. Zürich: NZN-Buchverlag 1964. 122 S. mit 187 Abb.

Sicher gibt es heute eine solche Bildungsarchitektur nicht mehr. Wir haben dem gegenüber jedoch keine Vereinheitlichung erlebt. Vielmehr „hat der Pluralismus individueller Ausdrucksweisen bis heute ein Chaos an Baugestaltungen bewirkt, wie es sich mit dem schlimmsten Sammelsurium von historisierenden Formzitaten des 19. Jahrhunderts kaum zusammenstellen ließe" (8). Es geht nicht nur darum, daß wir bis auf den heutigen Tag im Kirchenraum auch sentimentale Fatimamadonnen sehen, selbst in fortschrittlichen Kirchenräumen gibt es oft historisierende Details oder neben mehr oder weniger naturalistischen modernen Plastiken ein kubistisches christliches Abendmahl, eine abstrakte Komposition in den Glasfenstern oder surrealistische Wandmalereien. Dabei handelt es sich in der überwiegenden Zahl von Fällen nicht um Künstler, die aus personalen Notwendigkeiten, aus Treue zu sich selbst dem Kubismus oder der Abstraktion folgen, sondern ein Teil dieser Maler schafft abstrakte, surrealistische oder kubistische Werke, je nachdem sie oder der Auftraggeber es für richtig halten. Die Anhäufung von solch verschiedenartigen Formen zeigt oft einen Mangel an sicherem Geschmack. Es geht jedoch Förderer nicht allein um derartige Zusammenstellung von verschiedenartigen Bildern und Bildwerken, sondern in besonderer Weise um die Architektur. So scheint es dem Schweizer Architekten durchaus verständlich, wenn die Pfarrer „die schönsten und liturgisch fortschrittlichsten Kirchenprojekte als schon ‚verstaubt' bezeichnen, bevor sie gebaut werden, weil eben oft vom Pastorellen her gesehen der jeweiligen Kirchengemeinde bereits kaum mehr gedient werden kann mit einem Kirchenbau herkömmlicher ‚Repräsentanz'" (56).

Das Ende der Symbolik

Man soll also, kurz gesagt, einen Kirchenbau herkömmlicher „Repräsentanz" aufgeben, d. h. der Kirchenbau sollte seinem eigenen Ort und seiner besonderen Symbolik ein Ende setzen. Der Vorschlag Förderers besitzt eine positive Seite. Der Architekt empfiehlt nämlich, „Hauskirchen" zu bauen (56). Im „Rahmen des Stockwerkeigentums" könnte der Kirchenraum eingekauft werden (57). So könnte man beispielsweise im ersten Stock eines generell geplanten elfgeschossigen Wohnhochhauses „eine Kapelle für etwa 100 Gläubige projektieren" (88). Diesen Vorschlag wird sicher der Seelsorger begrüßen, weil er der kleinen Gemeinde und Gemeinschaft den Vorzug gibt. Kult, Seelsorge, religiöse und menschliche Verbindung bekämen jenen personalen Charakter, den wir in unseren übergroßen Pfarreien oft vermissen. Allerdings dürften dem Vorschlag von der Wirklichkeit her große Schwierigkeiten entgegenstehen; denn man kann wohl kaum für jede Kapelle, die 100 Gläubige faßt, einen Priester bereitstellen.

Mit der Einordnung des Kirchenbaus in das Wohnhochhaus wird zunächst nur die architektonische Symbolik aufgegeben. Die Vorschläge zur „Werkhalle Gottes", zum „Zelt Gottes" oder zum „himmlischen Jerusalem", die man noch bis in die Gegenwart gemacht hat, werden durch diese bescheidenen Entwürfe des Schweizers in ihrer rein gedanklichen und literarischen Rhetorik als späte Nachfahren einer „architecture parlante" ihrer Fassade beraubt. Es gibt keine Symbolik des Kirchenbaus mehr.

Man wäre sehr froh, wenn man dem Architekten diese Gedanken als ablehnungswürdige Entwürfe allein anlasten könnte. Allein Förderer besitzt soviel künstlerisches Format, daß seine Vorschläge innere Notwendigkeit besitzen. Man braucht nicht jene Tendenzen zur Gegenstandslosigkeit ins Feld zu führen, die wir auf dem Gebiet der Malerei heute beobachten. Erst neuerdings hat sich ein Kunsthistoriker die Frage nach den „führenden Bauaufgaben der Gegenwart" gestellt und kommt dabei zu ähnlichen Antworten[3]. Messerer, der mit anderen nach dem „Welken" der alten Gesamtaufgaben wie Kirche und Schloß im 18. Jahrhundert, Denkmal und Museum im 19. Jahrhundert, Nutzbau, Ausstellung und Fabrik als führend erkennt, kommt zur Überzeugung, daß heute

3 Messerer, Wilhelm: Führende Bauaufgaben der Gegenwart. Vortrag, gehalten anläßlich des 317. Stiftungsfestes der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg, 28. Nov. 1964. Bamberg: St. Otto-Verlag.

die Verkehrsbauten im Mittelpunkt des Interesses stehen. Es sind also Bauten ohne jede Symbolik. Ihre Aufgabe besteht im wesentlichen darin, die Beziehungen zwischen den Menschen zu ordnen. Zu diesen Bauten gehören vor allem die Flughäfen, Bahnhöfe, Fernsehtürme, Kongreßhallen und der Bau von Verkehrswegen. „Weiter als je sind solche Bauten von dem entfernt, was einmal Architektur gewesen ist. Andererseits kann dieses Prinzip (sc. des Unterwegsseins) eben darum gar nicht mehr versuchen, von sich aus eine Welt aufzubauen; selber ortlos, braucht es Orte, selber substanzlos, braucht es Substrate. Bloße Offenheit führt aus Leerem ins Leere. Aber sie schafft Möglichkeiten, Zugänge; wohin, ist jeweils Sache von Entscheidungen und des ‚Glücks' " (21). In sehr bedeutsamer Weise charakterisiert Messerer auch den Kirchenbau Le Corbusiers in Ronchamp: „Bei aller Massigkeit ist die Kirche nicht festes Gehäuse, sondern Treffpunkt weitreichender Bezüge" (17). Auch durch diese rein wissenschaftliche Analyse moderner Bauaufgaben wird gezeigt, daß das Ende der Symbolik der Architektur, ob zu Recht oder Unrecht sei dahingestellt, Tatsache ist.

Dem Schweizer Architekten geht es konsequent um „Gebilde hoher Zwecklosigkeit" (52, 54). Eine Plastik und Malerei „ohne Belastung durch Sekundäres, wie Forderungen nach klarer ‚Ablesbarkeit' eines vorgegebenen Gegenstandes oder eines literarischen Inhalts" (76, 114) wird angeregt. Förderer ahnt auch, daß der Verlust der Symbolik für die Religion schwere Folgen haben könnte: „Es muß ehrlich eingestanden werden, daß es, ohne christliche Thematik irgendwie ablesbar wiederzugeben, christliche Kunst an sich nicht geben kann" (84). Aber um des großen Anliegens willen, um eine künstlerische Einheit von Bau, Bild und Plastik zu erhalten und die inneren Verbindungen mit der Gegenwart herzustellen, plädiert Förderer für eine anonyme Ästhetik. Diese Einheit soll vor allem dadurch erreicht werden, daß einem führenden abstrakten Maler oder Bildhauer oder einer Reihe von Künstlern, die in innerer Beziehung miteinander stehen, die Ausgestaltung eines kirchlichen Raumes anvertraut wird. So könnte man nach Förderer im Werk des Bildhauers Otto Müller (Zürich) und des Malers Antonio Tapies (Barcelona) eine derartige strukturelle Einheit erreichen, wenn nur der passende Architekt den entsprechenden Raum für die Werke erstellt. Ohne Frage geht die künstlerische Entwicklung auf solche Leistungen zu. Problematisch bleibt, inwieweit sich die Kirche in solche Tendenzen des Anonymen einlassen kann.

Zur Unterscheidung des Christlichen

Man könnte nun mit jenen, die eine Synthese zwischen einer sogenannten Industriekultur und dem Christentum für möglich halten, meinen, es ginge nur um einen Austausch der Symbole. Der „Gute Hirt" sagt uns als Bild einer feudalen Agrarkultur nichts mehr, setzen wir also an seine Stelle das Bild des Autoschlossers. Das Symbol des „Sol invictus", des unbesiegten Sonnengottes erscheint uns heidnisch und vielleicht sogar mit der konstantinischen Wende identifizierbar, bemühen wir uns an seiner Statt das Wesen der Neonröhre religiös zu interpretieren. Das Bild des Königs hat seine Strahlkraft verloren, stellen wir an seine Stelle den demokratischen Parteichef. Der Kristall der Geheimen Offenbarung ist für uns ohne Bedeutung, versuchen wir die Symbolik des Stahls zu erfassen.

Tatsächlich ist diese Sinndeutung der Materialien und die Energieerfahrung der Moderne eine einzigartige Aufgabe für den Künstler der Gegenwart und wird in der Kunst des 20. Jahrhunderts in bedeutsamer Weise angegangen. Für eine Übersetzung ins Christliche fehlen jedoch noch weithin die philosophischen und theologischen Vorarbeiten. Dazu bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß man die Bilder der Hl. Schrift nicht beliebig auswechseln kann. Was ist schon gewonnen, wenn wir das Symbol des Lammes in der bildenden Kunst als unmodern bezeichnen, aber im Gottesdienst vom Lamm Gottes sprechen?

Tatsächlich behält auch Förderer in seltsamer Inkonsequenz ähnlich dem Historizisten und

den von ihm angegriffenen modernen Vertretern der Kirchenbauten der „Repräsentanz" die alte Symbolik bei. So gibt es in seinen „Hauskirchen" in den Wohnblocks Altäre und Tabernakel (Abb. 154 u. 167). Es gibt einen Taufstein wie eh und je (Abb. 119). Damit werden die uralten Symbole der Christenheit belassen – wie wollte man es auch anders tun? Zugleich aber werden sie mit abstrakter Malerei oder gegenstandsloser Plastik dekoriert. Es ergibt sich also sofort die Frage, warum ich das eine Symbol – etwa den Fisch (110) – als nur dekorativ ansehen kann und andere Symbole der Bibel, wie den Altar, beibehalte. Es stellt sich aber auch die künstlerische Frage, inwieweit die abstrakten Gebilde den Charakter des Dekorativen vermeiden und zu einer Tiefe der geistigen Aussage vordringen können, die sie dem Kirchenraum und dem Kult entsprechen läßt. Mit anderen Worten: Unter welchen Bedingungen kann ich ein Eisenrelief von Walter Bodmer oder François Stahly auf einen Brunnen oder auf einen Tabernakel setzen? Wann ist eine Bronze von Penalba geeignet, vor einem Staatsgebäude zu stehen, und wann darf sie im Kirchenraum sein?

Fragen dieser Art zeigen, daß die Problematik den künstlerischen Bereich überschritten hat. Die Kunstwerke und die Diskussion um die Form führen uns mehr und mehr in einen Bezirk, den der Künstler nicht mehr allein messen kann. Das Verständnis der Welt, die Interpretation der Offenbarung, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins muß von der Philosophie und Theologie, nicht von der „Industriekultur" und Ästhetik beantwortet werden. Allerdings sollte der moderne Theologe die geistigen Bemühungen der großen künstlerischen Bewegungen nicht übersehen. Der in Form und Farbe sichtbar gewordene Geist spricht eine konkrete Sprache. Und es ist nicht einerlei, ob wir einen romanischen Gekreuzigten verehren oder unser Haupt vor exotisch oder totemistisch geformten Bronzen verneigen. Diese Problematik der Kirchenarchitektur und bildenden Kunst im „Verkehrszeitalter" (W. Messerer) sollte uns daran erinnern, daß auch den modernen Menschen die Frage nach seinem Heil stärker bewegt als die wirtschaftlichen Leistungen und die großen technischen Erfolge, die wir heute so sehr bewundern.

Herbert Schade SJ

Hunde-Jahre des deutschen Films?

Für 1964 veröffentlicht die Katholische Filmkommission für Deutschland in ihrem „Filmdienst" die bisher schlechteste Bilanz seit Kriegsende. 466 Filme wurden geprüft und eingestuft. Dabei ist die Zahl der mit 3 und 4 bezeichneten (d. h. der für unannehmbar erklärten) Filme noch nie so hoch gewesen wie 1964. Ihr Anteil beträgt 15,5 v. H. des Gesamtangebots (72 Titel) gegenüber 8,9 v. H. im Jahre 1963. Gleichzeitig hat die Zahl der ausdrücklich als „sehenswert" bezeichneten Filme weiter abgenommen. 1960 gab es 60 sehenswerte Filme, 1961 42, 1962 38 und 1964 nur 24 Filme, unter denen sich aber noch 4 befanden, die nur im Fernsehen zu sehen waren.

Diese Bilanz kennzeichnet deutlich die Hunde-Jahre des Films. Auch andere kritische Filmbeobachtungen bestätigen das Ergebnis, und jeder kann sich durch Einzelbeobachtungen selbst ein Bild machen. Als die Konkurrenz zwischen Film und Fernsehen deutlich wurde, hatte man den Eindruck, daß der Film die Lücken ausfüllen würde, die vom Fernsehen nicht erfaßt werden können. Einmal würde sich – so meinte man – der Film vermehrt künstlerischen Bestrebungen widmen. So sind erfreulicherweise in der letzten Zeit mehr „Filmkunsttheater" entstanden. Auf der anderen Seite wandte sich aber die Filmwirtschaft offenbar an die Kreise, für die das Angebot des Fernsehens „zu hoch" ist, also im wesentlichen an die niederen Instinkte anspruchsloser Massen. Diese Hinwendung zum Negativen offenbart sich nicht in einzelnen umstrittenen Filmen, wie „Schweigen" oder „491", sondern in der Fülle der Konsumfilme. So führt der deutsche Film im Ausland ein recht trauriges Dasein. 1964 sanken die Exporterlöse auf 15,5 Millionen DM, während im Jahre 1961 im Auslande immerhin noch 25,5 Mil-

lionen DM eingespielt werden konnten, davon allein in den USA etwa 6 Millionen DM.

Die Diskussion um die finanzielle Stützung der Filmwirtschaft gewinnt daher eine ganz besonders aktuelle Bedeutung. Ebenso aber die Aussprache um die Freiwillige Filmselbstkontrolle, die vor kurzem auf eine 15jährige Vergangenheit zurückblicken konnte. Es hat in der FSK eine Reihe von „Krisen" gegeben. Im ganzen hat sich hier aber die Zusammenarbeit von Behörden und freien Stellen, zwischen Wirtschaft und „öffentlicher Hand", bewährt. Allerdings darf man nicht dem Irrtum verfallen, die FSK habe etwas mit der bedenklichen Filmproduktion zu tun oder könne als Waffe gegen den schlechten Film benutzt werden. Die Herstellung und der Vertrieb von Filmen richten sich nach anderen, insbesondere wirtschaftlichen Gesetzen, nicht nach den Kriterien der FSK.

Man sollte auch nicht übersehen, daß die FSK durch die Jugendprüfung im Sinn des Jugendschutzes viel erreicht hat, vielleicht nicht so sehr durch die bisweilen umstrittenen Einzelentscheidungen als einfach schon durch ihr Vorhandensein, durch die herbeigeführte demokratische Zusammenarbeit und durch die von ihr entwickelten Grundsätze. Das Gesetz zum Schutze der Jugend in der Öffentlichkeit stellt eindeutig fest, daß das Recht der Freigabe von Filmen für Kinder und Jugendliche den obersten Landesbehörden zusteht. Diese haben mit Fug und Recht, wie keiner heute mehr bezweifelt, ihre Prüf- und Freigabepflicht an die FSK delegiert. Die entsprechenden Grundsätze sind gemeinsam von den obersten Landesbehörden und von der Spitzenorganisation der Deutschen Filmwirtschaft ausgearbeitet worden. Die für die Freigabe zur Vorführung vor Kindern und Jugendlichen benannten Filme, die von der FSK geprüft sind, gelten als von den obersten Landesbehörden freigegeben und gekennzeichnet. Demnach handelt die FSK nicht nur mit öffentlicher Billigung, sondern ausdrücklich in einem öffentlichen Auftrag.

Vielfach hat man der FSK das Vertrauen ausgesprochen und sie als eine „neue Form demokratischer Selbstverwaltung und Verantwortung" gepriesen. Sie erstrahlt in einem um so helleren Lichte, als die bedenklichen Selbstkontrollen auf dem Gebiete des Schriftenwesens häufig versagt haben. Man denke dabei nur an die Selbstkontrolle der Illustrierten, deren Beirat sich aufgelöst und einen lauten Protest gegen das niedrige Niveau der Illustrierten-Presse ausgebracht hat. Allerdings haben Schrifttums-Selbstkontrollen eine unmittelbare Einwirkungsmöglichkeit auf die Produktion, während der FSK nur eine nachträglich zu vollziehende Aufgabe verbleibt. Es beruht also nicht auf dem Unvermögen der FSK, wenn „der Film" keine höhere Qualität besitzt.

Der Leiter der FSK, Dr. Ernst Krüger, hat wiederholt darauf hingewiesen, daß der Jugendschutz in der Bundesrepublik strenger als in den westeuropäischen Ländern gehandhabt werde. Im Jahre 1963 wurden nur 54 v. H. der zur Vorführung gelangten Filme für Jugendliche über 16 Jahren freigegeben. In England betrug der entsprechende Prozentsatz 24 und in Frankreich nur 6! Bis November 1964 wurden sogar 60 v. H. aller Filme für Jugendliche unter 16 Jahren nicht zugelassen; 110 von insgesamt 420 Filmen wurden 1964 nur mit Schnittauflagen freigegeben. Darin offenbart sich aber nicht nur die Tätigkeit der Selbstkontrolle, sondern auch die Situation im Filmschaffen überhaupt und das Ausweichen zu den Bevölkerungsgruppen, denen das durchschnittliche Fernsehprogramm zu anspruchsvoll ist.

Allerdings hat die FSK kaum jemals durch eine mutige Tat ihre völlige Unabhängigkeit bewiesen. Es ist in den letzten Jahren kaum jemals vorgekommen, daß ein Film generell für die Bundesrepublik abgelehnt wurde. Der Allgemeinheit würde eine Selbstkontrolle imponieren, die einmal eine ganz unpopuläre Entscheidung träfe und selbst nicht davor zurückschreckte, daß sogenannte „außenpolitische Schwierigkeiten" entständen. Diese auszubügeln, ist nämlich nicht Sache einer Instanz des Gewissens, sondern Aufgabe diplomatischer und politischer Stellen. Die zahlreichen Unmutsäußerungen, die nicht nur aus kirchlichen Kreisen kommen, sollte man ernst nehmen. Unüberhörbar ist der an die FSK gerichtete Ruf „Werde hart!". Die allgemeine Klage, daß sich

die Unmoral mit dem Geschäft verbindet, wird besonders laut bei Betrachtung der Nudo-Serien und der Sex-Welle. Man läßt solche Filme selbstverständlich nicht für Kinder und Jugendliche zu; bei der 18-Jahresgrenze ist es aber durchaus möglich, daß Jüngere solche Filme betrachten und dadurch in ihrer Entwicklung geschädigt werden. Eine Erwachsenen-Kontrolle gibt es nicht; man darf aber nicht übersehen, daß sich das allgemeine Niveau, das von Erwachsenen über 18 Jahre bestimmt wird, auch indirekt auf die Jugend auswirkt.

Auf der anderen Seite darf nicht verkannt werden, daß die FSK in den 15 Jahren ihres Bestehens über 30 000 Freigabeentscheidungen gefällt hat, von denen sich ein Viertel auf Spielfilme bezieht. Die umstrittenen Entscheidungen stellen nur eine ganz winzige Minderzahl dar. In einer Gesellschaft mit pluraler Wertfindung bemüht sich die FSK um eine Synthese zwischen Verantwortungsbewußtsein, Toleranz und Geistesfreiheit. Sie ist auch offensichtlich bereit, Kritik zu ertragen und sich als demokratische Instanz immer wieder selbst zu prüfen.

Die vielfach gestellte Frage, ob die Hunde-Jahre des Films oder vielleicht manche Fehlentscheidungen dazu führen müssen, die FSK zu einer staatlichen Institution umzugestalten, muß verneint werden. Man darf nicht übersehen, daß sich eine Staatszensur mit der allgemeinen Freigabe wahrscheinlich überhaupt nicht befassen darf, weil grundgesetzliche Bestimmungen (Meinungsfreiheit und Freiheit des künstlerischen Schaffens) im Wege ständen. Dann gäbe es vielleicht nur noch eine Jugendprüfung der Länder, wobei dann eine einheitliche Prüfung für die Bundesrepublik kaum möglich wäre. Man braucht nur an Österreich zu erinnern, wo die Bundesländer mitunter abweichende Entscheidungen fällen. Außerdem ist es zweifelhaft, ob eine staatliche Praxis zu einer schärferen Handhabung führen würde. Auf keinen Fall trüge sie dazu bei, das allgemeine Niveau zu heben.

Kirchliche Beobachtungsdienste und sonstige Filmligen beobachten die FSK auf das sorgsamste, so daß Fehlgriffe und „Aufweichungen" sofort registriert werden können. Nicht der Ruf nach einer staatlichen Zensur ist hier von Bedeutung, sondern das Hineintragen der Verantwortung in immer weitere Kreise. Statt der Zensur sollte das allgemeine Gewissen der Öffentlichkeit gerufen werden. Das Organ für grundlegende sittliche Unterscheidungen darf nicht verkümmern. Die Verantwortung des einzelnen wird nicht durch Entscheidungen der FSK aufgehoben. Viele Eltern erkennen auch, daß Freigabeentscheide der FSK sie nicht der Verpflichtung entheben, Filme selbst zu prüfen, mit denen sie ihre Kinder bekanntmachen wollen.

Im übrigen führt ein allzu lautes Schreien um Filme, deren Freigabe zweifelhaft sein mag, meist zum Gegenteil des erwünschten Erfolges. Entrüstungsaktionen sind eine erwünschte Werbung, die einzelne Filme zu Bestsellern machen. Mancher Film wäre in der Versenkung verschwunden, wenn er nicht in den Spalten der Zeitungen heftig erörtert worden wäre. Noch immer vollzieht sich, wie die Filmwirtschaft sagt, der Volksentscheid über einen Film an der Kinokasse. Es ist natürlich leichter, das Strohfeuer eines Boykotts zu entfachen, allgemeine Entrüstung zu wecken, als die Verantwortung in weiten Kreisen zu stützen oder erst aufzubauen.

Man hat gegen die FSK vorgebracht, daß sie, beteiligt an der Durchführung eines Gesetzes, nicht dem Parlament verantwortlich sei und daher nicht den Namen einer demokratischen Einrichtung verdiene. Dieser Vorwurf trifft nicht zu: Die Länder tragen nach wie vor die letzte Verantwortung, und die parlamentarische Kontrolle bezieht sich auf die Mitwirkung der Länder in der FSK. So haben sich Bundestag und einzelne Landtage in interessanten Debatten mit Wert und Unwert der FSK befaßt.

Man sollte also die FSK grundsätzlich bejahen und trotz gelegentlicher Krisen den positiven Wert der hier möglichen Zusammenarbeit erkennen. Man sollte aber auch die FSK nicht überbewerten und in ihr nicht die Waffe gegen den schlechten, zersetzenden Film sehen. Entscheidend ist die ständige Mitverantwortung der Öffentlichkeit, wie überhaupt in den Fragen des Jugendschutzes und der sittlichen Wertmaßstäbe nicht Gesetze oder Institutionen ausschlaggebend sind, sondern die im Volke lebenden Überzeugungen. Walter Becker

BESPRECHUNGEN

Konzilsdokumente

1. Zweites Vatikanisches Konzil. *Konstitutionen und Dekrete der dritten Session.* Lateinisch-deutsche Ausgabe. Freiburg: Herder 1965. 179 S. Kart. 12,80.
2. *Dogmatische Konstitution über die Kirche.* Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. Münster: Aschendorff 1965. 169 S. Kart. 9,–.
3. *Die Konzilsdekrete „Über den Ökumenismus" – „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen".* Mit Beiträgen von Erzbischof Lorenz Jaeger, Werner Becker, Eduard Stakemeier. Münster: Aschendorff 1965. 81 S. Kart. 5,–.
4. JAEGER, Kard. Lorenz: *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus".* Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1965. 173 S. Lw. 14,80.

1. Die vom Verlag Herder veranstaltete Ausgabe enthält den vollständigen Text der am 21. November 1964 verabschiedeten Dokumente: Die Konstitution über die Kirche, sowie die beiden Dekrete über die katholischen Ostkirchen und über den Ökumenismus. Die dem lateinischen Original gegenüberstehende Übersetzung gibt den Text wieder, der im Auftrag der deutschen Bischöfe – also wohl nicht als offizieller, sondern nur als anerkannter Text – erstellt wurde. Das Ganze eine in Druck und Papier erlesen ausgestattete Edition, die als Vorstufe des vom gleichen Verlag geplanten großen Kommentarwerkes zu betrachten ist.

2. und 3. Im Unterschied zur Herderschen Ausgabe enthalten die beiden handlichen Bände des Verlags Aschendorff neben dem lateinischen und deutschen Text kurze Kommentare, die, ohne erschöpfend sein zu wollen, eine erste Hilfe zum Verständnis der Texte bieten. Sie stammen von Kard. Jaeger („Der Ökumenismus"), J. Ratzinger („Die Kirche") und E. Stakemeier („Die katholischen Ostkirchen"). Für die Übersetzung der beiden Dekrete (Ökumenismus und Ostkirchen) hat man die ursprüngliche Fassung gewählt, die sich von der durch die deutschen Bischöfe approbierten geringfügig (und nicht selten zu ihrem Vorteil) unterscheidet. Vor allem die von Werner Becker stammende Übersetzung des Ökumenismusdekrets verdient uneingeschränktes Lob.

4. Das Buch Kardinal Jaegers ist der erste Kommentar im eigentlichen Sinn, den wir über eines der Dokumente der dritten Konzilssession besitzen. Er informiert umfassend über die Entstehungsgeschichte des Dekrets und erläutert den (vollständig abgedruckten) Text auf dem Hintergrund der Verbesserungsvorschläge der Bischöfe und der Verhandlungen des Einheitssekretariats als der zuständigen Konzilskommission. Kardinal Jaeger, der selbst an dem Dekret von Anfang an maßgeblich mitarbeitete, hat damit eine unschätzbare und künftig unentbehrliche Voraussetzung jeder weiteren Beschäftigung mit diesem wichtigen Text geschaffen. Da er von Fall zu Fall aufzeigt, warum diese und nicht jene Formulierung gewählt, warum der eine Vorschlag verworfen und der andere angenommen wurde, hat er allen unbegründeten Spekulationen den Boden entzogen. Die Kenntnis der Aussageabsicht der verantwortlichen Kommission ermöglicht eine sichere Interpretation, wenigstens was den unmittelbaren Sinn des Textes angeht. Das gilt auch für die auf Weisung des Papstes damals in letzter Stunde eingefügten Änderungen. Durch das Buch Kardinal Jaegers dürfte wohl endgültig geklärt sein, was in ihnen gesagt und was nicht gesagt sein sollte. Als Übersetzung wurde auch hier der Text von Werner Becker gewählt.

Wie man an den Titeln der vier hier angezeigten Ausgaben sieht, scheint sich langsam die latinisierende Form „Über die Kirche, den Ökumenismus" usw. einzubürgern, wo es doch in richtigem Deutsch einfach heißen würde: „Die Kirche", „Der Ökumenismus", „Die katholischen Ostkirchen". *W. Seibel SJ*

Kirchengeschichte

SEIFERTH, Wolfgang: *Synagoge und Kirche im Mittelalter.* München: Kösel 1964. 246 S. Lw. 18,50.

Zunächst sei auf ein paar Äußerlichkeiten hingewiesen, die dem Buch zum Vorteil gereichen: auf die säuberliche Einteilung in kurze Kapitel, die bei aller inhaltlichen Vielfalt sämtlich konzentriert zum Thema sprechen; auf das

Fehlen eines ausladenden wissenschaftlichen Beiwerks, wogegen Literaturhinweise und vor allem die notwendigen Provenienzangaben in übersichtlicher Form gegeben werden; auf eine klare, knappe Darstellungsweise, die sich, im Verein mit einer hinreichenden Bebilderung, besonders bei der Interpretation von Beispielen aus der bildenden Kunst bewährt.

Die Erhellung von Plastiken, Buchmalereien, Glasfenstern und Elfenbeintafeln sowie von literarischen Denkmälern dominiert. Da der Verf. jedoch keine aufs Ikonographische und Ästhetische beschränkte Motivstudie geben will, stellt er die untersuchten Kunstwerke durchwegs in Beziehung zu den theologischen Anschauungen ihrer Zeit und zu den sozialgeschichtlichen Entwicklungen.

Deutlich zeichnen sich bei diesem Gang durch die mittelalterliche Geschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden und damit in der Ausprägung der dieses Verhältnis allegorisch abbildenden Gestalten Ecclesia und Synagoge zwei einander widerstreitende Grundvorstellungen ab. Die eine (zu künstlerisch ungleich größerer Leistung führende!) ist die Idee der Concordia Veteris et Novi Testamenti. Diese erkennt der Synagoge als der Vorläuferin der Kirche gleiche Hoheit zu. Auf dem Elfenbeindeckel des Bamberger Evangeliars (um 870) sitzt Synagoge bei der Ablösung durch Ecclesia als Königin vor ihrem Tempel. In karolingischer Zeit ist die Concordia ein lebendiges und praktiziertes Prinzip – Agobard, Erzbischof von Lyon (dessen fünf Briefe gegen die Duldung der Juden Seiferth referiert) scheint als Vertreter einer Gegenströmung aus dem Geiste einer absoluten Kirchenautorität wenig praktische Resonanz gefunden zu haben. Im Verhalten der Kaiser Heinrich IV. und Friedrich Barbarossa, in den Predigten Bernhards von Clairvaux, im Ludus de Anti-Christo und besonders eindrücklich in der wundervollen Zuordnung der Figuren von Bamberg und Straßburg findet dieselbe Idee einer heilsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit ihren Ausdruck.

Die der Concordia entgegengerichtete zweite Grundvorstellung erwächst den realgeschichtlichen (wirtschaftlichen, soziologischen) Konflikten zwischen Christen und Juden im Mittelalter. Es sind die Konflikte, die zur rechtlichen Sonderstellung der Juden, zu ihrer Isolierung im Getto, zur Diffamierung und Verfolgung der „Mörder Christi" führen. Vor allem die fanatisierten Haufen der Kreuzfahrer haben viel Schuld daran, wenn eine so große theologische Konzeption zum ideologischen Problem der „Judenfrage" pervertiert wird. In den Emblemen des gelben Kleides, des Bockskopfes und Judenhuts findet die antijüdische Polemik ihren Niederschlag in der künstlerischen Darstellung.

Zwei weitere wichtige Kennzeichen der Synagoge und der ihr zugeordneten Welt werden von S. eingehend untersucht. Die eine ist der Schleier um die Augen der Synagoge, der seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in der bildenden Kunst erscheint: keineswegs bloßes Emblem, sondern ein Symbol von eschatologischer Bedeutung. Diese wird etwa besonders deutlich, wenn im Ludus de Anti-Christo Elias den Schleier, den Synagoge vom Beginn des Spieles an getragen hat, löst, woraufhin sie die wahre Natur des Antichrist erkennt und nach ihrem Bekenntnis zu Christus den Märtyrertod stirbt.

Das andere Kennzeichen, das umgekehrte Öllämpchen, weist in die spätere Geschichte der Synagogendarstellung: als sich die Antinomie Ecclesia-Synagoge mit dem Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen verbindet. Eine kompakte ethische Umdeutung setzt damit ein: der Gegensatz von Keuschheit und Unkeuschheit findet nun darin seinen allegorischen Ausdruck. Das Westportal des Straßburger Münsters und die Vorhalle des Freiburger Münsters zeigen besonders eindrucksvolle, von S. herausgestellte Beispiele dafür. Am Ende dieser Entwicklung steht um 1500 die Übersetzung des Jungfrauenmotivs in Lagerdirnen und Venusfiguren als unmißverständliche Repräsentanten einer Welt des Leichtsinns und der Verderbtheit.

Nur ein paar Punkte aus der Fülle dieses ungemein anregenden Buches konnten angedeutet werden. Nicht minder eindringlich wird etwa der Darstellung des Streitgesprächs zwischen den beiden Frauengestalten, der Unio mystica zwischen Christus und Ecclesia und der seit Weltanbeginn wirkenden Ecclesia universalis oder dem letztlichen Übergang der Ecclesia in die Gestalt der Maria nachgespürt. In seiner lebendigen Zusammenschau von biblischen Traditionen, theologischen Anstößen, historischen Kräften und künstlerischen Motiven, sämtlich auf den Dualismus Kirche – Synagoge bezogen, dient Seiferths Buch nicht zuletzt unserem christlichen Selbstverständnis. *D. Schug*

ALBRECHT, Dieter (Hrsg.): *Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung.* Bd. I: Von der Ratifikation des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". Mainz: Grünewald 1965. XXVIII, 459 S. Lw. 45,–.

In einem stattlichen Dokumentenband legt die 1962 gegründete Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern ihre erste Publikation vor, die den Notenwechsel zwischen Vatikan und Wilhelmstraße von 1933 bis 1937 umfaßt. Ein Gutteil der Aktenstücke durchlief die Druckerpresse bereits zum zweiten Mal, da sie schon zwischen 1934 und 1936 in drei Vatikanischen Weißbüchern dem deutschen Episkopat zugänglich gemacht wurden. Zunächst blieben sie nur dem dienstlichen Gebrauch vorbehalten, doch ist nachzutragen, daß Kardinalstaatssekretär Pacelli mit Schreiben vom 20. März 1936 den Vertraulichkeitscharakter lockerte, nachdem die Reichsregierung ihrerseits dazu übergegangen war, Teile des Schriftwechsels den deutschen Auslandsmissionen mitzuteilen. Allerdings machten die Bischöfe von der Freiheit, die päpstlichen Vorstellungen in der Öffentlichkeit zu verwerten, keinen Gebrauch, erbaten vielmehr im August 1936 ein autoritatives Wort zu den Bedrängnissen der Katholiken in Deutschland in Form einer Enzyklika. Unter den Streitpunkten, die den vorausliegenden Notenwechsel in Gang brachten, ragen mehrere Hauptthemen hervor: Fortbestand der kirchlichen Organisationen, Bekenntnisschule und Priesterbildung, Einsprüche gegen die Prozeßführung bei Devisen- und Sittlichkeitsvergehen sowie die Knebelung der katholischen Publizistik vor der Flut neuheidnischer Propaganda. Der Zahl nach belaufen sich die Entgegnungen der Reichsregierung auf etwa ein Drittel des Gesamtbestandes, dem Textumfang nach dürften sie weniger als ein Sechstel der vatikanischen Vorstellungen ausmachen. Schon äußerlich ergibt das einen klaren Hinweis auf die Initiative in diesem diplomatischen Meinungsaustausch, dem sich die Berliner Stellen wo immer nur möglich entzogen. Im Desinteresse der Ministerien spiegelte sich der Bedeutungsabfall, den das Reichskonkordat, einmal ratifiziert, für das Hitlerregime erlitten hatte. Wie die stilistisch ausgefeilten und mit juristischer Strenge argumentierenden Noten bezeugen, war der Hl. Stuhl keineswegs gesonnen, auf sein Einspruchsrecht zu verzichten, sondern fuhr auch dann noch mit umfangreichen Eingaben fort, als an der Ergebnislosigkeit interner diplomatischer Aktionen nicht mehr zu zweifeln war. Von einem gewissen Zeitpunkt an konnten darum römische Proteste nur mehr die Funktion haben, die Entschlossenheit der Kurie aktenkundig zu machen, den staatlichen Konkordatspartner bei jedem Vertragsbruch von neuem zur Rede zu stellen. Die unbefriedigende Resonanz nötigte denn auch das Staatssekretariat sehr bald zu einer Sprache ungeschminkter Offenheit, die sich gelegentlich zu schneidender Schärfe steigert und damit vorteilhaft absticht vom sanften Tonfall kurialer Verlautbarungen. Ein Aktenband verführt selten zu fortlaufender Lektüre. Sein Werk liegt in der Bereitstellung eines Dokumentenmaterials, an dem die Zeitgeschichtsschreibung nicht vorbeisehen kann.

L. Volk SJ

Literatur

MASON, Eudo C.: *Exzentrische Bahnen.* Studien zum Dichterbewußtsein der Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 341 S. Br. 19,80.

Der Verf., während des Krieges Anglist in Basel, seit 1947 Germanist an der Universität Edinburgh, weiß sich in seinen literarkritischen Voraussetzungen besonders T. S. Eliot und Rudolf Kassner, in seinen religiösen Anschauungen „der christlichen Überlieferung" (318) verpflichtet. Er steht Emil Staiger, Fritz Dehn und Hans-Urs von Balthasar nahe. Bekannt wurde er vor allem durch seine Arbeiten über Rilke, sowie über deutsche und englische Romantik.

Der vorliegende Band enthält Aufsätze (teils in literarhistorischer Auseinandersetzung, teils in einfacher Darstellung) zum Weiblichen im elisabethanischen Trauerspiel, zu Goethes Erdgeist und Mephisto im Faust, zu Hölderlin und Novalis; drei Aufsätze über Kassner, vier über Rilke, je einen zu Joyces letztem Roman und T. S. Eliots Wendung zum poetischen Drama.

In den dichterischen Werken fand der Verf. immer wieder „das Phänomen des Paradoxen", „die Problematik und Bedrängtheit der menschlichen Existenz überhaupt" (310 f.). Er weiß

um das Kriterium des Ästhetischen, zugleich aber auch um die empirischen Bedingtheiten des Kunstwerks. „Der Verf. meint im Gegensatz zu vielen Modernen, daß gerade das Verkünderisch-Gedankliche beim Dichter grundsätzlich etwas teils zeitlich, teils persönlich Bedingtes bleibt, dem trotz aller Beschwörungskraft des dichterischen Worts keine höhere oder andere Gültigkeit zugeschrieben werden dürfte als sonst einer nüchtern-prosaischen weltanschaulichen Erklärung" (313 f.).

P. K. Kurz SJ

MAUTZ, Kurt: *Mythologie und Gesellschaft im Expressionismus.* Die Dichtung Georg Heyms. Frankfurt/Bonn: Athenäum 1961. 387 S. Lw. 48,–.

Durch einen Schlittschuhunfall auf der Havel war G. Heym im Januar 1912 24jährig ums Leben gekommen. Seine Lyrikbände „Der ewige Tag" (1911) und „Umbra Vitae" (1912) markierten mit G. Benns gleichzeitig erschienenen „Morgue"-Gedichten den Umbruch und Neuansatz deutscher Dichtung. Bei Benn härtester, entmythisierender Realismus; bei Heym eine visionäre Mythisierung der lebensbedrohenden und lebensbedrohten großstädtischen Welt. Expressionistische Grundmotive – Stadt, Dämon, Reise, Krieg, Weltuntergang, Tod – prägen sich in Heyms Dichtung exemplarisch aus.

In der Interpretation des lyrischen Werkes (die Novellen wurden kaum berücksichtigt) setzt sich Mautz zunächst mit der aus der Lebensphilosophie herkommenden irrationalistischen Deutung F. J. Schneiders und der literatursoziologischen von G. Lukácz auseinander. Ihre einseitig von außen herangetragenen Kategorien befriedigen nicht. Auch von textimmanenten Analysen, die mit einem Netz von Ordnungsbegriffen arbeiten ohne das jeweilige Gedicht- und Werkganze zu berücksichtigen (K. L. Schneider), distanziert sich Mautz. An F. Martinis Deutung anerkennt er das Eingehen auf die geschichtlich bedingte Form, vermißt aber die Berücksichtigung des zeitlich und geschichtlich Bedingten im Gehalt. In einem zweiten Kapitel beschreibt der Verf. den Begriff und das Phänomen des Mythischen bei Heym, den „konventionellen mythologischen Apparat", die Abhängigkeit vom Jugendstil, der seinerseits von der „Wert"-Lehre und vom Protest Nietzsches zehrt, die Personifikationen und dämonisierenden Metaphern in den Gedichten. Der Protest gegen den Verlust der „Natur" und die Entmachtung des einzelnen durch die Kräfte einer anonymen Gesellschaft sind gemeinexpressionistisch. In den folgenden Kapiteln gliedert der Verf. etwas einseitig von den Motiven und mythischen Grundbildern, also vom Inhaltlich-Gehaltlichen her. Die formale Gestalt, die metaphorische Sprache, die lyrische Sprechhaltung Heyms wird nicht durchgängig im Auge behalten, die Frage nach dem Verhältnis vom Traum, Visionärem und geschichtlicher Realität, nach dichterischem Anspruch und objektivem Weltumbruch (der vom Dichter nur negativ gesehen und dessen objektive Not nicht erkannt wird) nicht ausdrücklich gestellt. Im letzten Kapitel über die expressionistische Farbensprache spürt man die ursprüngliche Eigenständigkeit des Aufsatzes. Die Beziehung zum Thema der Mythologie ist nicht mehr hergestellt. Der Frage nach der Einheit von Mythos, Bild und Metapher bei Heym könnte eingehender nachgegangen werden. Heyms dichtungsgeschichtlicher Ort innerhalb der expressionistischen Lyrik wurde, trotz des Obertitels, nicht mehr beschrieben. Damit haben wir die Grenzen der Arbeit angedeutet. Die umfangreiche Darstellung ist ein wertvoller Beitrag sowohl zu Heym wie zur expressionistischen Mythologisierung. *P. K. Kurz SJ*

BERGER, Bruno: *Der Essay.* Form und Geschichte (Sammlung Dalp, Bd. 95). Bern-München: Francke 1964. 284 S. Lw. 13,80.

Später als in Frankreich (Montaigne) und England (Bacon) tritt in Deutschland – seit etwa 1750 in Vorformen, vollendet um die Mitte des 19. Jahrhunderts bei Hermann Grimm – der Essay als literarische Gattung auf. Er wurde erst in jüngster Zeit von der Literaturgeschichte gebührend beachtet (z. B. von M. Bense, Th. W. Adorno, H. Wolffheim). Die bisher umfassendste systematische und historische Darstellung hatte K. G. Just im II. Band (nicht im I. Bd., wie fälschlicherweise bei Berger) „Deutsche Philologie im Aufriß" ([1]1954, [2]1960) gegeben. Aus der etwas wortreichen „vorläufigen Definition" Bergers (29) lassen sich im Anschluß an F. Martini als Definitionselemente erkennen: Der Essay ist ein kürzeres Prosastück, das, weder Wissenschaft noch Dichtung, auf dritter Ebene beide verbindet als

künstlerisch geformte Prosa eines Erkenntnisgegenstandes von allgemeinmenschlichem Interesse. Als Charakteristika großer Essayisten erkennt der Verf. künstlerische Darstellungsfähigkeit und gebildetes Wissen, Weltschau und Welterkenntnis, sprachliche Kraft und ethische Haltung. Eine Einteilung der Essays in Gruppen vom Inhaltlichen her, wie sie K. G. Just versuchte, erweist sich ebenso schwierig wie von der geistigen Haltung her, die K. A. Horst versuchte. B. schlägt folgende beachtenswerte Einteilung vor: 1. den vorzugsweise darstellenden und berichtenden (= deskriptiven und referierenden) Essay, 2. den vorzugsweise kritischen Essay, 3. den vorzugsweise betrachtenden (oder, da der Begriff „meditativ" bereits religiös belegt ist, den „konsiderativen") Essay, 4. den vorzugsweise ironischen Essay. Gegen die modische Tendenz, den Essay – offenbar vom Etymologischen her – unbedacht als experimentierendes Schreiben zu deklarieren, wehrt sich der Verf. mit Recht. Denn erstens ist das naturwissenschaftliche Experiment ganz anderer Natur, zweitens ist der wirkliche Essay eine vollendete Form, drittens hat jede originelle und gelungene literarische Darstellung den Charakter eines Experiments. B. fragt dann weiter nach dem essayistischen Stil im modernen Roman und den stilbildenden Elementen des Essays, beschreibt Formen des „Pseudoessays" und schließlich den „idealen Essay", bietet jedoch keine abschließende Definition. Ein Abriß der Geschichte des deutschen und außerdeutschen Essays schließt dieses erste deutsche Handbuch des Essays ab.

Berger hat das Verdienst, das erste Handbuch zur Bestimmung von Form und Geschichte dieser bedeutenden literarischen Gattung geschrieben zu haben. Dennoch meinen wir, daß in einer Neuauflage manches zu klären wäre, z. B. die Definition der Gattung, die zu breit und zu wenig profiliert erscheint, oder auch die Stilelemente. Anderes wäre zu ergänzen. Wie steht es z. B. um die spezifisch „essayistische Haltung", die es doch ebenso gibt wie eine „Erzählhaltung" in der epischen Dichtung? Wie unterscheidet sich H. Brochs essayistischer Stil im Roman von dem Musils? Müßte nicht die Frage der „Tendenz" im Essay, die M. Bense, vielleicht zu einseitig, betont, ausdrücklich gestellt werden? Gibt es nicht auch den tendenziösen Essay, z. B. bei Heine? Wie verhalten sich die verschiedenen Untergruppen des Essays zu Objektivität und Subjektivität? Gibt es nicht auch Essays, die nicht eindeutig der „offenen Form" zugehören, sondern auffallend stark tektonisch und klassizistisch gebaut sind? Für die Gesamtdarstellung zu berücksichtigen und nachzutragen im Literaturverzeichnis wäre die Darstellung „Figuren des Essays" von K. A. Horst in: Kritischer Führer durch die deutsche Literatur der Gegenwart (München 1962) 279 bis 501. *P. K. Kurz SJ*

Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert. Hrsg. R. W. Meyer. Bern-München: Francke 1964 (Sammlung Dalp). 363 S. Lw. 14,80.

Im Rahmen einer Züricher Ringvorlesung des Wintersemesters 1963/64 sprachen Professoren aller Fakultäten vom jeweiligen fachlichen Standort und dessen Sehweise aus über die Zeit als naturwissenschaftliches, philosophisches, sprachliches, literarisches (hier von der Germanistik, Romanistik, Anglistik her behandelt), psychologisches, geschichtliches und theologisches Phänomen. Was so zustande kommt, ist eine Zusammenfassung der Gesichtspunkte und eine „universitas" des Wissens, ein Handbuch, das in verständlicher Sprache dem Studenten und dem fachbeschränkten Lehrer gleichermaßen willkommen sein muß.

P. K. Kurz SJ

Adolf-Altenberg, Gertrud: *La Personalità e l'Opera di Reinhold Schneider.* Milano: Societa Editrice Vita e Pensiero 1962. (Publicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore).

Das Buch, das wir hier dem Leser vorstellen, ist in italienischer Sprache erschienen. Meistens begnügen sich Arbeiten über Dichter einer anderen Sprache mit einer summarischen Zusammenfassung der schon bestehenden Forschungsergebnisse und dienen vorwiegend zur Einführung oder weiteren Popularisierung der übersetzten Werke. Die vorliegende Arbeit der Lehrbeauftragten für deutsche Literatur an der katholischen Universität in Mailand übersteigt das Niveau einer solchen informativen Biographie und kann als neuer Beitrag zur Reinhold-Schneider-Forschung angesehen werden. Dieser Umstand rechtfertigt eine Würdigung auch in deutscher Sprache.

In sechs Kapiteln wird die Persönlichkeit des Dichters unter den verschiedensten Gesichts-

punkten betrachtet. Der Dichter spricht gleichsam selber durch sein Werk. Die Gestalt Reinhold Schneiders scheint von Seite zu Seite neu lebendig zu werden, um dann am Ende in ihrer ganzen demütigen Größe dazustehen. Wir begegnen dem Menschen, dem Denker und Dichter, dem Zeugen und Seher. Diese Begegnung bleibt nicht eine oberflächliche Kontaktnahme. Die Grenzen des scheuen Staunens werden überschritten. Die paradoxe, geheimnisvolle Gestalt wird durchdrungen und zum lebendigen Spiegel, in dem sich die Menschheit wiedererkennt. Oft hat man in Reinhold Schneider bloß den mit seiner Problematik ringenden Mystiker, den „historischen Gerichtsvollzieher" gesehen, der dem dahinsiechenden Abendland den Abschied gibt. In Wirklichkeit eröffnen Schneiders Leben und Werk eine ganz neue Dimension, jene des „Homo Europaeus". Sie enthält die Grundzüge zu einer echten europäischen Einheit, die der historischen und kulturellen Vergangenheit und Tradition aller ihrer Komponenten würdig ist. Schneiders Gestalt nähert sich dabei sehr jener eines Nikolaus von der Flüe und ähnlicher Gestalten, die einsam und zurückgezogen wirken, weil ihre tiefe religiöshumane Auffassung der Geschichte und der Politik in direktem Kontrast mit der Meinung der Umwelt steht. Das Leben besteht dabei in erster Linie aus der Suche nach jener ewigen Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die in ihrer Größe jegliches menschliche Erfassen übersteigt. Und dieses Suchen findet dann auch die letzten Wahrheiten in der Allmacht des Gebetes. Diese Wahrheit ist alles. An ihr scheidet sich das Diesseits. Sie bietet weder Schutz, Ruhe, noch Frieden, sondern ihre Verwirklichung ist das Drama, die Tragödie – sei es beim antiken Menschen, der von der Last des tragischen, unausweichbaren Schicksals zermalmt wurde, sei es beim vom Kreuz erlösten Menschen, der mutig und frei sein eigenes Schicksal annimmt. Die Wahrheit gibt aber auch als einzige die Kraft, mitten in die menschliche Problematik hineinzutreten, Schmerzen und Leiden ins Antlitz zu blicken. Um diesen Kernpunkt kreist Schneiders Christentum. Der Mensch tendiert in diesem Fall ständig zur Universalität. Und dieses Christentum enthält auch die ganze Aufgabe, die ein neues Europa politisch und sozial zu erfüllen hat, nicht als Machtgedanke, sondern als konsequente Erfüllung durch jeden einzelnen.

Den Ausführungen schließt sich eine reiche Bibliographie an, die in fünf Abschnitten chronologisch Schneiders Gesamtwerk umfaßt und zusätzlich noch die wesentlichen kritischen Arbeiten über Reinhold Schneider aufzählt.

G. Abbondio

KÜPPER, Heinz: *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache.* Band II. Hamburg: Claassen 1963. 324 S. Lw. 32,–.

Der Einfluß der Dialekte sinkt, jener der Umgangssprache steigt. Die Bereicherung der Schriftsprache erfolgt heutzutage nicht so sehr vom Dialekt als von der großstadtbedingten Umgangssprache her. Ungewöhnlich stark drängte sie in den jüngsten Jahrzehnten auch in die geschriebene, gesprochene und gehörte Sprache öffentlicher Kommunikation. Im Jahr 1955 konnte Küppers zum erstenmal sein „Wörterbuch der deutschen Umgangssprache" erscheinen lassen. Jene, die beruflich umgehen müssen mit dem lebendigen Wort, waren dankbar für die begonnene Bestandsaufnahme. Die erbetene Mithilfe für die Weiterarbeit brachte dem Verf. eine große Zahl von Zuschriften, die geleistete Arbeit Anerkennung und ein breites Interesse. Die „Deutsche Forschungsgemeinschaft" erkannte das Unternehmen als förderungswürdig an. Der vorliegende Band II enthält etwa zehntausend neu ermittelte Wörter und Ausdrücke, die nach Bedeutung und Herkunft erklärt, deren soziale, bzw. landschaftliche Verbreitung angegeben werden. Die Genauigkeit der Angaben konnte gegenüber Band I bedeutend gesteigert werden. Wenn Luthers „den Leuten aufs Maul sehen" neuerdings „küppern" genannt wird, setzt der sprachbewußte Leser der detektivistischen und kollationierenden Arbeit des Verfassers ein umgangssprachliches Denkmal. Mit dem Wörterbuch liegt ein sogenanntes Standardwerk vor.

P. K. Kurz SJ

Kunstgeschichte

OLIVAR, Marcial: *Das Museum katalanischer Kunst in Barcelona.* München: Goldmann 1964. 162 S. mit 30 Farbtafeln u. 130 Abbildungen. Lw. 42,–.

Das Museum katalanischer Kunst in Barcelona erhält seine einzigartige Qualität durch

die Sammlung von originalen Fresken romanischer Kirchen des Landes. Im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts haben spanische Gelehrte und Restauratoren die Wandgemälde – um sie vor dem Untergang zu bewahren – aus den Kirchen gelöst und im Jahr 1926 in einer ersten öffentlichen Ausstellung gezeigt. Die Werke dieser Ausstellung bilden den Grundstock des späteren Museo de Art de Cataluña. Es sind vor allem die Fresken und Fragmente der Kirchen San Juan in Bohí, San Clemente und Santa Maria in Tahull, San Pedro in El Burgal und Santa Maria in Aneu, die wir bewundern können. Dazu treten die Altarantependien und eine Reihe von bemalten Baldachinen für Altäre, die sich ebenfalls nur mehr selten finden. Diese frühen Werke ergänzen eine Reihe von anderen Sammlungen, bis 1943 das ganze Museum auf dem Montjuich im Nationalpalast über der Stadt eröffnet werden konnte.

In dem vorliegenden Band finden wir die wesentlichen Werke dieses Museums, die uns bis in die Barockzeit zu Velasquez und Ribera führen, abgebildet. Diese Reproduktionen sind von erlesener Qualität und vermitteln auch dem Betrachter, der das spanische Museum selbst nicht zu besuchen in der Lage ist, einen tiefen Eindruck. Die Geschichte des Museums und der Herauslösung der Fresken aus den ursprünglichen Architekturen schrieb Juan Ainaud, der Direktor der Städtischen Kunstmuseen in Barcelona.

Das Buch gehört zu der Reihe „Galerien und Kunstdenkmäler Europas", in der zum gleichen Preis und in der gleichen Ausstattung viele bedeutende Sammlungen einem großen Leserkreis zugänglich gemacht werden. Weitere Titel der Reihe bringen die Dresdener Gemäldegalerie, die Galerie Pitti von Florenz, die Uffizien derselben Stadt, die Vatikanischen Museen, den Prado in Madrid, den Louvre in Paris, die Galerie Academia in Venedig und viele andere. Diese Publikationen bieten den Interessenten einen Hausschatz europäischer Kunst von bleibendem Wert. *H. Schade SJ*

Nonnenmacher, G.: *Christliche Sinnbilder.* Neue Entwürfe. Mit einer Abhandlung von Richard Wisser. München: Callwey 1964. 92 S., 100 Abb. Kart. 19,50.

Dieser schmale Band bemüht sich, die altchristlichen Symbole wieder lebendig werden zu lassen. Altbischof W. Stählin gibt in seinem Vorwort eine ebenso kurze wie treffende Analyse der erkenntnistheoretischen Situation des modernen Menschen, „dessen Fähigkeit eines schauenden Erkennens und erkennenden Schauens weithin verloren gegangen ist". Das Geleitwort von Weihbischof Walther Kampe unterstreicht diese Gedanken. Schließlich bringt R. Wisser unter dem Titel „Sinngestalt und Sinngehalt christlicher Symbole und Zeichen" ein ebenso geistvolles wie wissenschaftlich fundiertes Essay zu diesem Problem. Schon um dieses Aufsatzes willen wäre der Band anschaffenswert.

Die Entwürfe des Künstlers werden im Abbildungsteil unmittelbar mit frühchristlichen und mittelalterlichen Kunstwerken zusammen dargestellt. Sicher sind die Arbeiten Nonnenmachers in der Qualität unterschiedlich. Da der Künstler sich jedoch in den Dienst einer Aufgabe stellt, sind seine Entwürfe in den meisten Fällen durchaus vertretbar. Sicher spürt man auch beim Vergleich dieser Arbeiten, daß die Tradition nur dort künstlerisch bedeutsam wird, wo sie auf personale Kräfte trifft, die ihr verwandt sind. So sind einige Reliefs vergleichsweise dekorativ oder gedanklich. Andere jedoch verstehen den überlieferten Sinngehalt des Symbols. Und das will viel heißen.

Das Problem der philosophischen Untersuchung wie der künstlerischen Arbeit besteht jedoch darin, daß die altchristlichen Symbole aus einem vom heutigen verschiedenen Weltbild genommen sind. Man kann nicht den Kosmos nur mehr als leeren, von Massen und Energien bestimmten Raum auffassen und zugleich das Bild des Vogels Phoenix entwerfen, der in der Stadt Heliopolis beheimatet ist.

H. Schade SJ

Henze, Anton: *Das christliche Thema in der modernen Malerei.* Heidelberg: Kerle-Verlag 1965. 312 S. mit 168 schwarz-weißen Tafeln, 24 Farbbildern und 34 Textabbildungen. Lw. 34,–.

Dieses Buch stellt sich eine ebenso bedeutsame wie problematische Aufgabe: Es bemüht sich, die christlichen Motive in der Malerei des 20. Jahrhunderts zu sammeln. Die Sammlung – sie ist nur eine kleine Anthologie – wird dann nach den Kategorien der alten Ikonographie in Altes Testament, Engel, Muttergottes, Christusbild, Neues Testament, Heilige, Glaubens-

lehre und Kirchenjahr geordnet. Die Richtlinien der französischen Bischöfe über religiöse Kunst, die Konstitution des Konzils über die Liturgie und ein Auszug aus Leiturgia, dem Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, schließen die Arbeit ab.

Wir sehen dabei die Werke verschiedenster Künstler und Formen nach Inhalten geordnet nebeneinander: Oskar Kokoschkas Verkündigung steht neben dem gleichnamigen Bild von Maurice Denis, Gustave Singiers abstrakte Komposition Weihnacht neben Morgners Flucht nach Ägypten. Daumier und Sutherland, Dali und Manessier, Max Ernst und Ruth Schaumann sind vertreten. Mit anderen Worten: Abgründe verschiedenster Art zwischen den Werken und Künstlern tun sich auf, geschweige, daß man diese pluralistische Geistigkeit auf den Nenner christlich bringen könnte. Nichtsdestoweniger sagt der Klappentext: „Gemessen an der Situation, in der das christliche Bild heute entsteht, hat das 20. Jahrhundert mehr christliche Kunst aufzuweisen als irgendeine vergangene Epoche."

Nun gibt es in der Kunstwissenschaft eine sehr umfängliche Literatur, die in vielen Monographien, Einzeluntersuchungen und Gesamtdarstellungen diese Probleme immer wieder angeht. Die Wissenschaft ist übereinstimmend der Auffassung, daß das christliche Thema sehr problematisch geworden, um nicht zu sagen, daß es erloschen ist. Trotzdem bezeichnet H. den Halbakt einer degenerierten Frau, die Klee „Die Heilige vom inneren Licht" nennt – und man weiß heute noch, was für Klee eine Bildtaufe bedeutete – als „Heilige an sich" (75 u. 253). Die Bilder der Surrealisten Max Ernst und Salvadore Dali zum Thema hl. Antonius in der Wüste, die für den Film „Bel ami" im Wettbewerb nach diesem Krieg entstanden sind, werden unter der Kategorie „Heilige" aufgeführt.

André Breton hat in seinen surrealistischen Manifesten den Surrealismus wie folgt definiert: „Ein Diktat des Denkens unter Ausschaltung jeglicher von der Vernunft ausgearbeiteten Kontrolle, außerhalb jeglicher ästhetischer oder moralischer Bedenken" (W. Hess, Dokumente [Hamburg 1965] 118). Diese Prinzipien wurden von Ernst und Dali praktiziert. Für den Verf. aber genügt die fromme Unterschrift, um ein Werk als christlich auszuweisen. „Als James Ensor die Berichte der Evangelisten über den Einzug Christi in Jerusalem las, stellte er sich vor, wie der Einzug Christi wohl im Jahre 1888 in der belgischen Hauptstadt vor sich gehen werde" (50). Dabei ist aber der Einzug Christi in Brüssel kein Christusbild wie eh und je, sondern, wie es die Ensor-Forschung festgestellt hat, vor allem ein Selbstbildnis (Paul Haesaerts: James Ensor [Stuttgart 1957] 177), „Ensor unter den Horden seiner Verleumder". Noch deutlicher wird diese Identifikation zwischen dem Maler und Christus in Ensors Ecce homo oder Christus unter den Kritikern (ebd. 201). Solche Tatsachen müßte man zunächst erwähnen; denn ganz abgesehen von der Frage nach der Verbindlichkeit der Symbolik behält der Künstler zumindest ein Recht auf die richtige Interpretation seines Bildes.

Über die religiösen Motive der Expressionisten schrieb Bernard S. Myers (Malerei des Expressionismus [Köln 1957] 94): „Das alles hat mit orthodoxem Glauben so wenig zu tun, wie die Darstellung eines frommen Themas den Maler oder Bildhauer im kirchlichen Sinne religiös macht." H. meint dagegen: „Die Bibel ist für den Christen Geschichte und zugleich Glaubenswirklichkeit. Dem entspricht das christliche Bild der modernen Malerei, das ein biblisches Thema hat" (91). Die Engel Paul Klees nennt H. schon in seinem Büchlein „Moderne christliche Malerei" (1961, 70) „die überzeugendsten Engelbilder der modernen Kunst". Auch in diesem Buch treten sie wieder als die „hieratisch hohen Richter" auf (38). Paul Klee und mit ihm Werner Haftmann kommentierten diese Engel mit folgenden Versen: „Einst werde ich liegen im Nirgend / bei einem Engel irgend" (W. Haftmann, Paul Klee [Frankfurt-Hamburg 1961] 166). Die Engel Paul Klees haben also mit den christlichen Engeln nichts gemein, es sei denn, man will das christliche Fortleben nach dem Tode als Nichts oder Nirgend qualifizieren.

Man hätte erwartet, daß der Verf. das „anonyme Christentum" der modernen Malerei – im Sinne Karl Rahners etwa – aufzeigt. Dabei hätte er sich jedoch von den bloßen Inhalten zu einer qualifizierten Analyse der Form und ihrer verschiedenen Gehalte durcharbeiten müssen.

H. Schade SJ

Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft

Karl Rahner SJ

Wenn mir heute[1] die große Ehre zuteil wird, den Reuchlin-Preis der Stadt Pforzheim entgegenzunehmen, wenn diese Feier auch dem Andenken des großen Humanisten, also des menschlichen Menschen Reuchlin gilt, wenn dieser Preis schon Vertretern der Geisteswissenschaften verschiedenster Prägung und Ausrichtung verliehen wurde, wenn ich selbst ein Theologe in einer philosophischen Fakultät sein darf, dann, meine ich, ist die sehr allgemeine Frage nach dem Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft gewiß eine Frage, die dem Sinn dieser Stunde entspricht.

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft. Das Wort „pluralistische Gesellschaft" ist ein häßliches Wort, für das ich leider kein besseres anbieten kann, und die Feststellung selbst, daß wir in einer solchen Gesellschaft leben, ist eine Binsenwahrheit, die man schon nicht mehr gern ausspricht. Aber wir müssen sie doch zu Beginn unserer Überlegungen ein wenig bedenken. Denn das scheinbar Alltägliche ist das wahrhaft Geheimnisvolle und Gefährliche. Wenn hier der pluralistischen Gesellschaft ein wenig nachgedacht werden soll, darf dabei der Blick nicht gelenkt werden auf die gesellschaftlichen Institutionalisierungen, in denen sich die verschiedenen Haltungen, Überzeugungen, Zielsetzungen der Menschen, die zusammen leben, verleiblichen und so zu Geltung, Macht und Erreichung ihrer Ziele zu kommen suchen: also nicht auf die Kirchen, Konfessionen, Parteien, Interessenverbände und Ähnliches. Sondern auf das, was dahinter liegt, was in diesen gesellschaftlichen Institutionen nur erscheint, also auf den Pluralismus der Haltungen, Überzeugungen, Zielsetzungen der Menschen selbst. In diesem Pluralismus der „Gesinnung" (wenn wir einmal alles Gemeinte unter diesem einen Wort zusammenfassen dürfen) kann die Gesinnung faktisch partikulär sein und auch nicht mehr sein wollen, oder sie kann zwar faktisch partikulär, d. h. nicht von allen geteilt sein, aber *universell* sein *wollen*, d. h. mit dem theoretischen Anspruch und dem praktischen Ziel auftreten, *alle* für sich gewinnen zu wollen. Die grundsätzlich partikuläre Gesinnung impliziert höchstens *theoretisch* das Problem, ob solcher Partikularismus vom Wesen der Gesinnung her in bestimmten Fällen sinnvoll ist, d. h. ob diese Bescheidenheit nicht langsam diese Gesinnung selbst tötet, und

---

[1] Der Text stellt den Festvortrag dar, den der Verfasser anläßlich der Verleihung des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim am 26. 6. 1965 gehalten hat. Deswegen blieb auch der Stil und die Diktion des Vortrags erhalten. (Anmerkung der Redaktion.)

impliziert *praktisch* das Problem einer „technischen" Harmonisierung und Verträglichkeit der gesellschaftlichen Konkretisierungen solcher grundsätzlich partikulären Gesinnung im Betrieb der einen Gesellschaft. Das eigentliche Problem des Pluralismus der Gesinnungen entsteht aber dort, wo faktisch partikuläre Überzeugungen grundsätzlich einen Anspruch auf universelle Geltung erheben müssen, wenn sie ihr eigenes Wesen nicht selbst aufheben wollen. Ein Beispiel: eine Mozart- und eine Hindemith-Gesellschaft, ein Entomologenverein und eine Gesellschaft von Aquariumsfreunden vertreten eine partikuläre Gesinnung, machen aber auch gar nicht den Anspruch, das Interesse aller gewinnen zu wollen. Das Christentum hingegen, eine christliche Konfession, die Ideologie der „Humanistischen Union", eine Partei eines militanten dialektischen Materialismus empfinden sich, sollen sie ihr eigenes Wesen nicht verleugnen, als begabt und berufen mit einem Wahrheitsanspruch und einer Sendung, die sich an alle richtet, als eine grundsätzlich universelle Gesinnung, als Weltanschauung. Die Lehre aber, daß es grundsätzlich keine solche geben könne, daß ein solcher universalistischer Anspruch von vornherein immer und überall falsch sei, wäre nochmals eben eine solche universelle Gesinnung mit sehr praktischen Folgerungen.

Wenn wir voraussetzen, daß solche faktisch partikulären, vom grundsätzlichen Selbstverständnis und Anspruch her aber universellen Gesinnungen existieren, zusammenleben und einen Dialog miteinander führen sollen, dann erhebt sich die eine, vielschichtige Frage: ist ein solcher Dialog möglich, welches ist sein Wesen, wie muß er geführt werden? Zu dieser alten und immer neuen Frage wird versucht, etwas – selbst Dialogisches – zu sagen, weil offenbar der Dialog über den Dialog zwar nicht praktisch, aber theoretisch das erste Gesprächsthema von solchen sein muß, die, selbst verschiedener Überzeugung, den Dialog zwischen den Gesinnungen für lebensnotwendig halten und die Anerkennung dieser Notwendigkeit selbst als Moment ihre eigenen Gesinnung wissen.

Daß ein solcher Dialog frei sein muß, das sei hier eher vorausgesetzt als dargelegt. Das will sagen: Der Dialog muß von vornherein verzichten auf Gewalt und auf deren vielfältige, ausdrückliche oder anonyme Gestalten in der Gesellschaft. Unter Gewalt ist dabei alles zu verstehen, was eine Gesinnung und ein inneres oder äußeres Verhalten von Menschen zu bewirken versucht, ohne dabei an die individuelle Einsicht und die freie Zustimmung des anderen zu appellieren, ohne diesem die innere und auch äußere Möglichkeit grundsätzlich und real einzuräumen, auch Nein zu sagen angesichts der Gesinnung, die man vermitteln und übertragen will. Wenn wir sagen, der Dialog habe von vornherein auf Gewalt zu verzichten, so ist damit weder die utopische These verbunden, jede Form von Gewalt sei in jedem Fall unsittlich, noch sei dadurch verschleiert, daß auch hier schon viele dunkle Fragen auftreten, die hier nicht bedacht werden können: das Recht der gewalthaften Verteidigung der Freiheit zur eigenen Gesinnung gegenüber gewalttätigen Angriffen auf die eigene Haltung; der gewalthafte Schutz der „demo-

kratischen Spielregeln"; der gewalthafte Schutz einer notwendigen öffentlichen Ordnung auch solchen gegenüber, die diese Ordnung mit Berufung auf die Freiheit ihrer eigenen Gesinnung brechen, selbst wenn man zugibt, daß die öffentliche Ordnung selbst keine absolut fixen Umgrenzungen besitzt und in ihrem Begriff und Umfang einem geschichtlichen Wandel unterliegt; das Problem der Gewalt, die unvermeidlich mit jeder – auch noch so toleranten – notwendigen und unvermeidlichen Institutionalisierung einer Gesinnung schon gegeben ist; das Problem der Gewalt (in diesem grundsätzlichen Sinn) gegenüber Unmündigen, der Erziehung Bedürftigen, in welchen immer auch ein Moment der „Dressur" mit Gewalt gegeben ist und so weiter.

Das Problem, das wir bedenken, sei also nicht der Verzicht auf Gewalt unter den Gesinnungen, sondern ihr Dialog selbst. Man könnte meinen, es sei keine Frage mehr vorhanden, wenn die „Weltanschauungen" auf Gewalt verzichten. Denn, so sagt man, sei dieser Verzicht gegeben und wolle jede „Weltanschauung" vom Wesen her aus einer faktisch partikulären zu einer auch faktisch universellen werden, dann bleibe ihr ja dafür gar kein anderes Mittel mehr als – eben die Mission durch Rede und Überzeugungsversuch, also der Dialog. Aber so einfach ist es nicht. Denn ist jede Rede, die den anderen ohne Gewaltanwendung zu belehren und zu überzeugen sucht, schon ein Dialog oder eben eine – Predigt und Propaganda? Ist ein Dialog nicht getragen vom Verzicht darauf, den anderen zu „bekehren", vom Verzicht also, der der Weltanschauung, die sich absolut und universell setzt (gleichgültig welche das tue), zutiefst wesenswidrig ist? Aber wiederum, wenn dem so wäre, wird dann der Dialog nicht zum harmlosen Austausch von Meinungen mit dem Verzicht von vornherein, etwas auch für den *anderen* Wesentliches und Verbindliches sagen zu wollen, und wird dann ein solcher Dialog nicht ein besseres Unterhaltungsmittel in einer unverbindlichen Teerunde? Ist der Dialog, der hier gemeint sein soll, nur – im Stil des gängig verstandenen sokratischen Dialogs – ein pädagogisches Hilfsmittel, durch das einer den anderen durch Fragen zur eigenen Meinung hinführt? Aber werden echte universelle Gesinnungen so miteinander Dialoge führen wollen? Wenn der Dialog begonnen wird mit der vorgängigen Überzeugung, daß man sich nicht „einigen" wird, lohnt es sich dann, ihn überhaupt zu beginnen, kann er dann etwas anderes sein als das etwas mühsame Mittel des Ausdrucks dafür, daß man trotz hoffnungsloser Meinungsverschiedenheit miteinander auskommen wolle? Erhält der Dialog nur seinen Sinn und sein Gewicht von der wenigstens erhofften und möglichen Einigung am Ende oder trägt er – ohne freilich dieses Ziel schlechthin aufzugeben – auch schon vor der Erreichung dieses Zieles und in einer bestimmten Unabhängigkeit von ihm seinen Sinn und seine Würde in sich als dem noch geführten und unvollendeten? Gibt es so etwas wie den unendlichen Dialog, der sinnvoll ist, obzwar er nie im Raum endgültiger und doch ergreifbarer „Resultate" endet, sondern nur eine „eschatologische" Hoffnung hat und so einen Sinn?

Bevor wir nun unmittelbar zu diesem Knäuel dunkler Fragen ein Weniges zu sagen versuchen, sei noch etwas die Situation des weltanschaulichen Dialogs heute bedacht, weil dies die radikale Schärfe der heutigen Frage verständlicher macht und so gerade das eigentliche Problem. Man kann wohl mit Recht sagen, daß die Situation eines dialogischen Gegenübers unter den universellen Gesinnungen und Weltanschauungen erst heute in *unserer* geschichtlichen Stunde gegeben ist. Kein Wunder, daß das Stichwort vom Dialog in unseren Tagen zum ersten Mal ausdrücklich in einer amtlichen Verlautbarung der katholischen Kirche fällt. Natürlich gab es immer Verkündigung, Mission, Predigt, Religionsgespräche – auch in literarischer Form – angefangen (innerhalb des Christentums) vom „Dialogus cum Tryphone" des Justin und dem „Octavius" des Minucius Felix. Aber es war doch bis heute keine Zeit des Dialogs. Denn immer bildeten sich bisher sehr rasch homogene gesellschaftliche Größen, in denen nur *eine* Weltanschauung herrschte, die die noch vorhandenen Unterschiede aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängte oder zu verhältnismäßig belanglosen und grundsätzlich partikulären Gesinnungen machte; homogene gesellschaftliche Größen, die entweder durch Gewalt oder durch ein geistig-kulturelles Niemandsland voneinander getrennt waren und lebten. In solchen homogen geschlossenen Geisteslandschaften – das muß auch bedacht werden – existierte früher ein Wissen und ein Problemumfang, der im ganzen vom Einzelnen noch übersehbar und beherrschbar war, so daß das eine Selbe anderen real vermittelbar war und wirklich von vielen gemeinsam besessen werden konnte. Eine wirklich pluralistische Gesellschaft gab es nicht. In solchen weltanschaulich homogenen gesellschaftlichen Größen, ob es nun Staaten oder geschlossene Kulturlandschaften waren, gab es dann Predigt und erzieherische Weitergabe des allgemein Verbindlichen, Gespräch vielleicht unter Freunden über die genauere Auslegung des alle Bindenden, aber keinen Dialog unter *verschiedenen* weltanschaulichen Gesinnungen, höchstens noch Mission, die das kulturelle Gefälle zwischen Missionierenden und Missionierten ausnützen konnte und so als einbahnig gerichtete Verkündigung, nicht als Dialog auftreten konnte. Heute ist das anders geworden. Völker und Kulturen sind nicht mehr durch ein geschichtliches und kulturelles Niemandsland getrennt; was an verschiedenen universellen Gesinnungen und deren gesellschaftlichen Repräsentanzen lebt, ist jetzt ineinandergeschoben und zusammengepreßt in den einen Raum der einen, jetzt erst wirklich anhebenden Weltgeschichte, nachdem schon gleichzeitig und in Wechselwirkung mit dem Entstehen dieser einen Weltgeschichte durch die rational-technische Weltzivilisation und den europäischen Kolonialismus auch die bisher weltanschaulich homogenen Einzelräume *innerlich* ihre Homogenität verloren hatten. Jeder ist jedes Nachbar geworden, auf Gedeih und Verderb. Und wenn man nicht der absurden Meinung sein will, daß die Existenz des Menschen in demselben Lebensraum unabhängig von seinen Gesinnungen geregelt und bewahrt werden könne, daß also Kultur gar nicht lebenswichtig für die biologische und zivilisatorisch-gesellschaftliche Dimen-

sion des menschlichen Daseins sei, dann wird der Dialog zwischen den Weltanschauungen erst möglich und erst lebensnotwendig. Denn jede Weltanschauung kann bei der Einheit der geistig-personalen und leibhaftig-gesellschaftlichen Existenz des Menschen gar nicht darauf verzichten, sich leibhaftig und gesellschaftlich in den raumzeitlichen gesellschaftlichen Daseinsraum hinein zu objektivieren, der allen gemeinsam ist; sie kann sich gar nicht in eine „Innerlichkeit" zurückziehen, die niemand anderen mehr angeht; heute kann sie aber den leibhaftig-gesellschaftlichen Daseinsraum auch nicht mehr für sich allein erobern. Die universellen Gesinnungen sind sich im selben geschichtlichen Daseinsraum konfrontiert und *bleiben* es. Dann aber ist der Dialog die einzig mögliche Weise der Koexistenz, die Weise, die es bisher nicht gab und die bleiben wird, weil die Weltanschauungen weder wieder in verschiedene geschichtliche Räume auseinandertreten können, noch eine die andere mit Gewalt aufheben *darf* noch Aussicht hat, dies zu erreichen, noch Aussicht ist (aus einem Grund, der noch berührt werden muß), daß eine alle anderen durch reine Überzeugung wird aufheben können (zumal die Geschichtstheologie gerade des Christentums dessen innerweltlichen totalen Sieg nicht kennt).

Aber ist solch ein Dialog möglich? Scheitert er nicht an einer inneren Sinnlosigkeit? Eine radikale Sinnlosigket scheint ihn doch innerlich aufzuheben: in einem wirklich weltanschaulichen Dialog, der also weder experimentelle, den Gegenstand unmittelbar und evident aufzeigende Wissenschaft noch eine grundsätzlich partikuläre Gesinnung zum Gegenstand hat, *muß* von beiden Seiten her eine Weltanschauung den Versuch machen, den anderen Unterredenden zu „bekehren"; muß zur Annahme dieser Weltanschauung bewegen und hat doch nicht die Aussicht, kann wenigstens *heute* nicht mehr mit der Aussicht begonnen und geführt werden, dies zu erreichen, weil zwar vielleicht einzelne überzeugt werden können, aber im ganzen der Bestand der dialogisierenden Weltanschauungen nicht erheblich verändert wird, da solche noch möglichen „Bekehrungen" hin und her erfolgen werden. Der Dialog scheint sinnlos, weil aussichtslos, zu werden in dem Augenblick, in dem er in einer pluralistischen und pluralistisch bleibenden Gesellschaft notwendig wird.

Aber die Alternative, daß der Dialog in einer pluralistisch bleibenden Welt entweder sinnlos wird, weil erfolglos, oder sinnlos, weil den universellen Anspruch einer Weltanschauung aufhebend, existiert in Wahrheit doch nicht.

Denn auch die grundsätzlich universellen Gesinnungen und Weltanschauungen stehen unter dem Gesetz der Geschichte; sie haben eine partikuläre Ausgangsbasis, ein endliches, ererbtes Vokabular, eine Differenz zwischen dem eigentlich Gemeinten, aber bloß formal Antizipierten, gleichsam noch ohne konkrete Erfahrung abstrakt Vorweggenommenen einerseits und dem konkret Realisierten anderseits, dem Erfahrenen, der partikulären geschichtlichen Vorstellung und Anschauung, an der sie ihr eigentlich Gemeintens sich gegenwärtig setzen. Auch eine grundsätzlich

universelle Weltanschauung kann diese ihre Geschichtlichkeit, die Unvollendetheit der existentiellen, geschichtlichen Realisation ihres grundsätzlichen Entwurfes anerkennen, ohne sich aufzugeben. Ja, nur unter dieser Anerkennung ihrer geschichtlichen Herkunft von einer bestimmten endlichen Vergangenheit und ihrer Verwiesenheit auf eine noch ausständige Selbstverwirklichung in der Zukunft kann sie den Anspruch auf universale Geltung erheben, antizipiert sie und rechtfertigt sie ihre Universalität. Ein Appell an die eigene Zukunft, die Annahme ihres eigenen eschatologischen Charakters, die ihre eigene Gegenwart in Selbstkritik ruft und unter das Gericht der Zukunft stellt, gehört zum Wesen einer universellen Weltanschauung. Ohne dies hebt sie von vornherein ihren Anspruch auf. Die grundsätzliche Universalität und die grundsätzliche Offenheit auf ihre eigene, nur in erwartungsvoller und hoffender formaler Antizipation vorweggenommene Zukunft widersprechen sich nicht. Wo diese Offenheit nicht gegeben wäre, wäre dies gerade ein Beweis, daß der Anspruch auf Universalität von vornherein illegitim ist. Dieser Mangel würde eine solche Weltanschauung zu einer in Ungeschichtlichkeit erstarrten Größe machen, die dann freilich dialogunfähig wäre und nur noch als Relikt der Vergangenheit im Wandel der Geschichte eine Zeitlang weitergeschleppt würde. Anerkennt sich aber eine Weltanschauung in diesem Sinn als eine in die Zukunft offene, dann ist sie dialogfähig; ein Dialog hat für sich auch schon einen Sinn, bevor er – utopisch oder assymptotisch – mit ihrem Sieg, mit ihrem Übergang von der faktisch partikulären zur *faktisch* universellen Geltung beendet ist. Sie selbst nämlich lernt und bereichert sich in diesem Dialog, sie holt selbst ihre eigenen Möglichkeiten in diesem nie endenden Dialog immer mehr ein; sie kann sich selbst am Dialogpartner und in ihm immer mehr erkennen und vollziehen, sie lernt so erst, was sie immer schon weiß. Voraussetzung ist nur, daß sie ihr eigenes jetziges geschichtliches Stadium nicht mit ihrem absoluten Wesen und mit dem *ganzen* geschichtlichen Auftrag ihres Werdens schlechthin identifiziert. Aber das braucht sie auch dann nicht, wenn sie sich grundsätzlich als Wahrheit für alle, als universell setzt. Voraussetzung ist nur, daß sie *nicht* der – aus ihrem Wesen nicht geforderten – Überzeugung ist, im Dialog trete ihr nur ein Gesprächspartner entgegen, der nichts tut als bloß kontradiktorisch zu leugnen, was sie selbst als ihre eigene Wahrheit behauptet. Diese Situation des schlichten Gegensatzes zwischen Ja und Nein zum selben und als von beiden Seiten gleich verstanden präsumierten Satz ist in der Situation des Dialogs zwar zunächst auch und immer wieder gegeben. Aber dieser Gegensatz charakterisiert die Situation des Dialogs nicht allein. In der Situation der pluralistischen Gesellschaft trifft er am allerwenigsten. Wo nämlich das Recht oder Unrecht solcher scheinbar kontradiktorisch entgegengesetzter Sätze (z. B. Gott existiert; Gott gibt es nicht) nicht einfach wie ein Experiment der Naturwissenschaft am vorzeigbaren Gegenstand selbst verifiziert werden kann, handelt es sich immer um Begriffe und Sätze, die eine grundsätzlich nie abschließbare Verständnis- und Auslegungsgeschichte haben, um Gemeintheiten, die man immer schon

weiß und immer neu suchen und erfragen muß. Was mit Freiheit, Person, Gott, Liebe, sittlich Gesolltem, Heil und so fort gemeint ist, ist immer in einem das Urbekannte und das Unergründliche selbst, immer gewußt, immer gefragt. Und bei eben diesem immer Bekannten und immer Unergründeten, bei dem man immer ankommt und es doch nie umfaßt, kommen die geschichtlich, also immer partikulär verfaßten Menschen auf verschiedenen Wegen und in je ihrer für sie verfügten Weise an – vielleicht auch nicht oder nicht ganz. Aber das ist dann das Geheimnis ihrer letzten personalen Entscheidung, die sich der eigenen Reflexion und dem Urteil anderer letztlich entzieht. Auslegung, begriffliche Artikulierung, theoretische Objektivationen dieses äußersten angezielten, erreichten oder existentiell verfehlten Angekommenseins beim Letzten, Umfassenden und nie Umfaßten, in denen sich die Weltanschauungen und universellen Gesinnungen unterscheiden, sind verschieden, und ihre Verschiedenheit bildet gerade den Gegenstand ihres Dialogs, der bedeutsam und notwendig bleibt, weil auch die begrifflich reflexe Auslegung der letzten Urerfahrung des Ganzen für das existentielle Gelingen dieser Urerfahrung absolut bedeutsam sein kann.

Darum aber ist einmal *nicht* gesagt, daß die kontradiktorisch scheinenden Verschiedenheiten in den objektivierten Sätzen wirklich sicher und immer im existentiellen Vollzug der Menschen genau denselben absoluten Widerspruch anzeigen wie in sich selbst. Wer z. B. Gott leugnet, leugnet vielleicht nur etwas, was es auch nach dem Theisten nicht gibt, der seinen eigenen Theismus wirklich versteht oder ihn – im Dialog mit dem Atheisten – erst wirklich verstehen oder reiner, radikaler als bisher verstehen lernt.

Zum zweiten: im Dialog ist es möglich, langsam (und vielleicht nur assymptotisch) sich die geschichtliche, individuelle und kollektive Erfahrung anzueignen, die durchaus legitim ist, von der her der andere zu seiner „Gesinnung" kam, auch wenn er sie nach dem Urteil seines Dialogpartners in der reflexen Interpretation seiner Weltanschauung falsch oder unzulänglich interpretiert hat. Der Sieg über die eigene Enge ist dem auf jeden Fall verheißen, der sich in den Dialog wahrhaft einläßt, auch wenn er davon überzeugt ist, daß das eigene, eigentliche und immer noch einzuholende Gesetz, nach dem er angetreten ist, sich bewahren und bewähren wird, auch wenn er nicht zu hoffen vermag, daß der Dialog in seinem empirischen Lebensraum eine Einigung hervorbringt, die sich institutionell objektivieren kann. Auch der Bekenner einer absoluten Gesinnung kann sich auf dem Weg wissen; er geht ihn aber nur, wenn er sich auf den Dialog einläßt, sich öffnet, sich von anderen anfechten läßt, zu *lernen* gewillt ist, wo er lehrt und scheinbar nur seine eigene Position zu verteidigen und zum Sieg zu führen sucht. Erst wenn ein Partner des Dialogs sicher wüßte, er habe sich durch den Dialog die *ganze* existentielle Erfahrung des anderen Partners, von der her dieser seine Sätze und seinen Widerspruch sagt, ganz angeeignet, könnte er sicher zu sagen wagen, nicht nur das, was dieser andere sagt, sondern auch das, was er eigentlich meint im weltanschau-

lichen Dialog, sei falsch oder in seinem eigentlich gemeinten Sinn in der eigenen Wahrheit schon positiv restlos integriert.

Diese totale Integration der existentiellen Erfahrung des anderen ist aber nicht nur grundsätzlich, sondern auch praktisch heute weniger als je völlig möglich. Noch in Humboldts Zeiten konnte man mit einem guten Recht der Meinung sein, daß ein Gebildeter positiv all das selbst wissen könne, was in seinem eigenen geschichtlichen Daseinsraum an weltanschaulich relevanter Erfahrung und Wissen gegeben und angeboten war. In einer solchen Zeit, unter solcher Voraussetzung war dann ein Dialog, so weit er geführt wurde, leicht: man konnte, von der ganz individuellen Eigenart des Geisteslebens des anderen abgesehen, im Dialog voraussetzen (und tat es auch), daß man die Sätze des anderen nicht nur in einem wissenschaftlich und gesellschaftlich manipulierbaren Sinn, sondern im eigentlich gemeinten Sinn, d. h. als objektiviertes Zusichkommen des eigentlichen ursprünglichen Daseinsvollzugs, als Erscheinung der freien Wahrheit der Person verstehe. Heute haben wir es im Dialog unendlich viel schwerer: das heute gegebene geistesgeschichtliche und naturwissenschaftliche Wissen ist so differenziert und so unübersehbar, daß die Menschheit und Gesellschaft im ganzen unabsehbar wissend und der einzelne, gemessen relativ am Ganzen dieses Wissens, immer „dümmer" geworden ist, weil er in seinem individuellen Bewußtsein immer weniger von diesem dauernd wachsenden Ganzen direkt ergreifen kann; weil gerade der Intellektuelle, der Gebildete immer mehr zwangsläufig ein Spezialist ist, der nur in einem immer kleiner werdenden Sektor des Gesamtwissens immer mehr weiß (sich hinbewegt auf jenen assymptotischen Punkt, wo der einzelne alles – von nichts weiß). Der Dialog aber kann nur von individuellen „Bewußtseinen" geführt werden, und es ist – leider oder Gott sei Dank – nicht zu erwarten, daß in einem weltanschaulichen Dialog, der immer das Ganze der Wirklichkeit als solches in seinem Sinn meint, einmal ein elektronisches „Gehirn" (wer sollte da programmieren können?) zwischengeschaltet werden könnte, das die Situation des heutigen Dialogs überwinden könnte, in der keiner mehr schon von vornherein oder am Ende das weltanschaulich relevante Wissen des anderen aktuell und explizit und in seinen konkreten materiellen Inhalten *ganz* besitzen *kann*. Der *heutige* Dialog ist also nicht nur dadurch charakterisiert, daß die Dialogpartner verschiedener Ansicht sind, entgegengesetzte Standpunkte vertreten, sondern im voraus dazu dadurch, daß keiner mehr alles weiß und wissen *kann*, was sein Gesprächspartner weiß. Das macht den Dialog heute unsagbar viel schwerer; aber es gibt ihm auch einen Sinn schon im voraus zu einer Einigung: man kann unendlich viel voneinander lernen; man wird nie ausgelernt haben, aber man kann auch nie mehr sagen, daß man vom anderen im Dialog nichts lernen könne als bloß die Tatsache, daß er einer Anschauung huldigt, die man selbst für falsch hält und achselzuckend nur als unbegreifliches Faktum hinnimmt. Gerade heute kann auch jede sich selbst als universell setzende Weltanschauung sich als unendlich offen erfahren und anerkennen auf die materielle Erfüllung hin, die ihr

entgegenkommt durch den Dialog im Wissen und der Erfahrung des anderen, die man selbst nicht haben kann, es sei denn, sie begegnen einem in dem sich dialogisch öffnenden Wissen des anderen.

Es kann und muß heute Dialog sein. Kein feiger, kein relativistischer Dialog, in dem die Partner ihre eigene Überzeugung nicht mehr ernst nehmen und so eigentlich nicht wahrhaft reden können, weil sie nichts zu sagen haben; ein Dialog in echter Freiheit, nicht bloß in Toleranz und jener Koexistenz, die hingenommen wird, weil einem die Macht fehlt, den Gegner zu vernichten. Es muß ein Dialog sein, in dem man sich selbst wagt: gerade eine grundsätzlich universelle, sich absolut setzende Weltanschauung muß dies fertigbringen und darf es; sie kann ja solchen universalen Anspruch nur erheben, wenn sie sich allem öffnet und auch so den Grund des Neins des Gegners in sich selbst zu entdecken sucht und weiß, daß sie diesen Grund nur überwindet in ein volleres Ja, wenn sie ihm standhält und so sich selber wagt. Der Dialog muß sich hüten vor Geschwätz und Unverbindlichkeit. Der endliche Mensch des Dialogs muß den demütigen Mut haben, sich seinen Partner auszuwählen, weil er nicht mit allen reden kann, soll sein Dialog nicht zu leerem Gerede entarten; er darf sogar auch einmal für sich das Recht, ja die Pflicht erkennen, *einen* Dialog (nicht *den* Dialog überhaupt!) abzubrechen, wenn er auch bei strengster Selbstkritik und einem *letzten* (aber nicht vorletzten!) Verzicht auf das Urteil über den anderen Menschen sich zur Ansicht gezwungen erfährt, daß ihm hier und jetzt nicht jener gute Wille auf der anderen Seite entgegenkommt, der die Voraussetzung eines jeden Dialogs ist. Ein Christ wird den Dialog führen im Ernst des Wissens um die Gefahr, daß in ihm selbst die Schuld des Hochmuts, des Eigensinns, der falschen Selbstsicherheit, der Gewalttätigkeit den Dialog verdirbt und zur gesellschaftlichen Lüge macht; er weiß sich immer auch als Sünder und wird von daher seinen eigenen Teil am Dialog unter das Gericht und das Erbarmen Gottes stellen. Der Christ weiß, daß die Liebe allein das höchste Licht der Erkenntnist ist und daß darum auch vom *Dialog* gelten muß, was Paulus sagt: wenn ich mit Menschen- und Engelszungen rede und habe die Liebe nicht, bin ich ein tönendes Erz und eine gellende Zymbel (1 Kor 13, 1). Er weiß, daß man von seinem Dialog müßte sagen können, was der Apostel von der Liebe sagt: Im wahren Dialog ist man langmütig, gütig, nicht eifersüchtig, da prunkt man nicht, überhebt man sich nicht, heuchelt man nicht, sucht man nicht das Seine, wird man nicht verbittert, trägt man das erlittene Böse nicht nach, hofft man alles, duldet man alles; denn man weiß, auch in der Überzeugung seiner eigenen Wahrheit, daß man jetzt noch wie durch einen Spiegel und in Rätseln schaut. Auch der Dialog zwischen sich absolut setzenden Weltanschauungen kann und muß von dem Wissen getragen sein, daß ein unaufholbarer Unterschied besteht zwischen der satzhaft objektivierten Überzeugung, auf deren Ebene allein man unmittelbar den Dialog führen kann, und der im unreflektierten, unmittelbaren Vollzug der Existenz selbst implizierten Überzeugung; daß also auch die wahrste objektivierte Überzeugung in Sätzen und

Lehren noch keine Garantie dafür ist, daß man „in der Wahrheit" der Existenz „ist", und daß sich hinter der – nach eigenem Urteil – falschesten Theorie das „Sein-in-der-Wahrheit" des sein Dasein schweigend, aber echt übernehmenden Menschen verbergen kann; daß also, um mit Augustinus im Hinblick auf die Kirche zu formulieren, mancher meint, er sei „drinnen", der hinsichtlich der eigenen Wahrheit „draußen" ist, und mancher sich für „draußen" hält oder dafür gehalten wird, der in Wahrheit „drinnen" ist. Nur wenn der Dialog der Köpfe von dieser Ehrfurcht vor dem Mysterium ineffabile des Herzens getragen ist, das nur Gott allein sieht, ist der Dialog so, wie er sein muß, damit er vor dem Gewissen und vor Gott bestehen kann. Der „weltanschauliche" Dialog geht unmittelbar oder mittelbar über das schweigende Geheimnis, in dem unser Dasein gründet, das dieses umfängt und umfaßt, das wir Gott nennen. Darum muß über solchem Dialog das Wort Anselms von Canterbury stehen: consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse: die Erwägung begreift rational, daß das Unbegreifliche ist und waltet. Im Dialog muß klar, nüchtern, eben vernünftig geredet werden, weil man nur so *miteinander* reden kann. Aber er muß umfaßt bleiben von der schweigenden Ehrfurcht darüber, daß das, worüber geredet wird, über alles, was gesagt wird, unaussprechlich erhaben ist: der Mensch, der, wie Pascal sagt, den Menschen unendlich überschreitet, und sein Geheimnis, Gott. So muß der Dialog umfaßt bleiben vom Schweigen, in dem der Mensch sich selbst aushält und annimmt mit der Unbegreiflichkeit seines Daseins, deren Tiefe Gott ist. Und dieser Dialog muß bei aller Gelehrsamkeit, bei aller Unerbittlichkeit des Gedankens, bei aller harten Abgrenzung der Standpunkte ein Dialog der Liebe sein, selbst wenn darin von ihr keusch geschwiegen wird. Er muß es und er kann es. Wie sollte er es auch nicht können? Wenn Gott uns die Feindesliebe gebietet, dann hat er uns damit auch gesagt, daß der härteste Dialog noch getragen sein muß von der Liebe. Diese aber hat dann schon geeint. Darum aber ist jeder wahre Dialog nur das unendliche Bemühen, daß im Glanz der ausgesagten, gemeinsam besessenen Wahrheit auch *erscheine*, was im Abgrund der Herzen schon zuvor da sein kann, so wir nur wollen: die Liebe, die allein glaubhaft ist.

Armutsidee und Entwicklungshilfe

Oswald von Nell-Breuning SJ

Die uns heute bewußter als ehedem vor Augen stehende bittere Armut, unter der die Menschen in den Entwicklungsländern (drei Fünftel der Menschheit!) leiden – Papst Johannes XXIII. hat ihr und dem Aufruf zu tatkräftiger Abhilfe einen umfangreichen Abschnitt seiner Sozialenzyklika „Mater et magistra" gewidmet –, aber auch die uns ständig in Atem haltende politische Tagesdiskussion über Maßnahmen der „Entwicklungshilfe" legen es nahe, die Frage nach dem Sinn von Reichtum und Armut, insbesondere auch nach dem Sinn der letzteren, insoweit sie Gegenstand eines „evangelischen Rates" ist, gründlich neu zu überdenken. Entzündete sich die Leidenschaftlichkeit des sog. „Armutsstreits" (des Streites, ob und in welchem Sinne die Kirche Christi Vermögen und Einkünfte besitzen dürfe oder „arm" sein müsse, sowie um die Bedeutung der „Armut" für die christliche Vollkommenheit des einzelnen Christen) im Mittelalter und noch in der Neuzeit vorzugsweise an sozialen Spannungen innerhalb christlicher Nationen, so haben wir es heute zu tun mit der von der Bevölkerung der unterentwickelten Länder als unerträglich empfundenen Spannung zwischen ihrer Armut und dem Reichtum der wirtschaftlich hochentwickelten Länder. Es ist aber nicht so sehr die Verlagerung von den inneren (innerstaatlichen) zu den weltweiten (zwischen- und überstaatlichen) Sozialproblemen, die den Fragestand verschiebt und zu neuer Fragestellung nötigt, sondern vielmehr die völlig neue Art und noch mehr die völlig anders gewordene Funktion des Reichtums, die auch seinen Alternativbegriff „Armut" in Mitleidenschaft zieht.

In der Tat ist ja „Armut" nichts anderes als der Gegenbegriff zu „Reichtum"; „Armut" bedeutet den Mangel dessen, was „Reichtum" ausmacht; „Armut im Geiste" bedeutet die innere Loslösung davon. Sowohl die tatsächliche Armut als auch die Armutsgesinnung beziehen ihren Sinngehalt von dem, was Reichtum ist bzw. was man sich unter Reichtum vorstellt, und vor allem von dem, was man im Guten und im Bösen mit dem Reichtum anfangen kann.

In der Umwelt, in der Jesus Christus auf Erden gelebt und gelehrt hat, war Reichtum gleichbedeutend mit Genußvermögen; der Reichtum diente als das Mittel, um sich zu beschaffen, was das Leben bequem und angenehm machen konnte, um nicht nur die Lebensbedürfnisse, sondern auch Luxusbedürfnisse zu befriedigen. Dem Christen bot sich die Alternative an, unter Verzicht auf Luxusbedürfnisse dem Streben nach Reichtum oder, falls er reich war, diesem seinem Reichtum zu entsagen und ihn oder doch seine Erträge an andere, namentlich an Bedürftige,

auszuteilen, sei es unmittelbar, sei es durch Zuwendung an die Kirche oder an fromme Stiftungen (causae piae).

In beschränktem Umfang gab es neben dem Genuß des Reichtums noch die Möglichkeit, ihn im Handel einzusetzen und durch Handelsgewinne zu vergrößern; aber auch der auf diese Weise vermehrte Reichtum diente letzten Endes als Genußvermögen, vielleicht in kulturell sehr hochstehenden Formen wie im Mäzenatentum und der großartigen Repräsentation der Medizeer und anderer Häuser des Geld- und Warenhandels. Erst seit dem Anbruch des Industriezeitalters mit seinen durch die industrielle Technik gewaltig gesteigerten Möglichkeiten kennen wir in großem Stil produktive Verwendung des Reichtums. Wurde bis dahin Reichtum hauptsächlich in der Weise gebildet, daß man auf gewaltsame oder gewaltlose Weise sich auf Kosten anderer bereicherte, so begann man nunmehr, Reichtum zu bilden und zu mehren durch Herstellung immer größerer Mengen von Sachgütern, die nicht den Luxusbedürfnissen der Reichen, d. i. der sie herstellenden Unternehmer, sondern den Lebensbedürfnissen breiter Massen der Verbraucherschaft dienen, sowie von Produktionsmitteln, mittelst deren immer größere Mengen solcher Sachgüter erzeugt werden können. Dieser neue Reichtum bestand nun nicht mehr in Luxusgütern, wie das Alte Testament uns den Reichtum Abrahams oder König Salomons beschreibt; dieser Reichtum ruht nicht in Schatzkammern, sondern stellt sich dar in Produktionsstätten mit immer vielfältigeren und vollkommeneren Werkzeugen der Gütererzeugung; er ist nicht mehr bloßes Genußvermögen und in Einzelfällen Erwerbsvermögen, sondern in aller Regel Erwerbs- und Produktivvermögen in einem, wobei der Erwerb auch wieder mehr der Steigerung der Produktion als der Lebenshaltung des Unternehmers zu dienen bestimmt ist.

Reichtum, der dazu dient, Güter zu produzieren, deren andere zur Deckung ihres Lebensbedarfs bedürfen, ist offenbar ethisch und aszetisch grundsätzlich anders zu bewerten als Reichtum, der dazu dient, seinen Besitzer der Notwendigkeit zu entheben, durch Arbeit sein tägliches Brot zu verdienen, und ihm statt dessen ein üppiges Schmarotzerleben zu ermöglichen, wie das Evangelium es uns in der Figur des reichen Prassers vor Augen stellt. Etwas ganz Verschiedenes ist es, ob ein Mensch die Güter dieser Erde begehrt um des Genusses der Lebensfreuden willen, die man sich mit ihnen verschaffen kann, oder auch um des gesellschaftlichen Ansehens willen, das sich an die gehobene Lebenshaltung zu knüpfen pflegt, oder ob er diese Güter erstrebt als Mittel, um etwas zu leisten oder zu schaffen, wozu er das Zeug hat und womit er den Bedürfnissen seiner Mitmenschen dient.

Unsere überkommene Wertung des Reichtums und daher auch des Strebens danach oder der Anhänglichkeit daran ist immer noch maßgeblich bestimmt von der Vorstellung des Genuß-Reichtums. In die Augen der minderbemittelten Volkskreise sticht zweifellos auch heute noch der „Luxus" der Reichen viel mehr als der produktive Reichtum und was dieser für die allgemeine Wohlfahrt und für den

Wohlstand aller bedeutet. Der Reiche und sein Genuß-Reichtum gehören eng zusammen und werden auch in dieser engen Verbundenheit gesehen; genießen kann der Reiche seinen Reichtum nur in eigener Person; die produktive Funktion des Reichtums kann sich dagegen völlig von der Person des Reichen lösen und hat sich in der heutigen Wirtschaft weitestgehend davon gelöst. Der Genuß-Reichtum ist Reichtum für den Reichen, kommt ihm, seinem Wohlleben zugute; der produktive Reichtum ist – zum mindesten auch – Reichtum für andere, kommt im Grenzfall sogar ausschließlich anderen zustatten, denen die mit seiner Hilfe produzierten Güter dienen. Aber auch die produktive Nutzung des Reichtums selbst ist nicht notwendig an die Person des Reichen gebunden; die produktive Nutzung kann sehr wohl durch einen anderen erfolgen; sehr oft ist sogar dieser andere dazu mehr befähigt als der Reiche, dem sein Reichtum vielleicht ganz ohne eigene Leistung zugefallen ist.

Tatsächlich ist die Entwicklung so verlaufen, daß zunächst Produktivvermögen und Unternehmerfunktion in ein und derselben Person vereinigt waren. So unterstellt es noch Karl Marx: ein und derselbe Mensch ist „Kapitalist" und Unternehmer. Für die breite Schicht der mittelständischen Unternehmer trifft das auch heute noch weithin zu; auf den höheren Stockwerken dagegen hat sich die Scheidung zwischen Kapitalist und Unternehmer mehr und mehr durchgesetzt; um ins Top-management aufzusteigen, braucht man nicht reich zu sein, sondern muß sich als hervorragend tüchtig bewährt haben[1].

So ist nicht nur der Gegenstand, auf den das Verlangen oder das Streben nach Reichtum sich richtet, heute weitgehend ein anderer als früher, nicht mehr Genußvermögen, sondern Produktivvermögen, sondern – was für eine zutreffende Würdigung noch wichtiger ist – auch das Verhältnis dieser neuen Art von Reichtum zu seinem Besitzer ist ein anderes geworden. Der produktive Reichtum braucht, um seine Funktion zu erfüllen, überhaupt nicht einem Reichen oder doch Menschen zu gehören, die man als „reich" bezeichnen könnte. Der produktive Reichtum kann sozusagen objektiviert bestehen. Auch wenn der produktive Einsatz konzentriert erfolgen muß, so kann an diesem Produktivvermögen nichtsdestoweniger eine Vielzahl „kleiner Leute" beteiligt sein[2].

Aus alledem erhellt: die Zu- oder Hinneigung des Menschen zum produktiven Reichtum und zu den aus ihm erfließenden und ihm wieder zuwachsenden Erträ-

---

1 Von erfolgreichen Unternehmern, die aus kleinen Anfängen aufgestiegen sind, ist bekannt, daß sie sich „großgehungert" haben. In „aszetischer" Lebensweise legten sie sich selbst und ihren Familien harte Arbeit und harte Entbehrung auf, nur um das Unternehmen groß zu machen. Etwas völlig anderes ist die heute in mittelständischen Kreisen (im kleinen Einzelhandel) gelegentlich anzutreffende „Selbstausbeutung"; hier handelt es sich nicht um aufstrebende Unternehmen, in die der Unternehmer alles hineinsteckt, was er sich und seiner Familie abzwacken kann, sondern um Kümmerbetriebe, die nur dadurch noch am Leben erhalten werden, daß der Inhaber sich und seiner Familie ein Übermaß an Arbeit zumutet und zugleich auf eine Lebenshaltung verzichtet, die er als unselbständig Erwerbstätiger bei sehr viel weniger Arbeit sich würde leisten können.

2 Auf das in diesem Zusammenhang in Erinnerung kommende traditionelle Ziel der katholischen Soziallehre, nämlich breitere Streuung der Vermögen, wird an späterer Stelle noch zurückzukommen sein.

gen („nicht-entnommene Gewinne"!) ist etwas tiefgreifend anderes als die Gier nach Haben, um zu genießen. Folgerecht ist dann aber auch die Abkehr davon, d. i. die innere Zuwendung zur Armut, nicht mehr das gleiche wie die Abkehr vom Genußreichtum; auch sie nimmt einen anderen Sinngehalt an, der sich mit den überkommenen Formeln nicht mehr adäquat ausdrücken läßt.

Unverändert bleibt selbstverständlich die – wenn man so sagen darf – anthropologische Konstante: der Mensch hat seine Stellung über der Dingwelt, also auch gegenüber dem gegenständlichen Reichtum und der ebenso gegenständlich verstandenen Armut unbedingt zu behaupten; er darf sich nicht an die Dinge versklaven und muß der Gefahr solcher Versklavung notfalls auch den alleräußersten Widerstand entgegensetzen, der unter Umständen auch einmal darin bestehen kann oder gar bestehen muß, dem Reichtum oder dessen Erträgen zu entsagen, sich dessen zu entäußern. Der Grund dafür liegt dann aber nicht darin, daß der Reichtum etwas Böses wäre, sondern darin, daß er ein für Schwächen anfälliger Mensch ist, der sich wappnen muß, vielleicht auch darin, daß andere seines Beispiels der Unabhängigkeit von Hab und Gut und von den damit verbundenen Annehmlichkeiten und Versuchlichkeiten bedürfen, oder schließlich auch darin, daß Gott ihn zu höherer Aufgabe ruft, für die er sich durch Abwerfen der mit der Nutzbarmachung eines Produktivvermögens verbundenen Sorgen und Bindungen frei machen muß[3].

Nicht die christliche Ethik oder Aszetik, sondern Karl Marx sieht im Produktivvermögen („Kapital") ein Übel und begründet das damit, daß es den Menschen sich selbst entfremde: den Arbeiter, weil sein Produkt ihm als „Ware" aus der Hand gerissen und auf den Markt gebracht wird, wodurch mittelbar auch seine Arbeit Warencharakter annehme, aber auch den Kapitalisten, weil auch er in seiner Tätigkeit als Produzent nicht dazu komme, sich selbst zu verwirklichen, sondern nur „Waren" erzeuge, die ihm zu nichts nütze sind und für die er deswegen Absatz am Markt suchen muß. Offenbar hat diese Verteufelung des „Kapitals" ihren Grund in Marxens Lehre von der Selbstverwirklichung des Menschen. Ihr Ursprung ist also ein ganz anderer als derjenige der Zurückhaltung des christlichen Aszeten gegenüber dem Reichtum. Dementsprechend muß auch die christliche Zuwendung zur Armut anders fundiert sein als die marxistische Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln. Allerdings liegt auch bei Marx die Begründung letztlich nicht im Ökonomischen (materielle Ausbeutung), sondern im Anthropologischen: der Atheist Marx fordert die Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Arbeit; die Verwerflichkeit des „Kapitalismus" liegt darin, daß

---

3 Hier ist keineswegs nur an den geistlichen oder Ordensberuf zu denken. Auch für den Politiker – um nur dieses Beispiel zu nennen – wäre es von höchstem Wert, an keiner Stelle finanziell engagiert zu sein, um in voller Unbefangenheit seine Entschlüsse fassen und seine Maßnahmen treffen zu können. Es hat schon seinen guten Sinn, wenn in USA die Topmanager großer Unternehmen, wenn sie in die Regierung eintreten, sich ihrer Aktienbeteiligungen entledigen müssen!

er den Menschen daran hindert; die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln soll die Selbstentfremdung abwenden und ihm die Selbstverwirklichung wieder möglich machen. Für denjenigen, der an einen Schöpfergott glaubt, ist Selbstverwirklichung des Menschen ein Unbegriff; nicht durch Selbstverwirklichung sind oder werden wir Menschen, sondern durch Gottes Schöpfertat; uns ist aufgegeben, nicht uns zu verwirklichen, sondern die uns von Gott geschenkten Fähigkeiten zu betätigen und dadurch unsere Anlagen zu entfalten.

Gerade dieser Gegensatz zur Marx'schen Anthropologie legt es nahe, darauf hinzuweisen, daß auch die christliche Auffassung gelegentlich in verzerrter Gestalt erscheint. Die „Armut" wird gerühmt als Bedürfnislosigkeit, durch die der (freiwillig) Arme sich hoch über den viele Bedürfnisse habenden Reichen erhebe. Gewiß sind „Bedürfnisse" ein Ausdruck der menschlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit; auf fremde Hilfe, fremde Dienste angewiesen zu sein, ist demütigend für den Menschen, denn es macht ihm dieses sein Ungenügen bewußt; sich selbst helfen zu können hebt das Selbstbewußtsein des Menschen, macht seinen Stolz aus. Um dieses stolzen Bewußtseins willen: „ich kann ohne das alles auskommen, ich genüge mir selbst", sich der materiellen Hilfsmittel zu entäußern, liefe im Extremfall auf die gleiche hybris hinaus wie die Marx'sche Selbstverwirklichung.

Führt Genußvermögen in die Versuchung, bequem zu leben und sich alle Genüsse, die für Geld zu haben sind, zu verschaffen, so liegen im Erwerbs- und Produktivvermögen andere, aber nicht geringere Gefahren: im Erwerbsvermögen die Gefahr der Raff- und Habgier, im Produktivvermögen überdies die noch größere Gefahr der Machtgier. Dafür aber spricht das Produktivvermögen nach der anderen Seite hin das Verantwortungsbewußtsein des Menschen an; es bietet ihm unter Umständen weit ausgreifende Möglichkeiten, zum Nutzen seiner Mitmenschen zu wirken; das aber erfordert, daß er auf ein bequemes, in Genuß und Vergnügen aufgehendes Leben verzichtet und statt dessen sich ein hohes Maß von Leistung abverlangt. Der Inhaber eines bloßen Genußvermögens kann in der Hauptsache Gutes damit nur tun, indem er sich seiner oder seiner Erträge ganz oder zum Teil entäußert, um diese Vermögenswerte anderen – Bedürftigen oder guten Zwecken – zuzuwenden. Dem Inhaber eines Produktivvermögens steht ein anderer Weg offen. Für ihn liegen die großen Möglichkeiten fremdnützigen und gemeinnützigen Wirkens gerade darin, daß er sein Vermögen produktiv nutzt. Entäußert er sich dieses Vermögens, so verschließt er sich diesen Weg, es sei denn, er behielte sich die Verwaltung vor, z. B. in der Weise, daß er das Vermögen in eine Stiftung einbringt, deren geschäftliche Leitung in seiner Hand verbleibt; es gibt Beispiele dafür.

Nun aber zur Anwendung auf die Entwicklungshilfe! – Von den Goldbarren, Edelsteinen und anderen Kostbarkeiten, die indische Maharadjas in ihren Schatzkammern liegen haben, kann man keine Hungernden sättigen, keine Nackten bekleiden, keine Obdachlosen unterbringen, einfach deswegen, weil diese Dinge weder zum Essen noch zum Bekleiden noch zum Behausen tauglich sind. Dieser ein-

fache Sachverhalt wird immer wieder übersehen, wie ihn bereits die Apostel des Herrn verkannt haben, die murrten, man hätte die Salbe, die Maria über ihn ausgoß, für 300 Denare verkaufen können, um den Armen zu helfen. Die Salbe taugte ihrer Natur nach nur zu dem einen Verwendungszweck, zum Salben; zur Wahl stand nur, zu wessen Salbung sie dienen sollte, zur Salbung des Herrn im Hinblick auf sein Begräbnis oder zur Salbung einer Halbweltdame zwecks erfolgreicherer Ausübung ihres Gewerbes. Die Apostel erlagen der Geldillusion, anstatt in realen Güterkategorien zu denken, und dieser Fehler wird bis auf den heutigen Tag immer wieder von neuem begangen.

Im Bereich der bloßen Verteilung ist einem Mangel nicht anders abzuhelfen als dadurch, daß Gegenstände, die dazu taugen, einen bestimmten Bedarf zu befriedigen (z. B. Lebensmittel den Nahrungsbedarf) *in natura* von dort, wo sie im Überfluß vorhanden sind, dorthin gebracht werden, wo Mangel an ihnen besteht. Ist der Gesamtvorrat geringer als der Gesamtbedarf, dann helfen bloße Verteilungsmaßnahmen nicht. Gewiß kann in diesem Fall derjenige, der hat, Edelmut üben, indem er das, was er für seinen eigenen Bedarf benötigt, einem anderen überläßt, bei dem der gleiche Bedarf besteht. Die Not ist damit aber nicht gemindert, sondern nur von einer Stelle an eine andere (von einem Bedarfsträger auf einen anderen) verlagert. Derjenige, der sich selbst arm gemacht hat, um seinen Mitmenschen aus der Not zu befreien, indem er statt seiner in die Notlage eintrat, verdient unsere achtungsvolle Anerkennung, allerdings unter einer gewichtigen Einschränkung: vorausgesetzt, daß er nicht etwas Besseres hätte tun können. War er in der Lage, den Vorrat zu mehren und den Notleidenden aus dem vermehrten Vorrat zu versorgen, ohne sich selbst in Not zu bringen, dann hätte er das tun sollen, dann war das die gebotene bessere Lösung des Falles.

Die darbenden drei Fünftel der Menschheit durch bessere Verteilung des Vorhandenen zu versorgen, scheitert unerbittlich daran, daß das Vorhandene dazu auch nicht entfernt ausreicht. Geringfügige Verbesserungen sind insoweit möglich, als irgendwo Verschwendung getrieben wird, die man abstellen könnte, um die so eingesparten Mittel dorthin umzulenken, wo dringenderer Bedarf nach ihnen besteht. In großem Maßstab läßt sich nur helfen, indem man die Menge der verfügbaren Güter erhöht, bis sie dem Bedarf gleichkommt.

Nahezu alles, was uns aus der Geschichte früherer Notzeiten und Notlagen und von den Maßnahmen, die getroffen wurden, um ihnen zu begegnen, überliefert ist, läuft auf Verteilungsmaßnahmen hinaus. Waren Lebensmittel oder sonstige Bedarfsgegenstände ausreichend vorhanden, konnten aber Arme nicht daran kommen, weil sie mangels Geld nicht in der Lage waren, sie zu kaufen, so teilte man sie unentgeltlich aus oder gab den Armen Geld, das man von vermögenden Leuten als Spenden gesammelt oder als Steuer eingehoben hatte; damit war der Not – mindestens für den Augenblick – abgeholfen. War der Vorrat an Lebensmitteln oder dergleichen an Ort und Stelle knapp und wurden daraufhin von Wucherern

die vorhandenen Bestände zurückgehalten, so traf man Maßnahmen, um diesen ihre Bestände zu entwinden; dadurch gelangte – ohne daß die insgesamt vorhandene Menge vergrößert worden wäre – mehr Ware an den Markt, gütermäßig gesehen auch wieder nur ein Vorgang in der Verteilungssphäre. Heute dagegen steht es dank unseren agrar- und industrietechnischen Fortschritten in unserer Macht, die Gütermenge durch Mehrerzeugung in ganz großem Ausmaß zu vermehren. Damit verschiebt sich das Schwergewicht vom Verteilungs- zum Produktionssektor. Das erstrebte Ziel wird nicht dadurch erreicht, daß jemand sich entäußert oder arm macht, sondern dadurch, daß man sich der Mühe unterzieht, Mittel und Wege ausfindig zu machen und mit Einsatz aller Kräfte zu beschreiten, die dazu führen, daß unser Gesamtreichtum sich mehrt. Nicht zuletzt sind es die großen Produktivvermögen, mittels deren wir die Mehrerzeugung zustande bringen. Natürlich genügt die Mehrerzeugung allein auch wieder nicht; die richtige Verteilung muß hinzukommen. Das Große aber, das geleistet werden muß und dank unserer heutigen Leistungsfähigkeit auch geleistet werden kann, ist die Mehrerzeugung; ist diese zustande gebracht, dann ist bei gutem Willen immer auch die richtige Verteilung möglich.

Entwicklungshilfe kann also nicht darin bestehen, daß wir uns zugunsten der Entwicklungsländer arm machen; das schlüge nicht zu deren Vorteil aus, sondern würde ihnen ganz im Gegenteil allerschwersten Schaden zufügen. Ein solcher Versuch könnte zur Folge haben, daß ihnen überhaupt nicht mehr geholfen werden kann; so hätten wir sie auf unabsehbar lange Zeit zu Armut und Not verdammt. Um den Entwicklungsländern zu helfen, dürfen wir uns nicht arm machen, sondern müssen im Gegenteil alles tun, um nicht nur reich zu bleiben, sondern noch viel reicher zu werden. Diese Reichtumsvermehrung müssen wir allerdings zu einem guten Teil in den Entwicklungsländern anlegen (sog. Direkt-Investitionen). Das besagt keineswegs, wir müßten uns dieses Zuwachses an Reichtum entäußern, ihn den Entwicklungsländern schenken. Infrastruktur-Investitionen, die volkswirtschaftlich nutzbringend sind, aber keinen privatwirtschaftlichen Ertrag abwerfen, werden wir ihnen wohl zum Teil geschenkweise überlassen müssen; alle anderen Investitionen dagegen bleiben wahrscheinlich meist besser im Eigentum von Angehörigen der industriell fortgeschrittenen Länder, die besser verstehen, damit umzugehen und Erträge herauszuwirtschaften; diese Erträge können dann sinnvollerweise zum Zweck weiterer Produktionssteigerung wiederum investiert werden.

Damit scheinen wir uns nun aber geradezu erschreckend weit von christlicher Selbstlosigkeit und erst gar von der Armutsidee entfernt zu haben und in eine geistige Verirrung zurückgefallen zu sein, die in den Jahren um die Jahrhundertwende eine Rolle gespielt hat. Damals, als das Inferioritätsbewußtsein schwer auf den deutschen Katholiken lastete, wollte einige sich weltoffen dünkende Wortführer ihnen empfehlen, sie sollten nur ungehemmt dem Erwerbsstreben nachgehen, sollten sich nur bemühen, es zu ebensolchen Erfolgen im Wirtschaftsleben zu

bringen wie andere; dann werde ganz von selbst sehr bald auch der Bildungsrückstand, die Inferiorität in Literatur und bildender Kunst, die Zurücksetzung der Katholiken bei der Vergebung höherer Beamtenstellen und Berufung auf akademische Lehrstühle überwunden sein. So, wie das gemeint war, hieß das ganz offenbar, über der Jagd nach dem äußeren Erfolg den inneren Geist aufs Spiel setzen. Wenn es nun hier heißt, wir Bewohner der fortgeschrittenen Länder müßten, um den Entwicklungsländern zu helfen, nicht Verzichte und Entsagung üben, sondern im Gegenteil unsern Reichtum möglichst kräftig mehren, aber auch dies nicht, um ihn mit den Bewohnern der Entwicklungsländer zu teilen, sondern um ihn in den Entwicklungsländern ertragbringend – wohlverstanden: ertragbringend für uns! – anzulegen, so sieht das dem damals den deutschen Katholiken erteilten Ratschlag verdächtig ähnlich. Alles Heil liege im Reichtum; wer entschieden und rücksichtslos den eigenen Vorteil suche, der betätige sich dadurch – auch ohne, daß er es wisse oder wolle – als Wohltäter der Menschheit.

Die Ähnlichkeit besteht nur dem Scheine nach. Es trifft zwar zu, daß wir unsere eigene Wirtschaft stärken müssen, um den Entwicklungsländern wirksam zu helfen. Ja noch mehr: wenn wir in der Lage sein wollen, ihnen zu helfen, dürfen wir unsere Lebenshaltung nicht nur nicht einschränken, sondern müssen im Gegenteil auch sie laufend weiter erhöhen. Aber ebenso wie der Reichtum, den wir mehren müssen, nicht in Genußvermögen, sondern in Produktivvermögen besteht, so bedeutet auch die weiter steigende Lebenshaltung kein bequemes oder schwelgerisches Leben in Saus und Braus, sondern ein Leben mit vollkommenerer Ausstattung an technischem und kulturellem Komfort, ein Dasein mit weniger körperlicher Belastung und mit günstigeren Voraussetzungen für die geistige Entwicklung.

Zwischen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und Lebenshaltung besteht nun einmal ein unlöslicher Zusammenhang. Eine hoch leistungsfähige Wirtschaft braucht nicht nur hochentwickelte technische Verfahrensweisen und Apparaturen, sondern vor allem Menschen, die es verstehen und es gewohnt sind, diese Verfahrensweisen anzuwenden und mit diesen Apparaturen umzugehen. Menschen, die in primitiven Verhältnissen aufgewachsen und darin zu leben gewohnt sind, taugen dazu schlechterdings nicht. Von den bildungsmäßigen Voraussetzungen, daß nämlich ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung sich entweder eine wissenschaftliche Bildung oder eine hochqualifizierte technische Fachausbildung aneignen muß, was nur möglich ist, wenn die junge Generation unter nicht allzu beengten wirtschaftlichen Lebensbedingungen aufwächst und der Lebensstil des Elternhauses schon einigermaßen demjenigen des künftigen Berufslebens entspricht, soll hier gar nicht die Rede sein. Es genüge die schlichte Tatsache, daß der Mensch, der nur grobe Nahrung, grobe Kleidung und grobe Arbeit kennt, zu der subtilen und diffizilen Arbeit an modernen Produktionsmitteln oder erst gar in modernen Laboratorien schlechterdings nicht taugt; ihm fehlt das Fingerspitzengefühl, das Augenmaß, die schnelle Auffassung und Wendigkeit (Reaktionsfähigkeit und Reaktionsgeschwindigkeit),

die er bei dieser Arbeit braucht[4]. Ohne Übertreibung wird man sagen dürfen: zu so anspruchsvoller Arbeit, wie sie in einer Hochleistungswirtschaft gefordert wird, ist in der Regel nur imstande, wer in einer Umwelt aufgewachsen ist oder mindestens in einer Umwelt lebt, die ihn ständig zu solch diszipliniertem Verhalten anhält, es ihm so anerzieht, daß es ihm geradezu zur zweiten Natur wird. Das aber bedeutet eine mit viel technischem und zivilisatorischem Komfort ausgestattete Umwelt, in der man es zwar in vieler Hinsicht bequem hat, allerdings sich auch viel weniger gehen lassen kann, sein Verhalten, was Genauigkeit, Pünktlichkeit, Aufmerksamkeit usw. angeht, viel mehr disziplinieren muß, sich viel weniger seinen Trieben und Einfällen hingeben kann, als das in primitiveren Verhältnissen möglich ist.

Auf der anderen Seite kann es aber auch nicht ausbleiben, daß der Mensch, der in seinem Arbeitsleben allseitig vom technischen Komfort umgeben ist und sich aller technischen Errungenschaften bedient, davon auch in seinem Privatleben Gebrauch zu machen verlangt. Der Bauer, der den Wetterbericht am Rundfunk abhört, wird selbstverständlich auch sonst für sich und seine Familie das Radio nutzbar machen; der Bauer, der vor seine Ackergeräte den Traktor spannt, wird sich auch für seine persönliche Fortbewegung des motorisierten Fahrzeugs bedienen. Lebenshaltung und Bedarf, Haushalt und Betrieb können nicht auf zwei völlig verschiedenen zivilisatorischen Ebenen liegen; der Aufstieg von der niederen zur höheren Ebene in dem einen Bereich ist bedingt durch den entsprechenden Aufstieg in dem anderen; beide fördern (und hemmen) einander wechselseitig. Die höhere Lebenshaltung ist das notwendige Entsprechungsstück zur höheren Produktionstechnik und darum kein Luxus, keine Verweichlichung oder Erschlaffung, vielmehr unerläßliche Anpassung[5].

Ist es unsere Aufgabe, die ungeheueren Menschenmassen der Entwicklungsländer auf den Stand der Produktivität nachzuziehen, den wir bereits erreicht haben, so genügt dazu nicht, daß wir darin auch weiterhin einen Vorsprung vor ihnen aufrecht erhalten. Eines solchen „Gefälles" bedarf es nicht allein in der Produktivität, sondern auch in der dazu „komplementären" Lebenshaltung[6]. Aber auch damit ist

---

4 Das Naturkind mag ihm an Sinnesschärfe und behender Gewandtheit sogar weit überlegen sein, aber diese Qualitäten sind völlig anderer Art als die von der technischen Zivilisation erforderten.

5 Was mit dieser höheren Lebenshaltung gemeint ist, läßt sich vielleicht am besten an Hand der englischen Unterscheidung von „level of living" und „standard of life" verdeutlichen. „Level of living" bestimmt sich nach der Menge dessen, was man sich leisten kann; „standard of life" dagegen stellt ab auf die verfeinerte und veredelte Lebensart, die gewiß viel Schönes und Angenehmes bietet, wodurch sie der primitiven Lebensweise überlegen ist, dies jedoch nur um den Preis eines höheren Grades von Weitsicht, Umsicht, Verantwortung und Zucht.

6 Auch mit rein wirtschaftswissenschaftlichen Beweisgründen läßt sich dartun, daß nur eine wachsende Wirtschaft zu Entwicklungshilfe großen Ausmaßes imstande ist, daß dieses Wachstum aber nicht etwa auf Kosten des Verbrauchs vor sich gehen kann, sondern im Gegenteil steigenden Verbrauch zur Voraussetzung hat. An dieser Stelle genüge der Hinweis, daß selbst eine Zwangs- oder Kommando-Wirtschaft wie diejenige der kommunistischen Staaten nur in den Anfängen den Weg der Konsumeinschränkung zugunsten der Investitionen gehen kann; sobald ein höheres Entwicklungsstadium erreicht ist und die Wirtschaft technologisch diffiziler und organisatorisch komplizierter wird, muß auch eine Zwangs- oder Kommando-Wirtschaft wohl oder übel steigenden Konsumansprüchen Raum geben, ja sich dieser steigenden Ansprüche an das Leben als Vorspann für ihren weiteren Aufstieg bedienen.

noch nicht alles gesagt. Der Vorsprung sowohl an Leistungsfähigkeit wie auch an recht verstandener Lebenshaltung allein tut es nicht. Soll den Entwicklungsländern wirksam geholfen werden, dann kommen wir um ein durchaus fühlbares Opfer nicht herum. Dieses Opfer besteht jedoch nicht darin, daß wir uns arm machen oder ärmlich leben, sondern darin, daß wir mehr (und darum länger) arbeiten, als wir es um unser selbst willen nötig hätten. Praktisch-politisch heißt das: wir dürfen unsere Arbeitszeit nicht in dem Maße kürzen, wie wir es uns gestatten könnten, wenn es keine Entwicklungsländer gäbe, die auf unsere Hilfe angewiesen sind.

Auch in dieser Mehrarbeit erschöpft sich die Entwicklungshilfe nicht. Einen hervorragenden Anteil daran (nicht dem Volumen, aber der Qualität und der Effizienz nach) hat die Arbeit einer Elite junger Menschen, die als Entwicklungshelfer hinausgehen, um die Menschen in den Entwicklungsländern an Ort und Stelle in die Grundlagen handwerklichen und anderen fachlichen Könnens einzuführen. Diese Entwicklungshelfer unterziehen sich einem in vieler Hinsicht entsagungsreichen Leben. Sie teilen weitgehend die primitiven Lebens- und Arbeitsverhältnisse der Bevölkerung, unter der sie wirken; höhere Ansprüche für sich selbst stellen sie nur insoweit, als eine hygienische Lebensweise, vor allem aber eine überlegene Ausstattung mit Arbeitsgerät unentbehrlich sind, um ihre Aufgabe zu erfüllen; was sie dafür nicht brauchen, das beanspruchen sie auch nicht. Diese Menschen üben „Armut" in heute zeitgemäßer Form: während ihres Einsatzes entgehen ihnen zahllose Annehmlichkeiten des Lebens, die sich in der Heimat von selbst verstehen. Sie arbeiten unter sehr viel härteren Daseinsbedingungen mit Werkzeugen, die keinen Vergleich aushalten mit dem, was ihnen zuhause an werkzeuglicher Ausstattung zu Gebote stünde, die aber für diejenigen, denen sie zu wirtschaftlichem Fortschritt helfen wollen, einen gewaltigen Sprung nach vorn und zu wesentlich höherer Produktivität bedeuten.

Die kommunistischen Staaten verfügen anscheinend über eine große Schar derart einsatzfreudiger Entwicklungshelfer, die bereit sind, sich nicht zu schonen, und sich das Äußerste abverlangen, um die ihnen übertragene Aufgabe in überzeugender Weise zu erfüllen. Nur so erklärt sich der immer wieder bestaunte Erfolg der von diesen Staaten geleisteten Entwicklungshilfe, der außer jedem Verhältnis zu dem geringfügigen materiellen Einsatz dieser Staatengruppe steht.

Selbstverständlich wissen auch die freien Länder, welch großen Eindruck ein solch sichtbarer persönlicher Einsatz auf die öffentliche Meinung der Entwicklungsländer macht, und lassen sich angelegen sein, nicht nur hochqualifizierte Wissenschaftler und Verwaltungsmänner als „technical assistants" in diese Länder zu entsenden, sondern auch junge Agrartechniker und handwerkliche Kräfte, die mit der aufbauenden Arbeit von unten her beginnen. Als besonders erfreulich ist zu verzeichnen, daß sich bei uns eine Anzahl katholischer Verbände zu einer „Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe" zusammengeschlossen hat. Was die von ihr ausgebildeten und in die Entwicklungsländer entsandten Entwicklungshelfer üben,

ist die moderne Form der apostolischen Armut: nicht Mangel am Notwendigen, nicht Verzicht auf das, was zu höherer oder besserer Leistung beiträgt, erst recht nicht Bettel, sondern harte und unverdrossene Arbeit, durch die man, ohne anderen zur Last zu fallen, sich selbst erhält, dabei aber nicht den größtmöglichen eigenen Nutzen oder Vorteil sucht, sondern sich um das Wohl anderer müht[7].

Jede Zeit hat ihre eigenen Formen, in denen sie überzeitlichen Idealen dient. Das gilt auch vom Ideal der apostolischen oder evangelischen Armut. – Seit Jahrzehnten fordert die katholische Soziallehre, die Armut der breiten Volksmassen zu überwinden, proklamiert die „Überwindung der Proletarität durch Vermögensbildung" (Enz. „Quadragesimo anno", n. 61): es solle allgemeine Wohlhabenheit herrschen; allen („omnibus et singulis"!) sollen „alle die Güter zur Verfügung stehen, die nach dem Stande der Ausstattung mit natürlichen Hilfsmitteln, der Produktionstechnik und der gesellschaftlichen Organisation des Wirtschaftslebens geboten werden können. So reichlich sollten sie bemessen sein, daß sie nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern den Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen, das im rechten Maß genossen dem tugendlichen Leben nicht nur nicht abträglich, sondern im Gegenteil förderlich ist" (ebd. n. 75). Hatten frühere Päpste bei diesen und ähnlichen Äußerungen die Verhältnisse der industriell entwickelten Länder vor Augen, so erstreckt Papst Johannes XXIII. diese Forderungen ausdrücklich auch auf die Entwicklungsländer. Nicht nur der schroffe Gegensatz zwischen arm und reich am gleichen Ort soll dadurch ausgeräumt werden, daß niemand mehr arm zu sein braucht, sondern auch der Gegensatz von armen und reichen Landesteilen und selbst von armen und reichen Ländern – wiederum nicht dadurch, daß man die Reichen arm macht, sondern umgekehrt dadurch, daß alle von Not und Entbehrung der Armut befreit werden.

Solange es als unentrinnbares Schicksal erschien, daß Wohlhabenheit und erst recht Reichtum an Glücksgütern nur einer kleinen Minderheit erreichbar seien, dagegen die große Mehrheit der Menschen in dem Sinne „arm" sein müsse, daß sie sich kaum über das Existenzminimum erheben konnte, war es ohne Zweifel sinnvoll, dieser Armut dadurch den Stachel zu nehmen, daß Besitzende sich freiwillig ihrer Habe entäußerten, um sich der Lage der Armen anzugleichen und ihnen durch ihr Beispiel zu beweisen, daß das Glück des Menschen nicht in seiner Habe besteht und auch ohne viel Erdengüter ein wahrhaft erfülltes Leben möglich ist. Heute wissen wir, daß die Armut breiter Massen durchaus kein unentrinnbares Schicksal und daß es daher jedenfalls heute kein „gottgewollter" und darum in Gottergebenheit hinzunehmender und zu ertragender Zustand ist, sondern ein Zustand, der sich dank der von Gott uns geschenkten Intelligenz, Energie und Initiative Schritt für Schritt überwinden läßt und daher auch überwunden werden muß.

---

7 Vgl. vom Verf.: „Arm und reich; zum bischöflichen Werk ‚Misereor'", in dieser Zschr. 167 (1960/61) 401–410.

Selbstverständlich besteht für den Menschen nach wie vor die Gefahr, daß er sein Herz an die Güter dieser Erde hängt. Darum kann es auch heute noch seine zeichenhafte Bedeutung haben, wenn einzelne beispielhaft vorleben, wie weit man sich nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich davon lösen kann. Von größerer zeichenhafter Bedeutung aber ist – jedenfalls unter den Bedingungen von heute – das Zeugnis für Christus, das unsere Entwicklungshelfer ablegen, die mit den kommunistischen Emissären wetteifernd, aber ganz aus eigenem freien Entschluß schonungslos gegen sich selbst ihr Äußerstes an Kraft und Können einsetzen im Kampf gegen die Armut in der Welt, vor allem gegen die Urarmut in den zugleich unterentwickelten und überbevölkerten Ländern. Von solchem Einsatz am allermeisten wird man sich versprechen dürfen, was Kardinal König in seiner Rede an der Al-Azhar-Universität in Kairo ausführte, es werde gelingen, „dem Gegner den Wind aus den Segeln (zu) nehmen, und die oft durch Armut gedrückten Massen würden dann nicht in Gefahr kommen, ihre Würde um den Preis vorübergehender materieller Besserstellung zu verkaufen, ihre Freiheit preiszugeben in der Hoffnung, sie zu gewinnen, und dann jene Enttäuschung zu erleben, die dem sicher ist, der den Menschen an die Stelle Gottes setzt“ [8]. Das ist dann wirklich kein soziales Gerede, sondern im wahrsten Sinne sozialer Einsatz: die Arbeitskraft seiner besten Lebensjahre herzugeben, um Gerechtigkeit und allgemeine Wohlfahrt in den unterentwickelten Ländern zu verwirklichen.

Wenn Papst Johannes XXIII. es als „eitlen Wahn“ bezeichnet, einen Widerspruch zu sehen zwischen geistlicher Vervollkommung und irdischer Alltagsarbeit, wenn er ausdrücklich erklärt, „niemand solle meinen, man müsse, um nach christlicher Vollkommenheit zu streben, den Werken des zeitlichen Lebens sich entziehen“ (Enz. „Mater et magistra“ n. 255), dann wird man bestimmt sagen dürfen, daß die christliche Aszese nicht nur eine weltflüchtige Armut kennt, deren angemessener Ort die menschenleere Wüste ist, sondern auch eine an die notleidende Welt sich hingebende Armut, die nicht im Verzicht auf sachdienliche und zweckförderliche Mittel besteht, sondern sich deren uneingeschränkt bedient, dagegen um der hohen Aufgabe willen Wohlleben, Behaglichkeit und Bequemlichkeit opfert.

---

[8] Forum (Wien) XII (1965) Juni/Juli, H. 138/9, S. 282 b.

Zur Struktur der Materie

Wolfgang Büchel SJ

Räumlichkeit und Zeitlichkeit, das räumliche Auseinander und das zeitliche Nacheinander, gelten seit jeher gerade auch in philosophischer Hinsicht als Grundbestimmungen des materiellen Seins. Durch die moderne Physik sind wir nun zweimal aufgerufen, den herkömmlichen Begriff der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, so wie er der Alltagserfahrung entnommen ist, einer kritischen Überprüfung zu unterwerfen, einmal durch die Relativitätstheorie und sodann durch die Quantenphysik[1].

RELATIVITÄTSTHEORIE

Bei der Relativitätstheorie ist vor allem die spezielle Relativitätstheorie heranzuziehen, die heute als empirisch gesichert angesehen werden muß. Aus der empirischen Bestätigung der speziellen Relativitätstheorie ergibt sich, daß die herkömmliche Auffassung des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander zumindest in folgender Hinsicht modifiziert werden muß.

Schrumpfung und Verlangsamung an bewegten Körpern

Nach der herkömmlichen Auffassung hat die Bewegung eines Körpers rein aus sich heraus, d. h. rein als Bewegung, keinen Einfluß auf die Gestalt des bewegten Körpers und auf die Ablaufgeschwindigkeit der Vorgänge an und in dem bewegten Körper; nur durch den Einfluß irgendwelcher zur Bewegung als solcher hinzutretenden Faktoren kann nach der herkömmlichen Auffassung die Gestalt eines bewegten Körpers verändert und die Ablaufgeschwindigkeit der Vorgänge an und in ihm beschleunigt oder verzögert werden. Auf Grund der speziellen Relativitätstheorie muß man nun zumindest annehmen, daß ein bewegter Körper rein durch die Bewegung als solche eine Verkürzung, d. h. eine Zusammenschrumpfung in der Bewegungsrichtung, erleidet und daß die Ablaufgeschwindigkeit aller Vorgänge an und in dem bewegten Körper durch die Bewegung als solche verlangsamt wird. Diese Schrumpfung und Verlangsamung wird freilich erst merklich,

---

1 Für eine ausführlichere Darstellung und Begründung des Folgenden siehe W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965) Kap. 3 u. 4.

wenn der Körper sich mit einer Geschwindigkeit bewegt, die wenigstens etwa ein Zehntel der Lichtgeschwindigkeit beträgt.

In philosophisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht ist an der Schrumpfung und Verlangsamung bewegter Körper vor allem folgendes bedeutsam: Denken wir uns ein Raumschiff, das mit einer Geschwindigkeit von 100 000 Kilometer/Sekunde durch unser Milchstraßensystem hindurchfliegt. Infolge dieser Bewegung ist das Raumschiff samt seinen Insassen in der Bewegungsrichtung zusammengeschrumpft, und alle Vorgänge am und im Raumschiff, auch die physiologischen Vorgänge, der Herzschlag der Insassen usw., sind verlangsamt. Von dieser Zusammenschrumpfung und Verlangsamung merken jedoch die Insassen des Raumschiffes nichts. Was geschieht nun, wenn die Insassen des Raumschiffes einen Blick auf die umgebende Milchstraße werfen, die sie durchfliegen? Man würde erwarten, daß die Raumschiffpassagiere den Eindruck gewännen, die Prozeßabläufe in der umgebenden Milchstraße seien beschleunigt und die Milchstraße sei in der Richtung, in der sich das Raumschiff bewegt, gleichsam auseinandergezogen. Das wäre, wie man annehmen möchte, die natürliche Folge davon, daß die Raumschiffpassagiere eine Schrumpfung und Verlangsamung erfahren, von der sie nichts merken. Tatsächlich ist aber gerade das Gegenteil der Fall. Die Schrumpfung und Verlangsamung der Raumschiffpassagiere ist gleichsam von der Natur so raffiniert ersonnen, daß die Raumschiffleute darum, weil sie selbst verlangsamt und geschrumpft sind, nicht etwa glauben, daß die Umgebung beschleunigt und gedehnt sei, sondern eben darum, weil die Raumschiffleute verlangsamt und geschrumpft sind, kommen sie zu dem Eindruck, daß die Umgebung und die Prozesse in der Umgebung verlangsamt seien. Man möchte das zunächst für einen inneren Widerspruch halten, aber eine genaue Analyse ergibt eindeutig, daß von einem Widerspruch keine Rede sein kann. Alle mitwirkenden Faktoren spielen so „raffiniert" zusammen, daß die Raumschiffleute nicht nur von ihrer Schrumpfung und Verlangsamung nichts merken, sondern eben darum, weil sie selbst geschrumpft sind, die nicht geschrumpfte Umgebung für geschrumpft halten und darum, weil die Prozesse an ihrem eigenen Leib verlangsamt sind, die nicht verlangsamten Prozesse in der Umgebung für verlangsamt halten.

Wechselseitigkeit der Phänomene

Die Folge davon ist schließlich, daß die empirischen Gegebenheiten überhaupt keine Entscheidung gestatten, wer nun eigentlich wirklich geschrumpft und verlangsamt ist, das Raumschiff oder die Umgebung: Die Umgebung hält das Raumschiff für geschrumpft, das Raumschiff die Umgebung. Infolgedessen bieten die empirisch-phänomenalen Gegebenheiten auch keinen Ansatzpunkt für die Behauptung, daß es das Raumschiff sei, welches sich bewege, während die Milch-

straße ruhe. Wenn man das Umgekehrte annähme, daß also die ganze Milchstraße sich bewege und das Raumschiff ruhe, dann wäre es zwar die Milchstraße, welche die reale Verlangsamung und Schrumpfung erführe, aber in den phänomenalen Gegebenheiten wäre alles wie bisher: Das Raumschiff würde beobachten, daß die Milchstraße geschrumpft und verlangsamt sei, und die Milchstraße, daß das Raumschiff eine Schrumpfung und Verlangsamung erfahren habe. Es handelt sich dabei auch nicht etwa um eine bloße Unzulänglichkeit unserer menschlichen Sinnesorgane, sondern um einen Sachverhalt, der in den naturgesetzlichen Zusammenhängen selbst so verwurzelt ist, daß jede wie auch immer geartete Messung von Längen und Zeiten zu dieser Paradoxie führen muß.

Um das Bisherige zusammenzufassen: Das mindeste, was man auf Grund der empirischen Bestätigung der speziellen Relativitätstheorie annehmen muß, ist eine Schrumpfung und Verlangsamung bewegter Körper von solcher Art, daß ein bewegter Beobachter eben darum, weil er selbst verlangsamt und geschrumpft ist, nicht etwa sich selbst für verlangsamt und geschrumpft hält, sondern die ruhende Umgebung, die in Wirklichkeit unverändert geblieben ist. Es bestände also eine recht erhebliche Diskrepanz zwischen den phänomenalen Gegebenheiten einerseits und der objektiven Wirklichkeit anderseits: Von zwei relativ zueinander bewegten Beobachtern würde jeder Beobachter zu der Feststellung kommen, daß der andere Beobachter geschrumpft und verlangsamt sei, während in Wirklichkeit entweder nur ein Beobachter geschrumpft und verlangsamt wäre oder beide, aber in verschieden starkem Maß.

Qualitative und quantitative räumliche und zeitliche Beziehungen

Die Annahme einer derartigen grundlegenden Diskrepanz zwischen den phänomenalen Gegebenheiten einerseits und der objektiven Wirklichkeit anderseits entspricht aber gewiß recht wenig der Grundposition eines erkenntnistheoretischen Realismus. Man wird darum nach einer philosophischen Deutung der Relativitätstheorie suchen, die eine derartige Diskrepanz vermeidet und in den Fällen, in denen sich wie im Beispiel unserer beiden Beobachter in den Phänomenen eine völlige Wechselseitigkeit und Symmetrie bietet, auch in der Wirklichkeit selbst eine entsprechende Wechselseitigkeit und Symmetrie annimmt.

Eine solche Deutung erscheint möglich, wenn man im Anschluß an gewisse Ansätze, die sich schon bei Thomas v. Aquin und Bonaventura finden, im Begriff des räumlichen Nebeneinander und des zeitlichen Nacheinander zwei Elemente unterscheidet, die als „qualitativer" und „quantitativer" Aspekt bezeichnet seien. Mit dem qualitativen Aspekt des räumlichen Nebeneinander ist dabei die Tatsache gemeint, daß die verschiedenen Teile eines räumlich ausgedehnten Körpers nicht zu-

sammenfallen, sondern auseinanderliegen, aber so, daß sie nicht getrennt sind, sondern stetig ineinander übergehen. Dieses Elementarphänomen von „Identität in Nichtidentität" sei mit dem qualitativen Aspekt des räumlichen Auseinander gemeint. Mit dem quantitativen Aspekt soll die Tatsache gemeint sein, daß die Endpunkte eines Körpers z. B. 5,2 Meter voneinander entfernt sind. Entsprechend ist mit dem qualitativen Aspekt des zeitlichen Nacheinander die Tatsache gemeint, daß die einzelnen Stadien irgendeines Prozeßablaufes zeitlich auseinanderliegen und doch stetig ineinander übergehen; mit dem quantitativen Aspekt soll die Tatsache gemeint sein, daß zwischen dem Beginn und Ende eines Prozeßablaufes z. B. 4 Minuten und 3 Sekunden verstreichen.

Der in dem beschriebenen Sinn verstandene quantitative und qualitative Aspekt des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander bildet nach der herkömmlichen Auffassung ein unteilbares Ganzes. Man kann aber, wie erwähnt, schon bei Thomas v. Aquin und Bonaventura gewisse Ansätze zu einer Trennung dieser beiden Aspekte finden; und mit einer solchen Unterscheidung dürfte wohl eine befriedigende Interpretation der speziellen Relativitätstheorie möglich sein. Man müßte ungefähr sagen: Der qualitative Aspekt des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander wird nach wie vor als Eigenschaft der objektiven Wirklichkeit angesehen – mit einer Ausnahme, die gleich zu erwähnen sein wird. Quantitative Größenbeziehungen rein-räumlicher und rein-zeitlicher Art dagegen sind nicht anzunehmen. Vielmehr muß man der Wirklichkeit quantitative größenmäßige Beziehungen zuschreiben, in denen räumliche Ausdehnung und zeitliche Dauer irgendwie unlöslich miteinander verflochten sind.

Eine mathematisch-physikalische Beschreibung dieser sozusagen vierdimensionalen quantitativen Beziehungen bietet der Formalismus der speziellen Relativitätstheorie; aber es handelt sich dabei eben nur um eine mathematische Beschreibung, die die Frage nach der Wesensart der vierdimensionalen quantitativen realen Beziehungen offenläßt. Diese Tatsache, daß die spezifische Wesensart der realen vierdimensionalen quantitativen Beziehungen unbekannt bleibt, mag auf den ersten Blick enttäuschend erscheinen, aber sie ist vielleicht einfach eine konsequente Folge davon, daß die unbelebte Materie dasjenige Objekt des menschlichen Geistes ist, welches ihm seiner Wesensart nach am fernsten steht und welches darum nicht in seinem eigentlich spezifischen Wesen erkannt, sondern nur in seinen mathematischen Strukturen erfaßt werden kann.

Wenn eben gesagt wurde, daß der qualitative Aspekt des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander nach wie vor als Eigenschaft der objektiven Wirklichkeit angesehen werden soll, so ist dazu folgende Einschränkung zu machen: Nach der herkömmlichen Auffassung gilt für irgend zwei Ereignisse in der Welt, daß sie entweder in der Beziehung der Gleichzeitigkeit stehen oder, falls dies nicht der Fall ist, daß das Ereignis A vor dem Ereignis B geschieht oder das Ereignis B vor dem Ereignis A. Es wird also nach der herkömmlichen Auffassung

angenommen, daß immer und notwendig gelte: Endweder geschieht das Ereignis A vor Ereignis B oder gleichzeitig mit B oder nach B; eine von diesen drei Beziehungen muß immer bestehen. Auf Grund der Relativitätstheorie müssen wir jedoch annehmen, daß zwischen irgend zwei Ereignissen nur dann eine Beziehung des realen qualitativen Nacheinander besteht, wenn zwischen ihnen eine kausale Einwirkung möglich ist, d. h., wenn eines der Ereignisse auf das andere kausal einwirken kann. Liegen die Ereignisse so weit auseinander, daß keine reale kausale Einwirkung eines Ereignisses auf das andere möglich ist, dann besteht zwischen ihnen keine reale zeitliche Beziehung, auch keine Beziehung nur qualitativer Art.

QUANTENPHYSIK

Soweit die Einschränkungen, die die herkömmliche Auffassung des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander durch die heute empirisch verifizierte spezielle Relativitätstheorie erfährt. Eine zweite Einschränkung bzw. Korrektur ergibt sich von der Quantenphysik her.

Doppelnatur der Elementarteilchen

Es handelt sich um die sogenannte Doppelnatur der Elementarteilchen, d. h. um die Tatsache, daß ein Elementarteilchen, aber auch ein Atom und sogar ein Molekül, bald als räumlich eng lokalisiertes, angenähert punktförmiges Gebilde beschrieben werden muß, bald dagegen als räumlich breit ausgedehntes Wellenfeld.

Als physikalischer Laie möchte man vielleicht zunächst annehmen, daß etwa ein Elektron tatsächlich bald ein räumlich breit ausgedehntes Gebilde darstelle und bald eng lokalisiert sei. Man könnte etwa annehmen, daß das Elektron unter gewissen experimentellen Bedingungen in objektiver Wirklichkeit eine relativ breit ausgedehnte Ladungswolke darstelle und sich dann auf Grund irgendwelcher Faktoren unter gewissen anderen experimentellen Bedingungen auf einen eng umschränkten Raumbereich zusammenziehe. Man kann jedoch physikalisch zeigen, daß eine derartige Auffassung nicht möglich ist. Es ist nicht möglich, ein reales Sichzusammenziehen und Wiederausdehnen der Elementarteilchen anzunehmen, das dem Übergang von dem Wellenbild zum Teilchenbild bzw. umgekehrt in der physikalischen Beschreibungsweise entspräche.

Es wurde darum von verschiedenen Physikern (de Broglie, Bohm u. a.) eine andere Auffassung vorgeschlagen. Man nimmt an, daß etwa ein Elektron stets beide Aspekte, den der breiten Ausdehnung und den der eng umschriebenen Lokalisierung, gleichzeitig aufweise etwa in der Art, daß das Elektron in objektiver Wirklichkeit eine breit ausgedehnte Ladungswolke darstelle, die irgendwo in sich einen kleinen Bereich besonders hoher Ladungskonzentration enthalte. Die breit

ausgedehnte Wolke entspräche dem Aspekt des Breitausgedehntseins, der kleine Bereich extrem hoher Ladungskonzentration dem Aspekt der eng lokalisierten Beschreibung.

Ein derartiger Ansatz erscheint zunächst recht plausibel, aber alle Versuche, ihn konkret durchzuführen und allen einschlägigen physikalischen Gegebenheiten anzupassen, waren bisher zum Scheitern verurteilt. Es ist sehr viel Scharfsinn und Mühe auf die Entwicklung solcher Modelle verwendet worden, aber es herrscht auch unter den Physikern, die die Entwicklung eines brauchbaren und plausiblen derartigen Modells aufs wärmste begrüßen würden, Einmütigkeit darüber, daß bis jetzt nichts einigermaßen Annehmbares gefunden werden konnte.

Kopenhagener Interpretation

Die Mehrzahl der Physiker hat sich darum heute einer anderen Interpretation der Quantenphysik angeschlossen, die nach Niels Bohr als Kopenhagener Interpretation bezeichnet wird und die man mit den Worten von Heisenberg etwa wie folgt umschreiben kann: Unsere makrophysikalische Alltagswelt ist die Welt der faktischen, tatsächlichen Wirklichkeit. Die Mikrowelt dagegen, also ein Elementarteilchen, Atom oder Molekül, ist, sofern sie nicht irgendwie in unsere Makrowelt hineinwirkt, nur ein Bereich der Potentialität, der Möglichkeit. Die Frage, ob etwa ein Elektron in Wirklichkeit hier oder dort sei, ob es in Wirklichkeit diese oder jene Energie habe, ob es in Wirklichkeit eine breit ausgedehnte Welle oder ein eng lokalisiertes Teilchen sei, ist nach Heisenberg darum unzulässig, weil es im mikrophysikalischen Bereich eben keine Wirklichkeit, sondern nur Möglichkeit gibt; und der Möglichkeit nach ist das Elektron sowohl hier als auch dort, es hat sowohl diese Energie als auch eine andere, es ist der Möglichkeit nach sowohl ein eng lokalisiertes Teilchen als auch eine breit ausgedehnte Welle. Erst wenn ein mikrophysikalisches Objekt mit der makrophysikalischen Welt des Faktisch-Wirklichen in Wechselwirkung tritt und in dieser Makrowelt irgendeinen Effekt auslöst, geht infolge eben dieser Verbindung mit der Makrowelt die Potentialität des mikrophysikalischen Objekts in die faktische Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der Makrowelt über.

Akt-Potenz-Lehre

Eine derartige Auffassung scheint auf den ersten Blick viel Verwandtschaft mit der traditionellen aristotelischen Akt-Potenz-Lehre zu besitzen. Daß in Wirklichkeit jedoch ein tiefgreifender Unterschied besteht, kann man an Folgendem erkennen: Nach der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre besteht zwischen Potenz und Akt ein Wesensunterschied dergestalt, daß es kein Mittelding zwischen beiden gibt, keinen Übergangsbereich, in dem die Potentialität stetig und fließend in die

Aktualität überginge. Genauer gesagt: Es gibt nach der aristotelischen Auffassung keinen stationären Zustand, der in der Mitte zwischen Potenz und Akt läge. Nach der Kopenhagener Interpretation dagegen gibt es sehr wohl solche stationären Zwischengebiete. Es sind jene Bereiche der Wirklichkeit, die zwischen Mikrowelt und Makrowelt liegen, d. h. es sind Kollektivverbände von so viel Elementarteilchen, daß die typisch mikrophysikalischen Effekte einerseits nicht mehr deutlich zu erkennen sind, sich aber anderseits noch so stark bemerkbar machen, daß man nicht einfachhin von einem Makroobjekt sprechen kann. Anders ausgedrückt: Bei diesen Kollektiven von Elementarteilchen sind die Auswirkungen der Wellen-Teilchen-Doppelnatur nur mehr rudimentär erkennbar, es sind also von der Potentialität der Mikrowelt nur mehr Spuren erhalten; aber eben diese Spuren gestatten es auch noch nicht, von einem schlechten „faktischen" Makroobjekt zu sprechen.

Wirklichkeitsvorstellung

Noch ein zweites ist bei der Kopenhagener Interpretation zu bedenken. Wenn Heisenberg erklärt, daß nur die Makrowelt der Bereich des Faktisch-Wirklichen sei, so will er damit, wie aus anderen Äußerungen klar hervorgeht, nicht nur irgendwelche speziellen Auffassungen der vorquantenphysikalischen Naturwissenschaft korrigieren, sondern er will die Wirklichkeitsvorstellung, die der gesamten vorquantenphysikalischen Naturwissenschaft zugrundelag, einer Kritik unterwerfen. Diese Wirklichkeitsvorstellung soll nur auf die Makrowelt, nicht aber auf die Mikrowelt anwendbar sein. Was Heisenberg hier als Wirklichkeitsvorstellung oder Wirklichkeitsbegriff bezeichnet, dürfte im Grunde nichts anderes sein als das, was die Philosophie mit dem Seinsbegriff meint. Die Kopenhagener Interpretation kommt also letzten Endes zu der Auffassung, daß der Begriff des Seins keine transzendentale, alle Wirklichkeit schlechthin umspannende Bestimmung beinhalte, sondern nur für einen sehr beschränkten Bereich der Wirklichkeit, der allerdings für uns Menschen der Bereich unserer eigentlichen Umwelt ist, gelte. Da nun der Seinsbegriff sicher einer der Zentralbegriffe alles Philosophierens ist, wird man fragen, ob man den quantenphysikalischen Gegebenheiten nicht auch Rechnung tragen kann mit einer Deutung, die ohne einen derart radikalen philosophischen Umbruch auskommt.

„Res extensa"

Um eine solche Deutung zu gewinnen, kann man vielleicht ausgehen von der Frage, welches denn der Seinsbegriff war, der der bisherigen Naturwissenschaft zugrundelag. Es war der Seinsbegriff des Descartes, der die Materie definiert hatte als die res extensa im Unterschied zu dem Geist als der res cogitans. Diesen Des-

cartes'schen Seinsbegriff also, die res extensa, möchte Heisenberg als für die Mikrowelt unzutreffend bezeichnen. Man kann nun fragen: Ist es wirklich notwendig, auf die beiden Elemente zu verzichten, die in dem Begriff der res extensa enthalten sind, auf das Element der extensio, der Ausdehnung, und auf das Element der res, des Seins, oder genügt vielleicht der Verzicht auf die extensio? Anders ausgedrückt: Kann man den Tatsachen der Quantenphysik nicht vielleicht dadurch Rechnung tragen, daß man auf die objektive Geltung der räumlichen Ausdehnung im mikrophysikalischen Bereich verzichtet, oder ist es wirklich nötig, darüber hinaus auch noch den Seinsbegriff selbst im mikrophysikalischen Bereich als unzutreffend anzusehen?

Es scheint wohl, daß der Verzicht auf das „extensa" genügt; doch kann dies hier nicht näher erläutert werden[2]. Nur soviel sei angemerkt: Wenn wir, um die Geltung des Seinsbegriffes auch im mikrophysikalischen Bereich zu wahren, auf die räumliche Ausdehnung und zeitliche Dauer im Mikrobereich verzichten, so bedeutet dies, daß wir auch das qualitative räumliche Nebeneinander und das qualitative zeitliche Nacheinander nicht mehr als objektive Eigenschaft der mikrophysikalischen Wirklichkeit ansehen können. Man wird sofort die Frage erheben: Wenn es im mikrophysikalischen Bereich nicht einmal mehr ein qualitatives Nebeneinander und Nacheinander gibt, wie kann dann ein Makrokörper ein qualitatives Nebeneinander und ein Makroprozeß ein qualitatives Nacheinander aufweisen, da doch ein Makrokörper nichts anderes ist als eine Summe von lauter Mikroobjekten und ein Makroprozeß nichts anderes als eine Verflechtung vieler mikrophysikalischer Einzelprozesse?

Doppelnatur bei Makrokörpern

Die Antwort lautet: Es ist selbstverständlich richtig: Wenn ein Elementarteilchen nicht im eigentlichen Sinn räumlich ausgedehnt ist, nicht einmal in qualitativer Hinsicht, dann kann auch ein Makrokörper nicht im eigentlichen und strengen Sinn ein qualitatives Nebeneinander aufweisen. Physikalisch bedeutet dies: Wenn jedes Elementarteilchen eine Wellen-Teilchen-Doppelnatur aufweist und wenn ein Makrokörper nichts anderes ist als eine Summe vieler Elementarteilchen, dann muß grundsätzlich auch ein Makrokörper eine Wellen-Teilchen-Doppelnatur aufweisen. Tatsächlich ist dies auch so. Grundsätzlich hat auch ein Makrokörper nach der Quantenphysik eine Doppelnatur. Aber von dieser grundsätzlich vorhandenen Doppelnatur des Makrokörpers kann man anderseits zeigen, daß sie zu keinerlei physikalisch beobachtbaren Effekten führt. Genauer gesagt: Um die auch bei einem Makrokörper grundsätzlich vorhandene Doppelnatur irgendwie empirisch zu

---

2 Vgl. Büchel a.a.O. S. 374 ff.

fassen, müßte man den Makrokörper so eingehend untersuchen, daß man für jedes einzelne seiner Elementarteilchen genau seinen physikalischen Zustand angeben könnte. Das ist aber nicht durchführbar, weil es praktisch eben nicht möglich ist, einen Makrokörper so genau zu untersuchen; und würde man ihn so genau untersuchen können, dann hätte man keinen Makrokörper, keinen Tisch mehr vor sich, sondern hätte den Tisch durch eben diese Untersuchung in lauter Einzelteilchen aufgelöst. Ergebnis: Grundsätzlich hat auch der Makrokörper eine Doppelnatur, aber von dieser Doppelnatur ist bei einem „richtigen" Makrokörper, d. h. bei einem Makrokörper, der nicht etwa in dem Zwischengebiet zwischen Mikro- und Makrowelt liegt, praktisch nichts mehr zu erkennen. Und weil von der Doppelnatur bei einem Makrokörper praktisch nichts zu erkennen ist, darum kann der Physiker bei allen seinen Rechnungen so vorgehen, als ob die Doppelnatur gar nicht vorhanden wäre, als ob der Makrokörper schlechthin „faktisch", d. h. eindeutig bestimmt sei.

In gleicher Weise muß man sich das Verhältnis zwischen der Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit der Mikrowelt und der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Makrowelt denken. Wenn die Mikrowelt unräumlich und unzeitlich ist, so ist grundsätzlich auch die Makrowelt nicht im eigentlichen, strengen Sinn räumlich und zeitlich, auch nicht in qualitativer Hinsicht. Aber der Unterschied zwischen unserer tatsächlichen Makrowelt, die grundsätzlich nicht-räumlich und nicht-zeitlich ist, und einer Makrowelt, die Gott vielleicht so geschaffen hätte, daß sie im strengen und eigentlichen Sinn räumlich und zeitlich wäre, dieser Unterschied zwischen unserer tatsächlichen Makrowelt und einer fiktiven, im eigentlichen Sinn räumlich-zeitlichen Makrowelt ist so beschaffen, liegt in solchen Ebenen, daß er bei der Sinneserkenntnis eines Makrokörpers nicht mehr erfaßbar ist, ganz ebenso wie die grundsätzlich vorhandene Doppelnatur eines Makrokörpers experimentell unbeobachtbar ist.

„Intelligibile in sensibili"

Zusammenfassend muß man wohl sagen, daß die modernen physikalischen Erkenntnisse es deutlich werden lassen, wie unzugänglich uns eigentlich das „Wesen" der Materie ist. Gerade die scheinbar selbstverständlichsten Wesenskennzeichen der Materie, ihre Ausdehnung in Raum und Zeit, werden durch die physikalischen Tatsachen grundlegend in Frage gestellt: Die Relativitätstheorie führt zum Verzicht auf den quantitativen Aspekt des Nebeneinander und Nacheinander, und der verbleibende qualitative Aspekt erweist sich von der Quantenphysik her als eine makrophysikalische Annäherung, die zwar für den praktischen, alltäglichen Umgang mit der Materie völlig ausreicht, aber gerade dadurch einen grundsätzlichen Unterschied verhüllt. Trotz dieser negativen Momente bedeutet natürlich die mo-

derne Physik einen ungeheueren Gewinn an echter, eigentlicher Erkenntnis, da sie uns, wenn auch in formelhafter, modellmäßiger, symbolischer Weise, eine solche Fülle von Strukturzusammenhängen enthüllt, wie sie auch ein Fachphysiker um die Jahrhundertwende nicht erwartet hätte. Diese mathematisch-physikalischen Formeln stellen, das läßt sich kaum bestreiten, das tatsächliche „intelligibile in sensibili", d. h. das rational erfaßbare und aufhellbare Element in der Flut der Sinneseindrücke dar; in diesen Formeln und nicht in dem immer fremder werdenden Wesen der Materie sollte man darum den eigentlichen, unmittelbaren Gegenstand der menschlichen, sinnengebundenen Erkenntnis der Materie erblicken.

Das Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela

Engelbert Kirschbaum SJ

An heilige Orte zu pilgern, scheint zu den Urformen religiöser Betätigung zu gehören. Man braucht für die Antike nur an Delphi, Ephesus, Epidauros oder Pergamon zu erinnern, für die Juden an Jerusalem und für die mohammedanische Welt an Mekka, um wenigstens eine gewisse Vorstellung von der Verbreitung dieses Phänomens in den nichtchristlichen Religionen zu haben.

Auch das frühe Christentum hatte seine Wallfahrtsorte, die Erinnerungsstätten unseres Herrn in Palästina und danach die Gräber der Martyrer und Heiligen[1]. Manche dieser Heiligtümer erfreuten sich einer außerordentlichen Beliebtheit und wurden zu weltbekannten Wallfahrtsorten, die mit Jerusalem und Rom wetteiferten: so zum Beispiel das Menas-Heiligtum in Ägypten und das große Kultzentrum des hl. Säulenstehers Simeon in Syrien.

Im Mittelalter trat ein neues Wallfahrtszentrum neben Rom und Jerusalem, Santiago de Compostela im äußersten Nordwesten Spaniens. Es gab Zeiten, in denen die Anziehungskraft und der Ruhm dieses Heiligtums selbst das ewige Rom in den Schatten zu stellen schien. Wie Rom hat auch Santiago sein „Heiliges Jahr". Das römische „Anno santo" ruft die Pilger der Welt an das Grab des Apostel-

1 Siehe dazu B. Kötting, Peregrinatio religiosa (Münster 1950).

fürsten Petrus. Das spanische Heilige Jahr ruft die Pilger an das Grab des Apostels Jakobus. Das Heilige Jahr von Santiago ist nicht nur älter als das römische, es ist auch häufiger. In Rom feiert man es alle 25 Jahre, in Santiago immer dann, wenn der 25. Juli, das Fest des Apostels Jakobus, auf einen Sonntag fällt, also auch im Jahr 1965.

Es werden deswegen viele Pilger und Touristen nach Santiago kommen. Aber es ist nicht mehr dasselbe wie in früheren Jahrhunderten. Auf vielen Straßen zogen die Pilger von ganz Europa zu diesem fernen spanischen Städtchen. Es entstand für Santiago geradezu ein europäisches Straßennetz, von dem sich noch zahlreiche Spuren und Reste erhalten haben. Vier große Straßen waren es, auf denen die Pilger durch Frankreich zogen: im Norden sammelten sich die Pilger von England, Skandinavien und den Niederlanden bei Paris. Die Deutschen strömten über Aachen nach Frankreich. Von Einsiedeln kamen die Schweizer und Tiroler über Cluny. Die vierte Straße im Süden führte Italiener und Südfranzosen über Arles nach Spanien. Durch Nordspanien zogen sie dann nur noch auf zwei Wegen, dem durch Aragon oder dem durch Navarra[2]. Beide vereinigten sich beim Städtchen Puente la Reina. In vielen Städten Europas gab es für die Santiago-Pilger eigene Hospize, auf die noch viele Spuren hinweisen.

In Deutschland waren es vor allem die Rheinlande, die nordischen Hansestädte, die heutige Schweiz mit Altbayern und Tirol, wo sich die Verehrung des hl. Jakobus in besonderer Weise ausbreitete. Nach dem hl. Bonaventura sollen in Deutschland etwa 500 Kirchen dem hl. Apostel Jakobus geweiht worden sein[3].

Für manche Pilger war die lange und rauhe Pilgerfahrt eine vom Gericht für Missetaten auferlegte Buße, die oft auch bestimmte, wie sie gemacht werden mußte, ob zu Fuß oder zu Pferd usw. Mancherlei Abzeichen, wie Hut, Stab und die typischen Pilger-Muscheln kennzeichneten den Pilger. Der heutige Pilger-Tourist, der mit der Eisenbahn, dem Auto oder gar mit dem Flugzeug die Reise unternimmt, vermag sich wohl kaum mehr ein rechtes Bild zu machen von der Mühsal, die ein echter Santiago-Pilger auf sich nahm. Ein starker Glaube beseelte sie alle, auch dann, wenn Abenteuerlust mit dabei war und ihr Verhalten auf der langen Wanderung manches zu wünschen übrig ließ.

Wohl keinem von all den Tausenden wäre es in den Sinn gekommen, die Frage zu stellen – wie es uns heute doch so naheliegt –, ob denn auch wirklich der hl. Jakobus in Santiago sein Grab habe, da uns doch die Hl. Schrift selber erzählt, daß er als erster Apostel 44 n. Chr. in Jerusalem getötet wurde. Diesen Zweifel gab es damals nicht. Aber heute müssen wir uns diese Frage stellen. Und es ist nicht leicht,

---

[2] Das wichtigste Werk darüber ist: L. Vázquez de Parga-J. M. Lacarra-J. Uria Riu, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. 3 Bde. (Madrid 1948–49); dazu neuerdings V. und H. Hell, Die große Wallfahrt des Mittelalters (Tübingen 1964).

[3] Vgl. H. J. Hüffer, Sant'Iago. Entwicklung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem Römisch-Deutschen Reich (München 1957) 50.

darauf zu antworten. Viele leugnen es mit großer Überzeugung und – so wollen wir gleich hinzufügen – mit eindrucksvollen Argumenten.

Vor etwa zwanzig Jahren hat man begonnen, unter der großartigen Kathedrale von Santiago zu graben. Man erforschte den ganzen Untergrund der Kirche und ist noch lange nicht mit diesen schwierigen Untersuchungen zu Ende. Dabei kam Überraschendes zutage, und das Problem der Echtheit des Apostelgrabes erscheint daraufhin in neuem Licht. Damit ist unser Thema umrissen. Wir wollen die Frage nach den wahren Ursprüngen des Apostelkultes von Santiago stellen, im Widerspruch von historischen Quellen und archäologischen Funden.

Die Überlieferung

Hören wir zunächst, was die Legende darüber zu erzählen weiß. Der Apostel Jakobus kam nach Spanien, um dort das Evangelium zu verkünden, aber er hatte dabei wenig Erfolg. Nach Jerusalem zurückgekehrt, wurde er dort auf Befehl des Herodes Agrippa mit dem Schwert hingerichtet. Zwei seiner Jünger luden den Leichnam in eine Barke und landeten damit nach langer und mühseliger Fahrt an der Nordwestküste Spaniens. Dort wandten sie sich an die Fürstin dieser Gegend namens Lupa, um einen würdigen Bestattungsplatz für den Leib des Apostels zu erhalten. Sie suchte die Jünger auf verschiedene Weise zu verderben; so sandte sie diese zu einem benachbarten Fürsten, der sie umbringen sollte. Aber die Jünger konnten heil entfliehen. Dann wurden sie auf einen Berg geschickt, wo ein Drache hauste. Aber dieser kam elend um. Dann war die Reihe an wilden Stieren, die sofort sanft wurden. Diese Wunderzeichen bekehrten die Fürstin endlich, und sie gewährte den Platz zur Beisetzung. Bei dem Apostel wurden schließlich auch die beiden Jünger bestattet. – Das Grab geriet aber allmählich in Vergessenheit, und erst zu Beginn des neunten Jahrhunderts wurde es von Bischof Theodemir von Iria Flavia wieder entdeckt. Die Könige von Asturien machten sofort reiche Schenkungen und erbauten zwei Kirchen nacheinander über dem Grab, zu dem schon bald die Pilgerscharen herbeieilten.

Daß hier die Legende ihr buntes Spiel treibt, ist auf den ersten Blick erkennbar. Aber das schließt einen historischen Kern nicht aus. Es geht gerade darum, diesen Kern freizulegen. Die ersten historischen Dokumente stammen aus dem 9. Jahrhundert. Um die Mitte dieses Jahrhunderts wurde in das Martyrologium des Florus von Lyon die Notiz von der Übertragung der Gebeine nach Spanien und der großen Verehrung derselben eingetragen. Von da aus tauchte sie bald auch in andern Martyrologien auf. Die Quellen von Santiago selbst mit ihren breiten Berichten der Legende, der Auffindung und der Schenkungen der asturischen Könige stammen erst aus dem 11. und 12. Jahrhundert, also einer Zeit, in der Santiago und seine Wallfahrtsbewegung schon lange bestand. In ihnen werden Dokumente

des 9. Jahrhunderts wiedergegeben, deren Echtheit zu bezweifeln vergeblich versucht worden ist. Im einzelnen wird uns darin berichtet, der Bischof von Iria Flavia, Theodemir, habe um das Jahr 813 das Grab des Apostels Jakobus wieder gefunden. Der damalige König Alfons II. von Asturien habe daraufhin eine Kirche über dem Grab erbauen lassen und dies reich mit Ländereien beschenkt. Alfons III. habe um 899 eine neue, größere Kirche errichtet und weitere Stiftungen gemacht. Aus anderen Quellen wissen wir, daß diese Kirche beim Einfall der Mauren 997 zerstört wurde.

Im 11. Jahrhundert begann ein Bischof von Santiago, Diego Pelaez, einen Neubau. Die heutige großartige romanische Kathedrale wurde im 12. Jahrhundert von dem bedeutendsten Bischof von Santiago, Gelmirez, erbaut. Damals entstand auch der weltberühmte Portico della Gloria des Meisters Matteo. Im 18. Jahrhundert wurde die zweitürmige Fassade barock überarbeitet. In den Jahren 1878/79 wurden unter der Leitung des gelehrten Kanonikus der Kathedrale, Lopez Ferreiro, die ersten Grabungen durchgeführt, deren überraschende Ergebnisse zu einer feierlichen Bestätigungsbulle durch Papst Leo XIII. führten. Diese Grabungen waren mit den Erkenntnissen und nach Methoden von damals durchgeführt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß dabei vieles zerstört wurde, was die modernen Grabungen leichter und ergebnisreicher gemacht hätte.

Die Ausgrabungen

Wir übergehen die konkreten Funde der alten Grabungen, um sogleich über die neuen Forschungen zu berichten, deren Ergebnisse die früheren einschließen. Bei Ausgrabungen stößt man naturgemäß zunächst auf die jüngeren Schichten, erst nach und nach auf die jeweils älteren. Daraus ergibt sich die Entdeckung und Freilegung der Monumente in umgekehrter zeitlicher Abfolge. Dieser Ordnung soll auch unser kurzer Bericht folgen[4].

Man fand zunächst eine große Anzahl mittelalterlicher Grabanlagen, die von der romanischen Kathedrale überbaut worden waren. Diese lagen um eine ältere Kirchenanlage herum, deren Fundamente im wesentlichen noch ganz erhalten waren. Es handelte sich dabei um den Bau König Alfons' III. aus dem Jahre 899. An der Nordseite der Kirche war ein kapellenartiger Raum mit den Resten eines Altares und einer Taufanlage. Auf der Südseite entsprach dem ein kleinerer Anbau, der sich als Grabstätte erwies. Darin fand man die unversehrte Grabplatte

4 Siehe dazu: M. Chamoso Lamas, Exavaciones arqueologicas en la catedral de Santiago, in: Compostellanum 1 (1956) 349–400, 803–856; 2 (1957) 575–678; J. Guerra, Excavaciones en la Catedral de Santiago, in: La ciencia Tomista 273 (1960) 97–168; 274 (1960) 269–324; E. Kirschbaum SJ, Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostella, in: Römische Quartalschrift 56 (1961) 234–254.

des schon erwähnten Bischofs von Iria Flavia, Theodemir, mit den genauen Angaben seines Namens, Titels und Todestages, des 20. Oktober 847. Verschiedene Elemente lassen darauf schließen, daß dieses Grab von seiner ursprünglichen Stelle hierher übertragen worden war. Tatsächlich fand man im vorderen Teil der Kirche von Alfons III. noch den Eingang einer älteren, kleineren Kirche. Es kann sich dabei nur um den ersten Bau unter König Alfons II. handeln, in dem Theodemir seine erste Ruhestätte gefunden hatte.

Mit diesen Funden ist schon ein großer Teil der sogenannten Legende als geschichtliche Tatsache erwiesen. Es ist also wahr, daß an dieser Stelle die Könige von Asturien im 9. Jahrhundert hintereinander zwei Kirchen erbaut haben. Der sagenhafte Entdecker des Apostelgrabes, Theodemir, ist eine historische Persönlichkeit, bei der alle persönlichen Angaben der alten Berichte sich als echt erwiesen haben. Ein kleiner Nebenumstand ist dabei bedeutsam. Ist es nicht seltsam, daß der Bischof des nahen Städtchens Iria Flavia nicht dort, sondern in Santiago bestattet ist? Genau so will es aber die Legende.

Unter der Schicht des 9. Jahrhunderts, von der eben gesprochen wurde, liegt noch eine weitere Gräberzone, die sich vor allem unter dem Mittelschiff der heutigen Kirche ausdehnt. Zwischen diesem Gräberfeld und den Resten des 9. Jahrhunderts liegt eine 60 cm dicke Erdschicht, die uns bezeugt, daß dieser Ort Jahrhunderte hindurch verlassen war. Die Gräber selber sind aus der Zeit der germanischen Sweben, die diesen Teil Galiziens vom 5. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts besiedelten. Die reicheren dieser Gräber sind große Steinsarkophage mit massiven Deckeln. Alle Gräber sind nach Osten gerichtet.

Unter diesem Gräberfeld befindet sich noch ein älteres, das der römischen Zeit angehört und das sich weiter ausdehnt. Die Gräber liegen nicht nur im Bereich des Mittelschiffes, sondern auch dem südlichen Teil des Querschiffes. Die Form dieser Gräber ist sehr einfach; zum Teil sind sie in den felsigen Grund eingetieft. Mit den jüngeren swebischen Grablegen ist ihnen eine besondere Form für das Kopfende und die Ausrichtung nach Osten gemeinsam. Auffallenderweise wurden keinerlei Grabbeigaben gefunden. Zeitlich reichen sie bis ins 5. Jahrhundert herauf. Schwieriger ist der Anfang zu bestimmen. Keramikfunde in der die Gräber bergenden Erde scheinen sogar das erste Jahrhundert n. Chr. nicht auszuschließen. Doch dürfte die Hauptgruppe wegen des kontinuierlichen Zusammenhanges mit den germanischen Gräbern am ehesten dem dritten und vierten Jahrhundert zuzuschreiben sein.

Es gibt kein klares Zeichen, das diese Gräber als heidnisch oder christlich ausweist. Das Fehlen von Feuerbestattungen könnte für die frühesten Bestattungen vielleicht auf christlichen Charakter hinweisen. Bei den späteren Gräbern des 4. Jahrhunderts würde zwar dieses Kriterium nichts mehr bedeuten, aber die konsequente Ostung, das Fehlen von Grabbeigaben und die enge Verbindung mit den swebischen Bestattungen weisen wiederum auf das Christentum hin.

Unter dem südlichen Arm des romanischen Querschiffes finden sich noch ältere römische Bauwerke. Es handelt sich dabei um Heizungsanlagen, die entweder zu einer kleinen Therme oder einem größeren Haus gehört haben müssen. Der Bau war schon verlassen, als auch dort Grabstellen angelegt wurden. Der Heizanlage selber gingen wiederum Wasserabzugskanäle voraus, die durch sie verbaut wurden. Einer dieser Kanäle durchbrach eine ältere, etwas ostwärts gelegene starke Mauer, die sich heute noch in 19 m Länge und durchschnittlich 2 m Höhe unter dem Südteil der Kathedrale hinzieht. Sie ist aus grob behauenen Granitblöcken gebildet und dürfte als Terrainabstützung in dem nach Westen und Süden abfallenden Gelände gedient haben.

Im rechten Winkel zu dieser Mauer und ihr wohl auch zeitlich entsprechend liegt genau unter dem Hauptaltar der heutigen Kathedrale der Unterbau eines römischen Mausoleums, das den ältesten und wichtigsten Teil des bedeutenden Grabungskomplexes ausmachen dürfte. Schwere Granitquadern bilden ein Rechteck von 6,40 m Länge und 4,70 m Breite. Die Dicke der Mauern beträgt im Durchschnitt 75 cm. Daß es sich hier um einen römischen Bau handelt, ist nicht nur durch das Mauerwerk erwiesen, sondern auch durch Reste von Bodenmosaiken, die es in dieser Gegend nur in römischer Zeit gab. Auch einige Kleinfunde, vor allem Reste feinster Marmorinkrustationen, stammen aus dieser Zeit. Allerdings ist das Mauerwerk mindestens schon im 9. Jahrhundert restauriert und ergänzt worden. Den schwersten Eingriff bedeutet aber die Umgestaltung in eine Krypta, die nach den Grabungen von 1878/79 erfolgte. Genauere Untersuchungen haben zwei übereinander liegende Böden nachweisen können, von denen auch der jüngere noch in die alte Zeit gehört. Eine weitere Eigenart bilden zwei Gräber, die von oben her im westlichen Teil längs der Nord- und Südseite angelegt wurden. Nach den Angaben der Ausgräber von 1878/79 entsprach diesen beiden Gräbern noch ein drittes in der Mitte des östlichen Teiles des Mausoleums, wo entsprechende Mosaikbodenreste gefunden wurden, von denen heute leider nur mehr lose Mosaiksteinchen vorhanden sind.

Dieses offenbar zweimal mit Gräbern belegte Mausoleum, von dem uns heute nur mehr die Sockelpartie erhalten ist, muß im 9. Jahrhundert noch im wesentlichen erhalten gewesen sein. Die rechteckige Apsis der Kirche von Alfons III. aus dem Ende des 9. Jahrhunderts legt sich genau um dieses Mausoleum herum, das demnach den Altarraum ausfüllte. Nach historischen Quellen wurde dieser Bau erst bei der Errichtung der romanischen Kathedrale im 13. Jahrhundert abgetragen und nur der Unterbau im Boden belassen. Da diese römische Grabanlage ohne Zweifel mit dem von Bischof Theodemir als Jakobusgrab angesprochenen Monument identisch sein muß, ist der durch diesen Eingriff verursachte Schaden für die historische Forschung nicht wiedergutzumachen. Denn jedwede Spur, die entweder durch Inschriften oder Wandkritzeleien im positiven oder negativen Sinn hätte weiterführen können, ist damit endgültig vernichtet.

Fassen wir das Ergebnis der Grabungen kurz zusammen. Aus den durch legendäres Rankenwerk entstellten späten Berichten lassen sich folgende geschichtliche Tatsachen sicherstellen: es gibt an der seit dem Mittelalter als Jakobusgrab verehrten Stelle tatsächlich ein altes römisches Mausoleum. In diesem wurde – noch in alter Zeit – eine zweite Gräberschicht von zwei oder drei Gräbern angelegt. Um das Mausoleum entwickelte sich eine römisch-germanische Nekropole, die wahrscheinlich in ihrem wesentlichen Bestand christlich ist. Diese wurde im 7. Jahrhundert verlassen und verschwand unter einer dicken Erdschicht. Um das Mausoleum wurden im 9. Jahrhundert hintereinander zwei Kirchen errichtet. Hier befindet sich das Grab des Bischofs Theodemir von Iria Flavia, dem die Legende die Wiederauffindung des verlorenen Apostelgrabes im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts zuschreibt. All das spricht augenscheinlich dafür, daß hier wirklich im 9. Jahrhundert etwas geschehen ist. Es muß so etwas wie eine Wiederauffindung, oder sagen wir vorsichtiger, eine Auffindung eines Grabes gegeben haben, das man für das Grab des Apostels Jakobus hielt. Sonst wäre es unerklärlich, wie eine längst vergessene und versunkene Nekropole auf einmal unter dem Zeichen des Apostelgrabes zu neuem Leben erwacht, und zwar zu einem Leben von einer stets wachsenden Intensität, die fast wie ein geistiges Feuer um sich greift und mit der Zeit ganz Europa erfaßt und entflammt. Aber ist damit auch bewiesen, daß dieses aufgefundene Grab wirklich das Grab des Apostels Jakobus war?

Wir müssen nämlich zwei Dinge unterscheiden: die Auffindung des Jakobusgrabes als solche, und die Echtheit dieses Grabes als solche. Es ist an sich durchaus möglich, daß die Überlieferung der Auffindung echt, aber daß die Interpretation des Gefundenen als Jakobusgrab trotzdem falsch ist. Wie wir soeben dargelegt haben, kann man beim jetzigen Stand der Frage kaum mehr das Geschehen der Auffindung, wie immer es im einzelnen gewesen sein mag, leugnen. Aber man kann dennoch an der Richtigkeit der Auslegung als Apostelgrab zweifeln.

Das historische Problem

Stellen wir einmal einige kurze Überlegungen an, um das Komplexe der historischen Situation besser zu erfassen. Bedeutende Historiker haben mit Recht darauf hingewiesen, daß es schwierig zu erklären wäre, wieso dieses Grab acht Jahrhunderte lang unbekannt blieb. Wäre es zu irgendeiner früheren Zeit bekannt gewesen, dann hätten auch irgendwelche Nachrichten darüber gefunden werden müssen. Das aber ist nach diesen Gelehrten nicht der Fall. Man nennt das ein „argumentum ex silentio". Niemand wird das Gewicht dieser negativen Beweisführung leugnen können. Das wird noch klarer, wenn wir an die Fülle historischer Quellen denken, die uns etwa vom Grab des Apostels Petrus in Rom berichten.

Aber – so könnte man mit Recht erwidern – Rom ist eben Rom, über das in jeder Zeit der Geschichte viel gesprochen und geschrieben wurde. Santiago war ein winziges Örtchen, am äußersten Ende der damaligen Welt gelegen. Wer sollte davon schon schreiben. Mit Recht kann man entgegnen: Santiago wäre eben kein so unbekannter Ort geblieben, wenn dort wirklich ein Apostelgrab gewesen wäre. Wenn das richtig wäre, so antworten wieder die Verteidiger, dann müßten alle Orte, an denen die zwölf Apostel ihr Grab gefunden haben, berühmt sein. Das stimmt aber nicht. Denn nur von wenigen weiß man heute noch mit Sicherheit den Ort ihres Grabes. – Es ist aber doch unmöglich, daß man den Leib des Apostels von Jerusalem ausgerechnet in die entfernteste Gegend Spaniens brachte. – Vielleicht in sich nicht sehr wahrscheinlich, erwidern die andern, aber durchaus möglich; denn die Stelle, an der die Leiche des Apostels an Land gebracht worden sein soll, liegt an einer in römischer Zeit sehr befahrenen Seestraße, wie noch heute zum Beispiel der römische Leuchtturm in La Coruña, nicht weit von Santiago, beweist. – So könnte man stundenlang fortfahren. Es gibt auf jede Schwierigkeit eine Antwort, und gegen jede Antwort eine neue Schwierigkeit.

Hat es dann überhaupt noch Sinn, nach einer Lösung für dieses Problem zu suchen? Ohne Zweifel, denn die erstaunliche Tatsache, daß Bischof Theodemir mit seiner Behauptung, das Grab des Jakobus gefunden zu haben, so raschen und allgemeinen Glauben fand, bedarf einer Erklärung. Die Könige von Asturien waren vielleicht nicht sehr kritisch geschult, aber sie waren deswegen doch keine Dummköpfe, die auf eine leere Behauptung hin Ländereien schenkten und Kirchen bauten. Ebensowenig waren die Bischöfe der umliegenden Bistümer bereit, einen so folgenschweren Anspruch ohne Beweis hinzunehmen. Denn es mußte ihnen klar sein, daß von nun an der Bischof, der in seinem Bereich ein Apostelgrab hatte, über ihnen allen stehen würde. Was war es dann, was sie von der Erklärung Theodemirs überzeugte? Eine Inschrift, oder eine alte Überlieferung? Hätte es auch uns überzeugt oder nicht? Wir wissen es nicht, und werden es auch wahrscheinlich nie wissen.

Erklärungsversuche

Wir brauchen uns heute nicht mehr so sehr um die Historiker zu kümmern, die Santiago in Bausch und Bogen als Legende erklärt haben. So einfach geht es heute nicht mehr, auch wenn darunter Träger großer Namen sind, wie zum Beispiel Duchesne. Deshalb interessieren auch die radikalen Versuche nicht mehr, die Santiago als einen verchristlichten Kult der Dioskuren oder als das Grab des 384 in Trier hingerichteten Häretikers Priscillian erklären wollten[5]. Selbst der gelehrte

[5] Zu diesem und dem folgenden vergleiche: J. Guerra, Notas criticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago de Compostela, in: La Ciencia Tomista 279 (1961) 417–474; 280 (1961) 559–590.

Erklärungsversuch von J. Perez de Urbel OSB hilft hier nicht weiter[6]. In der Stadt Merida war ein Frauenkloster, das nach Ausweis einer Inschrift des 7. Jahrhunderts 11 Reliquien in seinem Altar hatte. Eine davon ist von einem „Jakobus". Perez de Urbel stellt sich nun vor, daß diese Nonnen auf der Flucht vor den Mauren ihre Reliquien mitnahmen und in Santiago ließen. Aber: erstens wissen wir nicht, welcher Jakobus in Merida gemeint war. Es gibt bekanntlich zwei Apostel dieses Namens. In Santiago ist der Bruder des Apostels Johannes verehrt. Ferner stimmen die Altarreliquien von Merida und Santiago kaum überein. Merida hat 11, Santiago 32 Reliquien, gemeinsam sind davon nur acht und ausgerechnet die drei selteneren Reliquien von Merida – Tarsus, Genesius und Marcilla – fehlen in Santiago ganz. Ausschlaggebend aber ist die Tatsache, daß es in Santiago gar nicht um kleine Altar-Reliquien geht wie in Merida, sondern um ein großes Mausoleum, in dem ein ganzes Grab verehrt wurde. Und dieses Mausoleum war sichtbares Zentrum der von den asturischen Königen nacheinander erbauten Kirchen bis ins 12. Jahrhundert hinein. Auf diesem Wege gibt es also keine Lösung.

Aussichtsreicher scheint uns der Versuch, Santiago durch eine relativ späte Translation aus palästinensischen Mönchskreisen zu erklären. Schon Pius Gams hatte diese Theorie in seiner Kirchengeschichte von Spanien vorgelegt[7]. Er nimmt an, daß die Reliquien des Apostel Jakobus an das von Justinian I. gegründete Kloster Raithu am Sinai kamen. Von dort sollen flüchtende Mönche den hl. Leib um die Mitte des 7. Jahrhunderts nach Spanien gebracht haben. In einer erweiterten Form wird diese Erklärung neuerdings auch von Vera und Hellmut Hell in ihrem prächtigen Werk über Santiago vorgelegt[8]. Gewissen Spuren nachgehend stellen sie sich vor, daß die Reliquien des hl. Jakobus von Raithu zum nahen, festungsartig ausgebauten Katharinenkloster am Sinai gebracht wurden. Dort finden sich jedenfalls Spuren des Jakobuskultes. Von dort sollen sie zum Menaskloster in Ägypten und von da endlich nach Galizien im Nordwesten Spaniens gebracht worden sein.

Im ähnlichen Sinne, wenn auch weit ausführlicher und zugleich zurückhaltender in ihren Ergebnissen, bewegen sich die Gedanken J. Guerras, des besten heutigen Kenners der Santiago-Probleme, in seiner schon zitierten Studie „Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago de Compostela".

Aus den letzten Lösungsversuchen ergibt sich die klare Tendenz, das Problem von Santiago im Lichte der Grabungsergebnisse auch historisch wieder ernster zu nehmen.

Es wäre für die Verteidiger sehr wichtig, das „argumentum ex silentio" der Gegner schwächen zu können. Sie müßten aufzeigen, daß dieses absolute Schweigen von acht Jahrhunderten nicht in dieser Form existiert. Nur ein einziger klarer

---

6 J. Perez de Urbel, Origines del culto de Santiago en España, in: Hispania Sacra V (1952) 1–31.
7 P. B. Gams OSB, Die Kirchengeschichte von Spanien II/1 (Regensburg 1864) 297–299; II/2 (1874) 361–380.
8 a.a.O. 35–38.

Hinweis aus älterer Zeit würde genügen, die etwas festgefahrenen Fronten weiter zu lockern und einander näher zu bringen.

Es gibt um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert literarische Berichte über Leben, Wirksamkeit und Tod der Apostel. In ihnen wird interessanterweise für den Apostel Jakobus gegen das Zeugnis der Hl. Schrift kein Grab in Jerusalem erwähnt, sondern an einem anderen Ort. Damit scheint zunächst schon einmal gegeben, daß man um diese Zeit eine Übertragung der Leiche von Jerusalem annahm. Unter den genannten Orten überwiegt ein Ort mit einem doppelten Namen, der allerdings sehr variiert wird. Er wechselt von Achaia Marmarica zu Acha Marmarica und zu Arca Marmorica, um nur die einfachsten Lesarten zu nennen. Isidor von Sevilla schreibt z. B. am Anfang des 7. Jahrhunderts, daß der Apostel Jakobus in Acha marmarica bestattet sei.

Nun gibt es vielleicht eine Möglichkeit, daß der Ort, der später nach der Auffindung des Apostelgrabes einmal Santiago heißen wird, früher Arca marmorica hieß. Seltsam ist es zunächst in diesem Zusammenhang, daß wir den Ort mit den Resten römischer und swebischer Besiedelung nicht mit Namen kennen wie die anderen Orte der Umgebung. Auffallend ist ferner, daß es in dieser Region viele ähnliche Ortsbezeichnungen gibt, die mit dem Worte „arca" zusammengesetzt sind und die noch in römische Zeit hinaufreichen müssen.

Wenn wir die Urkunden von Santiago in der Zeit von 854 bis 1068 durchsehen, so wird darin der Ort im Anfang fast immer „in arcis marmoricis" genannt, in der ganzen Zeit 34mal. Von 914 an gibt es auch 5mal die Bezeichnung „in loco sancti Jacobi" und ebenso 5mal „in urbe Compostella". Der ältere und häufigere Name ist also „in arcis marmoricis". Dieses gewichtige Argument suchte man mit der Behauptung zu entkräften, daß die Kanzlei der asturischen Könige, der die meisten – aber nicht alle! – Urkunden entstammen, diesen Namen nach den literarischen Angaben der Zeit, etwa eines Isidor von Sevilla, erfunden habe. So etwas ist natürlich möglich. Ist es aber auch wahrscheinlich? Ist man am Hof von Oviedo wirklich so raffiniert? Derselbe Hof, dem man zutraut, der Behauptung Theodemirs ohne Beweise Glauben zu schenken? Erscheint es nicht viel wahrscheinlicher, daß der Name eines Ortes auch nach dessen Untergang bei den Bewohnern der Umgegend bekannt bleibt, und sofort bei der Wiederbelebung wieder in aller Munde ist, und so auch in Dokumente gelangt? Wir kennen Fälle dieser Art.

Es mag bei manchen der Eindruck entstanden sein, als sei dieser Bericht über das Apostelgrab in Santiago nicht sehr eindeutig. Das wäre durchaus richtig. Wir hatten uns nämlich vorgenommen, das „Problem" von Santiago zu beleuchten. Wir hoffen aber auch ein wenig klarer gemacht zu haben, daß es heute nicht mehr möglich ist, die altehrwürdige Tradition von Santiago de Compostela ohne weiteres zu bejahen, daß es aber erst recht unmöglich ist, sie ohne weiteres zu verneinen.

Die archäologischen Funde haben erwiesen, daß die Berichte aus dem 11. und 12. Jahrhundert über die Vorgänge im frühen 9. Jahrhundert wesentlich die Wahr-

heit gesagt haben, was auch den inneren Kriterien dieser Quellen entspricht. Dort finden sich keine nebelhaften Gerüchte und Andeutungen, die sich mit der Zeit verdichten. Sondern wir finden die klare Angabe eines bestimmten Ortes, dazu eines ganz unbedeutenden Ortes, eines Ortes im Gegensatz zum biblischen Bericht über den Tod des Jakobus in Jerusalem. Und dennoch wird dieser Ort von Anfang an mit Bestimmtheit als Grab des Apostels bezeichnet und anerkannt. Gleicht das nicht einer „lectio difficilior", der „schwierigeren Lesart", die in der Textkritik so hohes Ansehen genießt?

Dabei bleibt jedoch immer die Frage offen, die entscheidend sein könnte. Was konnte Theodemir als Beweis für seine Deutung des alten Mausoleums als Jakobusgrab vorweisen? Es muß damals wohl überzeugend gewesen sein. Aber wäre es das auch heute für uns?

Gibt es denn, so fragen wir uns zum Schluß, noch weitere Möglichkeiten, die Forschung nach den Ursprüngen des Kultes von Santiago fruchtbar weiter zu betreiben? Eine Möglichkeit haben wir oben schon angedeutet: die genauere philologisch-historische Untersuchung über die Ortsangaben des Jakobusgrabes in den Quellen vor dem 9. Jahrhundert. Ferner wäre der Jakobus-Kult in Spanien überhaupt näher zu erforschen. Die Prüfung der Möglichkeiten einer Überführung in späterer Zeit aus Palästina könnte vertieft werden. Am meisten dürfte noch von weiteren Ausgrabungen zu erwarten sein, für die schon ein ganzes Programm vorliegt. Der Pilgerverkehr des jetzigen Heiligen Jahres hat diese Grabungen nur zeitweilig unterbrochen.

Wer Santiago de Compostela erlebt hat und um seine glorreiche europäische Vergangenheit weiß, möchte sich einen positiven Ausgang der Forschungen wünschen. Es bleibt aber in jedem Fall ein lohnendes und würdiges Ziel der historischen Wissenschaften, Ursprung und Geschichte eines der größten Wallfahrtszentren der Welt endgültig zu klären.

Schlüssel Augustinus

Wilhelm Köster SJ

In vielen unserer Zeitgenossen ist eine nachchristliche Epoche angebrochen. Sie sind Heiden, so ähnlich wie die alten Griechen und Römer – freilich nur so ähnlich. Denn das Heidentum der Gegenwart unterscheidet sich wesentlich von dem der Antike. Es trägt die Spuren seiner christlichen Vergangenheit an sich. Es könnte nicht sein, was es ist, wenn es nicht eine christliche Epoche geschichtlich im Rücken hätte. In diesem Sinne ist es geradezu noch christlich.

Was es nun näherhin ist, was das moderne Heidentum von dem antiken unterscheidet – es vor ihm auszeichnet oder hinter ihm zurückbleiben läßt, je nach Standpunkt – das läßt uns Augustinus erkennen. Er ist darum eine Schlüsselgestalt für das Verständnis der Gegenwart so gut wie der abendländischen Geschichte. In ihm eröffnen sich Verbindungslinien zwischen modern und christlich. Jedem, der als Christ in der Gegenwart steht, muß darum an Augustinus gelegen sein. Wer aber allen christlichen „Rückständen" am liebsten den Abschied geben möchte, darf sich vor Augustinus darauf besinnen, wie viel von sich selbst er aufgeben müßte, wenn er verwirklichen wollte, wovon ihm träumt.

In drei Schritten soll sich uns Sankt Augustinus als Schlüsselgestalt enthüllen. Wir werden das Phänomen Augustinus ins Auge fassen, um es zu beschreiben. Wir werden eine Erklärung dafür suchen, was die Beschreibung zutage fördert. Wir werden die Erklärung verallgemeinern und darin Augustins Bedeutung als eines Schlüssels erkennen.

Das eigentümlich Augustinische

Der afrikanische Kirchenvater überrascht uns in mehr als einer Hinsicht, wie er schon seine Zeitgenossen überrascht hat. Er hat die Entwicklung des Abendlandes vorangetrieben.

In seinem ureigenen Gebiet, der Theologie, hat er – erstens – einen Durchbruch erreicht, indem er die theologische Behandlung der Dreifaltigkeit Gottes fortentwickelt hat. Die vor-augustinischen Kirchenväter haben Vergleiche für die göttliche Drei-Einigkeit in der äußeren Erfahrung des Menschen gesucht. Athanasius sprach von der Sonne und dem von ihr ausgehenden Licht, um den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater dem Verständnis näher zu bringen. Man könnte – in

demselben Stil – an Wurzel, Stamm und Krone denken, die, obwohl drei, dennoch einen Baum bilden. Man könnte sich daran erinnern, daß das Feuer, der von ihm ausgehende Schein und die Wärme, die es spendet, unterschieden, aber nicht voneinander geschieden werden können, daß sie also (wenn auch in verschiedenen Hinsichten) gleichzeitig drei und eins sind. Augustinus bringt etwas Neues. In einem unerhörten Schritt unternimmt er es, das Mysterium vom Innern des Menschen her zu beleuchten. Im Selbstbewußtsein erschaut er Zusammenhänge, die Licht auf den grundlegenden christlichen Glaubensartikel werfen. Er entdeckt, daß Gedächtnis, Einsicht und Wille, obwohl drei, dennoch eine besonders geartete Einheit ausmachen. Das Gedächtnis ist wie ein geräumiger Palast, wo die Schätze ungezählter Bilder niedergelegt sind, wie die Sinne sie gesammelt haben (vgl. Augustinus, Bekenntnisse X 8). Im Gedächtnis darf man die Entsprechung zur ersten göttlichen Person, zum Vater, sehen. Wenn wir im Denken ein Bild aus dem Gedächtnis hervorholen, geht damit der Gegenstand unserer Aufmerksamkeit vom Gedächtnis aus, so ähnlich wie der Sohn vom Vater. Die freudige Zustimmung, die die Erinnerung begleitet und damit Gedanken und Gedächtnis zusammenschließt, ist ein Gleichnis des Heiligen Geistes, der da ist der Geist des Sohnes und des Vaters. Augustinus gibt seine Entdeckung (im 10. Buch seines Werkes über die Dreifaltigkeit) in verschiedenen Abwandlungen. Jedesmal werden psychische Vorgänge zu Elementen der Trinitätstheologie. Es ist nicht mehr nur die äußere Welt, es ist der Mensch, der sich als Weg zum göttlichen Geheimnis erschließt.

Damit ist schon ein Zweites gesagt. Zu dem augustinischen Fortschritt in der Behandlung der göttlichen Dreifaltigkeit bedurfte es eines besonderen Blickes für psychisches Geschehen. Augustinus ist nun wirklich ein hervorragender Psychologe. Gewiß hat er nicht die Wissenschaft gekannt, die wir heute Psychologie nennen, noch auch sie grundgelegt. Aber er beherrscht die Methode, deren noch heute keine psychologische Forschung entraten kann, auch wenn es sich um die äußerlichsten psychologischen Messungsverfahren handelt. Er besitzt in bewunderungswürdigem Grade die Fähigkeit der Selbstbeobachtung. Was er im 10. Buch der Bekenntnisse über das Gedächtnis sagt, kann als Beispiel für eine einzigartige psychologische Beschreibungskunst stehen. Vor Augustinus gibt es kaum jemanden und nach ihm nur wenige, die sich mit ihm messen können, wenn es auf Bestandsaufnahme von Seelischem ankommt.

Mit seinem erweiterten inneren Horizont ist Augustinus – drittens – ganz natürlich ein Neuschöpfer der Sprache geworden. Es ist für unsern Zusammenhang weniger wichtig, daß er die Fachsprache der Theologie bereichert hat. Bedeutungsvoller ist schon, daß sein Latein grammatisch und lexikographisch gegenüber der Sprache seiner Zeit eine neue Frische annimmt. Seine Sprache ist tatsächlich so originell, daß er zu den unübersetzbaren Autoren der Weltliteratur gehört. Er selbst scheint darum zu wissen, wenn er sagt: „Du hast meine Zunge gelöst, wie du schon mein Herz gelöst hattest" (Bekenntnisse IX 4). Es ist vor allem der Stil, der von

Augustinus weiterentwickelt wird. Um Berichten die Dynamik des Lebens zu geben, wendet er einfache Satzverbindungen an, wo klassischer Stil nur das Gefüge zuließ. Wohl steht er damit unter dem Einfluß der Semitismen biblischer Verfasser. Wenn er aber mit aneinandergereihten kurzen Sätzen der literarischen Darstellung innerseelischen Geschehens eine besondere Farbigkeit gibt, so liegt es offen zu Tage, daß hier nicht nur literarische Vorbilder wirken, daß vielmehr er selbst spricht. Ja, was in der Bibel tatsächlicher Stil ist, wird bei Augustinus zu bewußter Stilkunst.

Mit dem hier Gesagten ist keineswegs der ganze Augustinus gezeichnet. Aber was sich uns ergeben hat, weckt schon die Frage, aus welcher Quelle das eigentümlich Augustinische kommt, so mannigfaltig es auch sein mag. Läßt sich etwa das Phänomen Augustinus in eine Art Formel zusammenfassen?

Es gibt so etwas wie eine Formel. Wir kommen auf den Weg zu ihr, wenn wir uns fragen, auf welchen Gebieten Augustinus *nicht* hervorragend schöpferisch gewirkt hat. Kanonisches Recht, vor allem Logik, Mathematik, Physik, Astronomie – um hier nicht gleich so moderne Erkenntniszweige wie Statistik oder Betriebswissenschaft zu nennen –, alles dies hat für Augustinus am Rand gestanden. Er ist eben – womit wir zu einer positiven Zusammenfassung übergehen – besonders entzündet für den Menschen. Nach Mark Aurel muß der Mensch sich dem Kosmos einordnen. Nach Aristoteles ist die Seele des Menschen, seine Psyche, eine Art Anhang seiner Physis; die Psychologie wird beim Stagiriten zu einem Teil der Physik. Die alten Ägypter suchten in den Sternen Mächte, die über menschliches Geschick entscheiden. Für Augustinus dagegen ist der Mensch die Mitte der Welt. All sein Sinnen und Suchen kreist um den Menschen.

Damit nähern wir uns der gesuchten „Formel". Wenn menschliches Geschehen für den Bischof von Hippo zu einem Mittel der Veranschaulichung eines undurchdringlichen Glaubensgeheimnisses wird, wenn er seelische Zusammenhänge aufdeckt, die bis dahin der Aufmerksamkeit entgangen sind, wenn augustinische Sprache und augustinischer Stil eine neue Kraft ausstrahlen, so offenbart sich in all dem eine neue Wachheit für alles, was im Innern des Menschen geschieht. Gerade das ist der besondere augustinische Wesenszug. Eine nach innen gerichtete Konzentration, eine hochentwickelte Reflexivität ist typisch für den Afrikaner und gibt eine Art Formel für sein Wesen ab.

Seine Richtung nach innen ist dabei keineswegs krampfhafte Gebundenheit an das Ich. Sie hat wenig gemeinsam mit stoischer Sorge um Unerschütterlichkeit und Leidenschaftslosigkeit. Im Gegenteil, wenn Stürme Augustins Seele aufwühlen und er nach Ruhe lechzt, tut er das nie bloß um des Zustandes der Ruhe willen. Seine Wachheit hat auch keine Verwandtschaft mit pietistischer Betulichkeit in Seelenangelegenheiten. Sie gleicht weder einem engen Kreisen um eigene Erlösung, noch hat sie etwas zu tun mit dem Bedürfnis, Seelisches zur Schau zu stellen. Am allerwenigsten ist sie eine neurotische Ichgebundenheit. Augustinus ist beglückt von

dem, was er sieht. Er ist wie ein Kind, das die Welt entdeckt. Eine selige Verwunderung über den Reichtum des Daseins erfüllt noch seine subtilsten theologischen Überlegungen. Um an ein Wort von Adolf von Harnack anzuknüpfen, so ist es bei ihm einfach das Herz, das lebt.

Er selbst kennt seine Eigenart. Während er alle Ichsucht klar verwirft, bekennt er sich ausdrücklich zu seiner unüberwindlichen Lust, beobachtend in das eigene Innere einzudringen. „Um Gott und die Seele möchte ich wissen", heißt es in seinen Soliloquia (I 2), „um nichts weiter". Seine selbstbiographischen Schriften bilden ein einziges sprechendes Zeugnis für seine Innerlichkeit.

Auch Plato wollte Sammlung und Selbsteinkehr, aber mit einer anderen Zielsetzung. Gewiß wird Menons Sklave schrittweise dazu geführt zu erwachen (Menon 82 ff.), gewiß wendet er sich zu seinem Innern zurück. Aber seine Aufmerksamkeit ist auf die Sache gerichtet, die es aufzufinden gilt. Er gelangt zu einer mathematischen Einsicht. Die platonische Wiedererinnerung gilt den Objekten. Augustinus dagegen wendet sich zu sich selbst. Er findet das Ich. Er selbst ist es, den er in seiner hohen Reflexivität antrifft.

Bevor wir – in unserm zweiten Schritt – eine Erklärung dafür suchen, was sich als das Phänomen Augustinus erwiesen hat, wollen wir uns daran erinnern, daß die an den Tag gekommene Eigenart Augustins auf uns Heutige eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt. Wissen wir uns als moderne Menschen, so darum, weil wir uns mehr als vergangene Geschlechter unser selbst bewußt sind. Wir schmeicheln uns, reif zu sein, weil wir in hohem Grade bei uns selber sind. Darum sind wir geneigt, ohne Bedenken einzustimmen, wenn man Augustinus den ersten modernen Menschen genannt hat. Denn wir erkennen uns selbst in ihm wieder.

Augustinus und das Christentum

Sich seiner selbst bewußt zu sein, das ist etwas allgemein Menschliches. Ja, es zu werden ist in der Entwicklung jedes Kindes ein entscheidender Schritt. Anfangs spricht das Kind von sich selbst in der dritten Person. In einer guten Stunde gelangt es dazu, „ich" sagen zu können, womit freilich ein langer Weg erst eben eingeschlagen ist. Ganz allmählich nimmt die Person sich in Besitz, sich ihrer immer deutlicher bewußt werdend und sich dem eigenen Selbst gegenüberstellend. In vielen Einzelschritten gewinnt der Mensch Abstand von sich, wird sozusagen der Zuschauer seines eigenen Daseins, um auf Grund dessen sich selbst zu bejahen. Psychologen und Pädagogen sind darin einig, daß die Berührung des einzelnen mit andern den Reifungsvorgang auslöst und fördert, durch den der Mensch mehr und mehr wird, was er ist – er selbst. Man kann die Entwicklung beschleunigen, indem man die Gemeinschaft verlebendigt. Kinder, mit denen die Eltern sprechen, reifen schneller als solche, die sich selbst überlassen bleiben.

Die Begegnung – als die lebendige Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, ist in der Gegenwart neu entdeckt worden. Philosophen und Religionswissenschaftler sind ihrer Bedeutung inne geworden.

Unsere eigene Erfahrung bestätigt, daß wir um so mehr zu uns selbst gelangen, je lebendigeren Austausch mit andern Personen wir haben. Ruft die Mutter ihr Kind, so wendet das Kind sich zu ihr und ist damit zugleich zu sich gelangt. Ist unser Freund im Begriff, in die Irre zu gehen, so rufen wir ihn bei seinem Namen. Wenn überhaupt etwas ihn zum Besseren bringen kann, dann ein persönliches Zureden. Rufen wir jemanden, so rufen wir ihn zu uns, aber gleichzeitig ist er zu sich selbst gerufen. Spricht der Erzieher zum Zögling, so wird dieser dazu geführt, mehr er selbst zu sein. Eine menschengerechte Erziehung ist unmöglich ohne persönliche Anrede. Diese treibt die Reifung voran, schützt vor Fehlern und hilft zur Überwindung schon erworbener fehlerhafter Haltungen, zur Reue. Alle, die sich mit Jugendkriminalität befassen, sollten das wissen.

Die Begegnungen alttestamentlicher Patriarchen und Propheten mit Gott können als Urform eines Ich-du-Verhältnisses betrachtet werden. Da Gott Abraham rief und da er Moses rief, lautete die Antwort: „Hier bin ich" (Gen 22, 1; Ex 3, 4). Es ist unmöglich, einen Ruf zu beantworten, ohne zugleich vom Ich zu sprechen. Denn es ist unmöglich, sich zu einem Rufer zu wenden, ohne gleichzeitig tiefer zum Selbst zu gelangen.

Wenn wir bei Augustinus ein intensives Ichbewußtsein beobachten, dürfen wir also vermuten, daß eine wichtige persönliche Begegnung dahinter steht. Welche Begegnung kann das gewesen sein?

Als ungezwungene Antwort bietet sich an, daß der Christusglaube es war, der die den heiligen Augustinus auszeichnende Fähigkeit geweckt hat, in den Tiefen des Ich zu leben. Gewiß ist das Christentum eine Erlösungsreligion, so daß man sich anfangs fragt, was sie mit der augustinischen Wachheit zu tun haben kann. Aber näherhin ist die christliche Erlösung die Frucht göttlicher Selbstoffenbarung. Ein Anruf des Menschen von seiten Gottes gehört zu den Grundlagen des Christentums. Die absolute Macht, die das All trägt, weist sich in Christus als ein lebendiges persönliches Wesen. Gott hat zum Menschen gesprochen. Er hat Verbindung mit den Erdbewohnern aufgenommen und wartet, daß sie zu ihm sagen „Abba, Vater" (Röm 8, 15; Gal 4, 6). „Nachdem Gott oft und auf vielfache Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns gesprochen durch seinen Sohn" (Hebr 1, 1–2). Ja, das Wort ist es, das Fleisch geworden ist (vgl. Jo 1, 14).

Die Erklärung für das Phänomen Augustinus liegt also – im Christentum!

Hier braucht nicht entschieden zu werden, ob die christliche Botschaft wahr ist oder nicht. Wir brauchen nicht gläubige Christen zu sein, um die Zusammenhänge zu begreifen. Der methodische Rahmen, in dem wir uns hier bewegen, legt unabhängig von unserer persönlichen Überzeugung die Frage nahe, wie die christliche

Religion mit einem so zentralen Element, wie der göttliche Ruf es ist, auf solche wirken muß, die glauben. Die Frage entsteht schon, ehe Augustinus in unser Blickfeld kommt. Ja, wenn jede Begegnung mit einer lebendigen Person den Begegnenden vertieft, muß der persönliche Anruf, der in Christus ergangen ist, eine entscheidende Vertiefung herbeiführen. Die Reflexivität muß unter dem Einfluß des Christentums ihre innere Vollendung erreichen. Denn die Mächtigkeit des Rufenden und das Maß des Erwachens beim Gerufenen dürfen als zueinander proportional angesehen werden. Ruft also er, der absolut ist, so muß die Folge auf seiten des vom Ruf Getroffenen endgültig sein. Ist es Gott, der den Menschen anspricht, so wird das Erwachen definitiv.

Jahrhundertelang blieb die Wirkung des Christentums, von der hier die Rede ist, verborgen. Einerseits waren die ersten christlichen Generationen so überwältigt von dem Licht, das sich ihnen eröffnet hatte, daß sie alles noch nicht recht in Worte zu kleiden wußten. Anderseits banden die Verfolgungen und das interne Ringen um die theologische Klärung zentraler Glaubensgeheimnisse die Energien. Aber womit auf Grund der Eigenart des Christentums von Anfang an gerechnet werden mußte, das ist in Augustinus greifbar geworden. Er war unbefangen genug zu erblicken, was schon seit dreieinhalb Jahrhunderten wirksam gewesen war. Und er war genial genug, sagen zu können, was sich elf oder zwölf Generationen hindurch gestaut hatte. Der Durchbruch machte Epoche.

Schon vor Augustinus deutet sich die Reflexionskraft an, die in ihm dominant wurde. Eine neue Innerlichkeit verraten schon Origenes, die Apostolischen Väter, Paulus. Aber in Augustinus flammt der bisher glimmende Funke auf. Das Christentum legt etwas von seiner noch ungesehenen Kraft an den Tag.

Von christlich zu menschlich

Die Tragweite unserer Erklärung wird sich offenbaren, wenn wir sie verallgemeinern. Sie sagt nämlich Verschiedenes sowohl vom abendländischen Menschen wie auch vom christlichen Glauben. Sie zeigt, in welchem Sinn Augustinus eine Schlüsselgestalt für die abendländische Geistesgeschichte ist.

Die Reflexivität, die sich bei dem afrikanischen Kirchenvater aufdrängt, ist auf der einen Seite etwas Menschliches. Es zeichnet ja den Menschen aus, sich seiner bewußt zu sein. Auf der anderen Seite hat die besondere augustinische Reflexivität nach unserer Erklärung ihre Wurzeln im Christentum. Damit ist gesagt, daß eine Religion über ihre Ufer hinausgedrängt hat. In ihren Wirkungen ist sie mehr als Religion. Ein Glaube hat menschliche Folgeerscheinungen nach sich gezogen. Das Christentum hat die Christen in ihrem Menschsein verändert.

Dabei ist es nicht nur so, daß der christliche Glaube seine Bekenner tatsächlich in deren menschlicher Konstitution berührt und damit eine Entwicklung zum Ab-

schluß gebracht hat, die möglicherweise auch ohne Christentum gereift wäre. Vielmehr hat das Christentum zu etwas geführt, das sich auf andere Weise überhaupt nicht hätte verwirklichen können. Soll die Reflexivität zu ihrer Vollendung gelangen, so bedarf es nun einmal eines Rufes vom Absoluten her. Soll der Mensch definitiv sich selbst finden, so muß Gott es sein, der ihn anspricht. Er hat gesprochen in Christus und nur in ihm.

In ihrer verallgemeinerten Form sagt also unsere Erklärung, daß die christliche Religion auf den Menschen in einer Hinsicht einwirkt, die an und für sich nicht in den Bereich des Religiösen fällt. Offenbar hat das Christentum den Menschen nicht nur mit seinen Glaubensvorstellungen erfüllt, mit seinen theologischen Gehalten im eigentlichen Sinn. Es steht vielmehr darüber hinaus als eine der Wirkkräfte für die Formung des Menschen als Menschen da und hätte zudem unter dieser Rücksicht durch nichts anderes ersetzt werden können.

Damit zeigt die Erklärung, worauf sie hinausläuft. Sie hat ideengeschichtlichen Sinn.

Das Christentum hat bedeutende denkerische Energien geweckt. Es hat das künstlerische Schaffen inspiriert. Es hat politische Organisationsformen verändert, soziologische Umwertungen heraufgeführt und das Lebensgefühl erneuert. Es hat, wie man mit Recht gesagt hat, im Abendland als kulturschöpferische Macht gewirkt, nicht nur als Erlösungsreligion. Die christliche Offenbarung enthält eben wichtige Aufklärungen über die Lage, in der der Mensch sich in der Welt befindet, ja sie verändert diese selbst von Grund auf.

Wenn die christliche Verkündigung darüber hinaus zu einer Vertiefung des Ichbewußtseins geführt hat, hat auch dies seine Spuren in der Kultur hinterlassen; aber es hat vor allem den Menschen geformt. Das Christentum hat auf den Menschen in der Schicht eingewirkt, die dem Blick auf die Lage vorausgeht und durch die der Mensch auch noch etwas anderes ist als ein kulturschaffendes Wesen. Wohl geht auch der göttliche Ruf als Bestandteil in die Lage ein. Dennoch bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen der Ausweitung des Erkenntnis- und Bewertungshorizontes auf der einen und einem persönlichen Anruf auf der andern Seite. Der Ruf besteht nicht darin, daß etwas vorgelegt, daß etwas mitgeteilt würde, daß ein Unterricht oder eine Aufklärung gegeben würde, so daß der Gerufene einen sachlichen Gehalt auffassen und nach Hause tragen könnte. Ein Ruf geschieht ja nicht in einer Aussage, ist nicht derart, daß er mit seinem Eigentlichen in einen Satz gefaßt werden könnte. Angesichts eines Rufes kann man sich nicht die Frage stellen, ob das Vernommene wahr ist oder falsch. Hier bedarf es anderer Maße. Ein Ruf ist wirklich oder eingebildet. Er ist real oder geträumt. Er liegt vor oder nicht. Als Ruf hat er eine andere Seinsweise denn eine Mitteilung. Diese kann, wenn einmal empfangen, in Sätzen gespeichert werden – in einem etwas verschobenen Sinne sogar in Elektronenhirnen. Sie kann vom „Absender" und vom „Empfänger" gelöst werden. Als Mitteilung kann sie gewiß nicht ohne persönliche

Begegnung zustandekommen. Aber obwohl sie stets das Element einer solchen ist, ist ihr Gehalt auch außerhalb der Begegnung sinnvoll. Er kann in sich gedacht werden, ein Ruf nicht.

Der Ruf hat zudem eine nur ihm eigene Wirkung. Was er hervorruft, geht dem Auffassen eventueller Sachgehalte voraus. Ja, das von einem Ruf erreichte Individuum braucht nicht einmal gleich die rufende Person zu erkennen – wie Samuel, da er eine Stimme vernahm und sie als die Helis mißdeutete (1 Sam 3). Der Ruf wirkt durch sich selbst. Er erweckt den Menschen. Er kann beruhigen, aufrühren, erschrecken. Immer führt er den Gerufenen zu sich selbst.

Das Christentum ist gewiß eine Kulturmacht. Aber was bei Augustinus in die Augen springt, ist etwas anderes. In ihm offenbart sich die christliche Religion mit dem Ruf, den sie enthält. Augustinus steht mitten in einer persönlichen Begegnung. Die unverkürzte Kraft christlichen Glaubens kommt damit ans Licht. Als Religion hat das Christentum Folgen, die mit den Mitteln einer „reinen" Religionswissenschaft nicht zu fassen sind. Die christliche Offenbarung ist eben nicht etwas „bloß" Religiöses. Sie ist – auch – ein menschliches Ereignis.

Darum muß der Historiker immer mit der Religion als mit einem der Faktoren des Geschehens rechnen, das ihn angeht. Die methodische Forderung ist gestellt, daß er sich nicht damit begnügen darf, auf die Motivwelt der Religionen zu achten, auf den Inhalt ihrer Bekenntnisse. Er muß die Augen offen halten für Einwirkungen der Religion auf fundamentale seelische Strukturen.

Es steht noch aus, das konkrete geschichtliche Geschehen in den Blick zu nehmen, in welchem Augustinus, mit uns allen, steht. Damit wird sich der sachliche Anspruch enthüllen, den unsere Erklärung für das Phänomen Augustinus stellt.

Es sind zwei psychologische Schritte, in denen das Christentum den abendländischen Menschen beeinflußt hat. Ja, es handelt sich dabei um zwei seelische Schichten. Das Blickfeld ist erweitert und das Ichbewußtsein vertieft worden. Die Sicht des Menschen hat sich verändert, und darüber hinaus er selbst.

Nun entsprechen dem doppelten christlichen Einfluß sozusagen in gewendeter Folge zwei Perioden der abendländischen Geschichte. Die erste ist die Zeit, da das Christentum seine uneingeschränkte Kraft entfaltete, sowohl als Glaube wie mit seiner menschlichen Tiefenwirkung. Die christliche Weltsicht schlug sich in der Kultur nieder; gleichzeitig erlebte der kulturschaffende Mensch sich selbst mit einer vorher nicht gekannten Intensität. In Augustinus ist das Zusammenspiel zwischen christlich und menschlich zu seiner ersten vollen Entfaltung gelangt, um für mehr als ein Jahrtausend lebenskräftig zu bleiben. Heute ist diese Zeit vorbei. Die andere Periode hat begonnen. Die moderne abendländische Menschheit ist weithin nicht mehr gläubig. Das bedeutet aber nicht, sie sei von der Religion der Väter nicht mehr geprägt. Denn sie ist immer noch in einem hervorragenden Grade bei sich selbst. Gerade das ist das Kennzeichen der anderen Periode. Obwohl nur eine Minderheit im Glauben fest steht, befinden sich doch weiterhin alle im Kraftfeld

des Christentums. Hat der moderne Mensch etwas verloren, so sind es die Glaubensartikel. Verabschiedet worden ist der lebendige Glaube im theologischen Sinne des Wortes. Aber das vertiefte Selbstbewußtsein ist geblieben. Unser Geschlecht ist weder davon frei geworden noch ist es auch nur willens, seinen intensiveren Selbstbesitz aufzugeben.

Ist es wahr, daß das Christentum die geschichtliche Ursache für des Menschen endgültiges Erwachen gewesen ist, so ist es ebenso wahr, daß die abendländische Menschheit mitsamt ihrer Kultur noch heute in einem gewiß herabgesetzten, doch echten Sinn unter dem Einfluß des Christentums steht. Sie bewegt sich immer noch in dessen Kielwasser.

Es ist richtig, daß die menschliche Tiefenwirkung des Christlichen ursprünglich an einen lebendigen Glauben gebunden ist. Das Ich kann sich nur verinnerlichen, wo der Mensch den Ruf Gottes vernimmt und sich dafür auftut. Der Glaube war also das Mittel, durch das das Christliche sich mit seiner vollen Kraft geltend machte. Es ist auch richtig, daß der Glaube, wo er weiterhin lebt, gleichzeitig der fruchtbare Boden für eine gesammelte Innerlichkeit bleibt. Dennoch hat die durch das Christliche ausgelöste Reflexionskraft eine gewisse Selbständigkeit. Eine Zeitlang kann sie ohne Glauben weiterleben – so ähnlich wie ein Organismus außerhalb seines eigentlichen Elementes. Die Atmosphäre, die zu schaffen sie mitgewirkt hat, hält sie selber lebendig. Sie wirkt fort in dem mannigfachen privaten und öffentlichen Miteinander aller mit allen, von dem Kultur- und Gesellschaftsleben getragen sind. Stirbt die Religion, so kann sie also von ihren menschlichen Folgen überlebt werden.

Heute ist es so, daß die Folgen weiterleben. Schon die verbreitete Aufgeschlossenheit für Augustinus verrät es. Wenn wir den Verfasser der Bekenntnisse als den ersten modernen Menschen empfinden, so um seiner Reflexivität willen, nicht weil er geglaubt hat. Daß wir in hohem Grade bei uns selbst sind, ist ja eine gemeinsame Eigenschaft bei uns Heutigen, Christen oder Heiden. Der schwindende Glaube hinterläßt einen Leerraum, der um so schmerzlicher gefühlt wird, als er mit der verbleibenden seelischen Tiefenerstreckung erlebt wird. Leiden und Sehnsucht sind darum geschärft und nehmen leicht einen Zug von Bitternis an. Verzweiflung steht vor der Tür. Um wieviel schlichter war die Klage, die die Antike erhob, von Sophokles und Herodot angefangen bis zu Horaz und Tacitus, als die, die unsere Dichter, Deuter des allgemeinen Fühlens, uns anbieten oder die sie auch mit der Perfektion der Ausdrucksmittel zudecken möchten.

Die in der Gegenwart umgehende Angst ist eine Bestätigung für die Erklärung des Phänomens Augustinus, die hier gegeben worden ist. Der Zusammenhang zwischen Christentum und Innerlichkeit steht offensichtlich in einer Ursachbeziehung zu einem Grundzug der modernen Seele. Die Ratlosigkeit unseres Geschlechtes und der Verlust des Glaubens haben vielleicht schon an der Oberfläche, sie haben vor allem in der Tiefe etwas miteinander zu tun.

Die Verwandtschaft zwischen modern und christlich ist schon im 19. Jahrhundert gesehen worden. Sören Kierkegaard, selbst an einer „ungeheuer reflexiven Seele“ [1] leidend und sich „so reflexiv wie nur ein Pronomen“ [2] fühlend, ist überzeugt, daß Christentum, Ichbewußtsein und moderne Seelenfinsternis miteinander zusammenhängen. Ja, nach seiner Ansicht hat das Christentum nicht bloß einen beim Menschen schon vorliegenden Keim zur Reifung gebracht. Kierkegaard schreibt der Begegnung zwischen dem Menschen und dem in Christus redenden Gott nicht nur eine fördernde Kraft zu. Für ihn hat vielmehr das Christliche hier die Rolle der alleinigen Ursache. Das Gottesverhältnis soll die Zurückwendung des Ich auf sich selbst nicht nur vollendet, sondern allererst geweckt haben. „Der Fatalist ist verzweifelt“, sagt Kierkegaard, „hat Gott verloren und also sich selbst; denn wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst.“ [3]

Es war das reformatorische Erbe, das den dänischen Denker zu einer Sicht oder jedenfalls zu einer Ausdrucksweise verleitet hat, für die die Erscheinungen keine Deckung geben. Jedenfalls weiß Kierkegaard um die menschliche Reichweite der christlichen Religion. Ja, auch er beruft sich dafür auf Augustinus! „Reduplikation (d. h. ein Denken vor dem Angesicht des lebendigen Gottes)“, so klagt er, „sieht man fast nie.“ Er kennt „eigentlich nicht einen einzigen religiösen Schriftsteller, es sei denn Augustinus, der seinen Gedanken redupliziert“ [4].

Mit all dem ist gesagt, inwiefern Augustinus für die abendländische Geistesgeschichte sowie für das Verständnis der Gegenwart eine Schlüsselstellung einnimmt. Einerseits enthüllen sich in ihm die Wurzeln für einen Grundzug der modernen Seele, nämlich für ihre hochentwickelte und energisch festgehaltene Reflexivität. Anderseits verrät in Augustinus das Christentum, wieweit seine Wirkungen reichen. Es zeigt, was es ist. Als Religion treibt es die Entwicklung des Menschen voran.

Hat das Christentum menschliche Auswirkungen, so sind diese darum menschlich, weil sie den Menschen verändern in dem, was er ist. Bis in seine Personwerdung hinein erstreckt sich der christliche Glaube, also bis in die Tiefe, in der der Mensch sich selbst schon gegeben ist, bevor er anfängt, etwas zu planen und etwas zu tun. In Augustinus tun sich unterirdische geschichtliche Wirkzusammenhänge auf.

---

1 Sören Kierkegaards Papirer (Nachgelassene Aufzeichnungen), Band III (Kopenhagen 1911) 61.

2 Ebd. Band II (Kopenhagen 1910) 202.

3 Sören Kierkegaard, Sygdommen til Döden (Die Krankheit zum Tode). Samlede Vaerker (Gesammelte Werke) Band XI (Kopenhagen 1929) 172.

4 Sören Kierkegaards Papirer, Band IX (Kopenhagen 1920) 61.

Väterliche Erziehung

Walter Becker

Es kennzeichnet die Erziehungsnot unserer Zeit, daß die Klage über die Väter immer lauter wird. Befinden wir uns, wie es Alexander Mitscherlich in seinem Buch ausgedrückt hat, auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft?[1]

Vor kurzem machte eine Lehrerin einen von ihren Kindern gehörten Spruch zum Gegenstand einer Betrachtung. Die Kinder hatten erklärt: „Wie gut, daß wir keinen Vati haben!" Die Lehrerin wies darauf hin, daß die Kinder, die in Familien mit Vätern Besuche machen, dort Väter vorfinden, die niemals Zeit haben, die keinen Spaß verstehen, viel schimpfen, die Kinder hauen und herumkommandieren, die ungerechte Vorschriften erlassen, die sie selbst nicht einzuhalten in der Lage sind. Die Kinder meinen, daß solche Väter höchstens als Geldverdiener in Betracht kommen können; ohne sie sei es aber viel gemütlicher und besser. Daran wird die Frage geknüpft, ob die Väter gar keinen Einfluß mehr auf die Erziehung haben, ob sie sich ihrer ureigensten Lebensaufgabe, den Kindern Vorbild und Leitbild zu sein, entzogen haben. Bei den Vätern herrscht zweifellos meist das dunkle Gefühl vor, noch Autorität wahren zu müssen, aber im Umbruch dieser Gesellschaft sind sie nicht mehr in der Lage, richtige Autorität vorzuleben.

Dabei sollte man meinen, daß die neugewonnene freie Zeit auch den Vätern mehr Möglichkeiten gäbe, für ihre Kinder und für die Erziehung dazusein. Vater arbeitet nur noch fünf Tage in der Woche, hat aber für uns keine Zeit. Es ist in vielen Fällen so, daß die Väter diese neugewonnene Zeit zwar gern für die Familie und ihre Kinder verwenden wollen, es aber oft nicht verstehen, sie richtig zu nutzen. Zum Feierabend, beim verlängerten Wochenende und im Jahresurlaub sind sie oft mit den Kindern nicht zusammen, speziell der jährliche Urlaub, der Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zusammen eine ausreichende Erholung sichern soll, wird meist ohne die Kinder verbracht. Es gibt manche Väter, die sich um eine Wochenendbeschäftigung bemühen oder Schwarzarbeit leisten; manche wieder, die sich selbstvergessen nur ihrem Hobby hingeben, und andere, die die Zeit gar nicht abwarten können, um mit dem neugekauften Wagen möglichst in weite Ferne zu fahren, weil sie es zu Hause „einfach nicht aushalten" und weil sie auch vor dem schweren Problem der Kindererziehung resignieren.

Dabei wollen wir nicht verkennen, daß es auch zahlreiche Väter gibt, die sich in ihrer freien Zeit restlos ihrer Familie zuwenden. Man kann vielleicht von einem

---

[1] Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (München 1963).

entstehenden neuen Vatertyp sprechen. Diese neuen Väter entsprechen gar nicht mehr den komischen Figuren, wie sie in den Witzblättern vergangener Zeiten gezeichnet wurden. Man denkt dabei beispielsweise an den aufgeregten Papa, der bei der Entbindung seiner Frau in sonderbarsten Situationen auf das Erstgeborene wartete; oder man zeichnete den Vater, der den Kinderwagen schiebt und sich außerordentlich komisch dabei vorkommt. Am sogenannten „Vatertag" marschierten die mit dem Strohhut bedeckten Luftikus-Väter sorglos durch die Gegend, d. h. weniger Väter als vielmehr junge Männer, die von Väterlichkeit nicht viel ausstrahlten. Oder in Geschichten und Abhandlungen begegnete einem der jovial, niemals böse werdende „Daddy" oder auch der partnerschaftliche „Paps", der keine Spur von Respekt erzeugen kann.

In keiner Zeit hat man das Vater-Problem so deutlich erkannt. Viele Veröffentlichungen befassen sich mit der Bedeutung des Vaters für das Schicksal der Kinder. Man schreibt von der Welt ohne Väter, von der väterlichen Autorität und ihrem Schwinden, von der Würde und Bürde des Vaters in dieser Zeit, auch von den resignierenden Vätern; man hört den Ruf: Wir brauchen Väter! sicherlich aus der Erkenntnis heraus, daß die Väter vielfach aus der Familie und damit aus der Erziehungsverantwortung ausgeschert sind.

Um nur einige Veröffentlichungen zu nennen, sei auf die Untersuchungen von Schelsky über die väterliche Autorität, auf die von Bitter herausgegebenen Vorträge über das Vater-Problem oder auf das Buch von Müller-Schwefe „Welt ohne Väter" hingewiesen. Pauquet hat ein Buch geschrieben „Ich bin der Vater", und Gabriel Marcel hat die schöpferische Verpflichtung als das Wesen der Vaterschaft herausgestellt. Schon vorher hatte B. Bergmann in dem Buch „Wir Väter" das Vater-Problem angepackt, und der Arzt Bodamer hat die Frage nach dem Vater und dem Mann von heute gestellt. An Hand von psychiatrischen Fällen hatte C. G. Jung die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des einzelnen deutlich gemacht[2]. Besonders hervorgehoben sei ein Sammelband von David, Haussler und Strobl „Vom Vater in Familie, Gesellschaft und Kirche"[3]. Das Buch ist ein Beratungsergebnis eines Arbeitskreises Ehe und Familie, einer Tagung des Zentralkomitees Deutscher Katholiken. Namentlich Jakob David zeigt darin deutlich die soziologischen Entwicklungen auf und behandelt den Wandel in der Stellung des Vaters mit dem Hinweis darauf, daß die Welt von heute der Väter mehr bedürfe denn je.

---

2 Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des einzelnen (Zürich, 3. Aufl., 1949). Vgl. auch Wilhelm Bitter, Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft (Stuttgart 1954); J. Bodamer, Die Frage nach dem Vater – der Mann von heute (Stuttgart 1956); Lothar Loeffler, Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend und Eheberatung: Informationsdienst Nr. 60, 61 (1964) mit dem Gesamtthema „Der Mann"; M. Müller, Männer von heute, Schleswig-Holsteinischer Evangelischer Kirchentag (1962); M. Gabriel, Homo-Viator (Düsseldorf 1951); P. Pauquet, Ich bin der Vater (Donauwörth 1958); H. Schelsky, Die skeptische Generation (Düsseldorf 1957), (insbesondere 146 ff.); F. Heer, Die Wiedergeburt des Vaters, in dieser Zschr. 148 (1951) 321; H. Pfankuch-Wachtel, Wie gut, daß wir keinen Vati haben, Blätter des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes (1964) 150.

3 Herausgegeben von Hermann Mors, Verlag Ludwig Auer, Cassianeum (Donauwörth 1960).

Zweifellos ist das Vaterbewußtsein im Schwinden begriffen, und manche Erscheinungen weisen darauf hin, daß sich die Kinder heute mehr nach der väterlichen Autorität sehnen denn je. Der Rückzug der Väter ist sicherlich auch darauf zurückzuführen, daß der Gedanke der Gleichberechtigung der Geschlechter oft zu sehr nach der formalen Seite unterstrichen worden ist, so daß viele Väter ihre Totalverantwortung für die Familie nicht mehr sehen. Hingewiesen sei beispielsweise darauf, daß in der Frage der Unterhaltspflichtverletzung die Gerichte den Standpunkt vertreten, daß der Mann seine Unterhaltspflicht dann verletzt, wenn er das nötige Geld für den Unterhalt der Kinder nicht aufbringt. Im Gegensatz zum Mann kann sich eine Frau und Mutter aber nicht mit Geld ihrer familiären Verpflichtungen entledigen. Dies hat das OLG Hamm kürzlich in einem Grundsatzurteil festgestellt. Verläßt nämlich eine Frau und Mutter Mann und Kinder ohne zwingenden Grund oder folgt sie einem anderen Mann, muß sie bestraft werden. Ein Mann kann also nach diesen gerichtlichen Entscheidungen seine Familie verlassen, wenn er finanziell weiter für sie sorgt. Die Ehefrau jedoch darf das nicht, weil ihre Verpflichtungen weiter gehen als die des Mannes, vor allem in der Sorge und Betreuung der Kinder.

Man darf übrigens auch darauf hinweisen, daß in steigendem Maß junge Väter für volljährig erklärt werden und auf ihren „Beruf" als Vater und Ehemann noch weniger vorbereitet sind als die jungen Frauen auf ihren Beruf als Frau und Mutter. Solche für volljährig erklärten jungen Männer sind meist von der Sehnsucht nach Geborgenheit erfüllt, die sie bei ihren Eltern nicht mehr finden. Sie hoffen dann, bei der Frau diese Zuflucht anzutreffen. Ob sie aber in der Lage sind, die dem Mann auf den Leib geschriebene Rolle des Lebenskampfes für die Seinen zu spielen und als Väter den Kindern den Zugang zur Welt und zum Leben vorbildhaft zu weisen, erscheint außerordentlich fraglich. In zahlreichen Fällen sind die Frauen später darüber enttäuscht, daß sie ein Kind mehr zu betreuen haben. Sie beklagen sich oft darüber, daß sie zu wenig Hilfe und Geborgenheit bei einem solchen Mann finden, den sie mehr noch als ihr erstes Kind umsorgen müssen, der vielleicht sogar eifersüchtig auf die eigenen Kinder werden kann oder sich dann als Pascha, Tyrann oder unduldsamer Hausherr gebärdet, nur um seine fehlende Männlichkeit zu kompensieren.

Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, daß es in steigendem Maß Lehrerinnen statt Lehrer gibt. Aus den Schulen wird berichtet, daß bei Erziehungsschwierigkeiten der Kinder oder bei zweifelhafter Versetzung viel häufiger die Mütter als die Väter zur Rücksprache erscheinen. Die Väter überlassen offenbar ihren Frauen die ganze Last der Erziehung und beschränken sich auf das Geldverdienen, während sie abends zu Hause vor dem Bildschirm des Fernsehapparates sitzen, die Zeitung lesen oder den Totozettel ausfüllen, sonntags zum Fußballplatz marschieren oder eine Autotour unternehmen.

Wenn man sich um ein neues Vaterbild bemüht, darf man natürlich nicht von

überholten soziologischen Vorstellungen ausgehen. Früher bot vielleicht die bäuerliche Familie die besten Möglichkeiten, daß Vater und Mutter zusammen die Erziehung ihrer Kinder durchführten. Dort kam es in der bäuerlichen Arbeit zu dem echten Familien-Erlebnis, zu dem Miteinanderhandeln, das die Erziehung zur Arbeit und auch zur Gemeinsamkeit der Menschen erleichterte. In einer sinnvollen Stufenarbeit wurden phasengemäß die wachsenden Kräfte der Kinder in Anspruch genommen, so daß sie schon frühzeitig lernten, füreinander dazusein, und damit ohne weiteres in das Leben und in den Beruf hineinwuchsen. So sind aber die bäuerlichen Verhältnisse längst nicht mehr, ganz zu schweigen von den Lebensverhältnissen in der Stadt. Heute kommt alles darauf an, daß die Väter die nötige Liebe und die nötige Zeit aufbringen und auch wieder Kraft abgeben können an ihre Kinder.

Man stand früher wahrscheinlich etwas zu betont auf dem Standpunkt, daß das Schicksal eines Kindes in seiner Mutter beruhe. Die Mutter-Kind-Beziehungen sind auch von wissenschaftlicher Seite, namentlich für die ersten Lebensmonate und -jahre des Kindes, sehr in den Vordergrund gestellt worden. Das Band zwischen Mutter und Kleinkind führt bekanntlich zu jenem Gefühl der Geborgenheit und zu jener behaglichen Sicherheit, die dem Kinde erst ein geruhsames Aufwachsen ermöglicht. Diese höchst bedeutsame Beziehung zwischen Mutter und Kleinkind verliert aber nicht an Wert, sondern kann sogar noch gesteigert werden, wenn in diesen Kreis der Vater, aber auch die übrigen Kinder der Familie einbezogen werden. Immer deutlicher wird so die Rolle des Vaters, wobei man das Vaterbild nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt eines kämpferischen oder draufgängerischen Führertums, eines Hinausführens in die rauhe Welt der sozialen Umgebung, sehen muß, sondern dem Vater eine Rolle zumessen sollte, die ähnlich der Mutterrolle bei dem Kleinkind Gefühle der Geborgenheit und der Wärme erzeugen kann. Man hat vielfach begonnen, die Auswirkungen des Vaterverlustes oder des Vaterentzugs bei Kleinkindern zu erforschen. Man hat auch erkannt, daß Männer durchaus zärtlicher Gefühle für das Kind fähig sind und sensitive Beziehungen entwickeln können – eine Tatsache, die man kaum wird bestreiten können, wenn man junge verliebte Menschen beobachtet hat.

Schicksal des Kindes ist also nicht etwa die Mutter, sondern die mehr oder weniger geglückte Ehe der Eltern. Wohlgemerkt: nicht etwa die „glückliche" Ehe, sondern die „geglückte" Ehe, bei der ein Zweigespann dafür sorgt, daß im Kind möglichst frühzeitig die sozialen Anlagen geweckt werden, die ihm später die Sicherheit im Leben geben. Immer wieder haben es die Jugendämter mit den Kindern zu tun, die große Schwierigkeiten machen oder haben, die mit ihrer Freizeit nichts anzufangen wissen, die der Erziehungsberatung zugeführt werden. Oft stehen die Eltern ratlos vor den Schwierigkeiten, weil sie sich das Fehlverhalten ihrer Kinder nicht erklären können. Sie fragen dann sorgenerfüllt nach den Ursachen, um Auswege zu finden. Sie sehen meist nur die Schwierigkeiten, die die Kinder

machen, aber nicht die Schwierigkeiten, die sie auf Grund ihrer Beziehungen zu den Eltern haben. Oft haben die Eltern einfach keine Zeit für die Kinder, und oft sind es auch die Väter, die den Kindern keine sittliche Werthaltung mehr durch Vorbild oder Beispiel vermitteln können. Schwierige Kinder haben dann Schwierigkeiten, die vielfach Ausdruck kindlicher Hilflosigkeit im Angesicht dieser Erziehungsfehler sind.

Man hat in der letzten Zeit vielfach behauptet, daß vaterlos erzogene Kinder trotzdem besonders lebenstüchtig seien. Gewisse Statistiken haben ergeben, daß die Kinder alleinstehender Mütter besser erzogen sind, so daß es den Anschein erweckt, als ob die Kinder aus den Halbfamilien sogar oft günstigere Voraussetzungen mitbrächten als aus Vollfamilien. Man meint mit Recht, daß alleinstehende Mütter ihre Erziehungsaufgaben sehr ernst nehmen, ihre Kinder eher zur Verantwortung heranziehen, so daß sie selbständiger werden, als wenn sie in einer Vollfamilie zusammen mit dem Vater aufwachsen. Außerdem, so meint man, könne sich eine Mutterliebe ganz auf das Kind konzentrieren, ohne daß die Mutter bei ihren sonst so häufigen Auseinandersetzungen in der Ehe unnütze Zeit und Kraft für andere Dinge als für die Erziehung der Kinder aufwenden müsse.

Geht man den familiensoziologischen Untersuchungen, die man mit vaterlosen Kindern gemacht hat, auf den Grund, so kann man feststellen, daß sie fast immer nur auf vaterverwaiste Mutter-Tochter-Beziehungen gestützt worden sind, bei denen die Mütter besondere Qualitäten aufwiesen. So hat beispielsweise Renate Haack 13 000 Mutter-Tochter-Familien untersucht[4], um die Zusammenhänge zwischen Familienform und Berufswahl zu gründen. Der Betriebssoziologe Kroeber-Keneth hat ähnliche Untersuchungen durchgeführt mit dem Ergebnis, daß 70 v. H. der Anwärter für Spitzenpositionen in den Betrieben aus solchen vaterlosen Familien stammen. In den Untersuchungen, die namentlich von René König veranlaßt worden sind, kommt immer wieder zum Ausdruck, daß die „tüchtigen" Mütter durchaus in der Lage sind, ihre Töchter richtig zu erziehen und weiterzuführen. Das darf aber nicht zu der verallgemeinernden These führen, daß das Kind, das ohne Vater aufwächst, in einer durchschnittlich günstigeren Ausgangsposition stehe. Bei den berufstätigen Müttern, deren Männer vielfach im Krieg geblieben sind, steht ein Vaterbild – oftmals idealisiert – durchaus noch gegenwärtig als miterziehender Faktor im Hintergrund. Zweifellos sind Kinder aus solchen Halbfamilien günstiger gestellt als Kinder aus disharmonischen, zerstörten, zerrütteten oder geschiedenen Ehen, in denen die Väter nur noch eine negative Erziehungsrolle spielen. Aber die Kinder, die sich in der gemeinsamen Liebe von Vater und Mutter geborgen wissen, sind jedenfalls heute noch in der Lage, ohne psychisches „Defizit" in die Gesellschaft hineinzuwachsen. Im Schnitt sind sie in einer günstigeren Ausgangsposition.

---

4 Untersuchungen über Mutter-Tochter-Familien, hrsg. von René König (1961).

Dabei erhebt sich die Frage, wie sich die Väter selbst zu ihrer Erziehungsaufgabe stellen. Es gibt eine Reihe repräsentativer Hinweise, die erwarten lassen, daß der Freizeitgewinn in der modernen Gesellschaft zunehmend sinnvoll und vor allem zugunsten des Kindes genutzt werden kann.

Im Rahmen einer repräsentativen Erhebung des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge zur Lage der Mütter in Westdeutschland wurden im Dezember 1963 auch tausend westdeutsche Väter in Vollfamilien (außerhalb der Landwirtschaft) befragt (wobei die Erhebungen in Verbindung mit dem DIWO-Institut in Frankfurt/M. durchgeführt wurden[5]). Es zeigte sich, daß jedenfalls die Einstellung der Väter die These von der vaterlosen Gesellschaft widerlegt. Etwa vier Zehntel der Männer brachten zum Ausdruck, daß sie mehr Zeit für ihre Kinder haben möchten. 57 % der antwortenden Väter begründeten ihren Wunsch damit: „Es ist immer so schön, wenn wir abends zusammensitzen und uns unterhalten und spielen können." Oder: „Ich möchte mit meinem Kind oft ausgehen können." Oder: „Das Kindesalter ist doch das schönste Alter für die Eltern." Oder: „Die Kinder brauchen doch den Vater – das ist für das gegenseitige Verständnis notwendig." 17 % der befragten Väter in Vollfamilien beklagten ihren Mangel an Zeit für die Kinder mit durchaus ernstzunehmenden Wendungen: „Ich komme nicht dazu." – „Ich sehe sie kaum jemals." – „Ich sehe meinen Sohn die ganze Woche nicht." – „Ich bin abends zu müde." – „Als Geschäftsmann habe ich so selten Zeit für die Kinder."

56 % der befragten Väter glaubten, genug Zeit für die Kinder zu haben. Davon begründeten die Hälfte ihren Standpunkt: 4 % nannten das freie Wochenende, an dem sie sich mit ihren Kindern beschäftigen könnten. 3 % wiesen auf den Feierabend hin: „Ich bin jeden Abend für die Kinder da!" 2 % versicherten, daß sie sich bewußt Zeit nähmen, um beispielsweise die Hausaufgaben zu überwachen, um mit den Kindern zu spielen oder sonstige Freizeitbeschäftigungen durchzuführen. Andere wiesen auf ihre Schichtarbeit hin, die ihnen genügend Zeit für die Kinder ließe. Dabei klang allerdings auch Bitterkeit und Resignation durch: „Ich habe zwar Zeit für die Kinder, aber die Kinder nicht für mich!"

Es gab auch interessante Aufschlüsse über die Art der Beschäftigungen der Väter und Mütter mit den Kindern. Mehr als für die „Hobbies" waren die Väter an Erziehungsfragen interessiert; 53 % bezeichneten sich als an Erziehungsfragen ganz besonders stark beteiligt. Übrigens gaben die Mütter in den Vollfamilien, die im Dezember 1962 befragt worden waren, ähnliche Auskünfte über die Beschäftigung mit den Kindern. Danach spielen mit den Kindern 55 % der Mütter, aber 43 % der Väter, und Schularbeiten machen mit den Kindern 34 % der Mütter und 20 % der Väter.

Die Väter bejahten zu überwiegender Mehrheit, zu neun Zehnteln, den Satz:

---

5 Nachrichtendienst des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge 1964/9 S. 423 ff.

„Die Kinder sind der Sinn des Lebens." Dadurch unterschieden sie sich von den gleichfalls befragten Müttern in keiner Weise. Alle diese Angaben bieten einen gewissen Hinweis auf die Wünsche und Vorstellungen der Väter, wobei es natürlich zweifelhaft ist, ob die Antworten immer die wahre Einstellung wiedergeben oder nur Wunschbilder widerspiegeln. Zweifelhaft ist auch, ob die Einstellung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, d. h. ob zum guten Wollen auch immer das Vollbringen kommt, ob die tatsächlichen Verhältnisse mit den Wunschbildern übereinstimmen.

Nun ist es natürlich heute für den Mann besonders schwer, sich eine neue „Rolle" in einer veränderten Welt zu erobern. Sein Verhältnis zur Familie ist anders als das der Frau. Während die Frau den natürlichen Mittelpunkt bildet, da sie ein unmittelbares Verhältnis zu den gemeinsamen Kindern hat, muß der Mann den Umgang mit den Kindern erst lernen. Für ihn ist die Familie vorerst mehr Pflicht als Neigung. Schon darin liegt rein biologisch die schwierigere Rolle des Vaters begründet.

Man will es dem Vater auferlegen, die Autorität zu verkörpern, nicht die Autorität, die Gewalt über andere Menschen bedeutet, sondern die im modernen Sinn verstanden wird. Nun ist der Autoritätsbegriff in der heutigen Zeit außerordentlich umstritten. Überall spricht man von dem Ersatz autoritärer Über- und Unterordnungsverhältnisse durch mehr kommunikative Führungsformen. Autorität kommt von auctoritas her, der auctor ist der Urheber, derjenige, der etwas noch nicht Vorhandenes zum Leben erweckt oder das schon Vorhandene klarer zur Geltung bringt, ihm Bestand, Gedeihen und Fortschritt ermöglicht. Autorität muß zum Ziel haben, daß feste Werte, die in sicheren Erkenntnissen begründet sind, weitergetragen werden. Autorität ist im Grund die „geistige Mächtigkeit", die freiwillige Nachfolge erzeugt. Aber ist bei den Vätern diese geistige Mächtigkeit immer vorhanden, zumal da die Väter sehr oft nicht mehr die Alleinverdiener der Familie, sondern auf das Einkommen ihrer Frau angewiesen sind? Ist es nicht sehr oft auch die Frau, die in das „feindliche Leben hinauseilt" und den Kampf mit der Umwelt aufnimmt?

Hans Heinrich Muchow hat in seinen Ausführungen[6] über den Vater und seinen Ersatz darauf hingewiesen, daß sich die Rolle des Vaters in dreifacher Weise bestimmen lasse: Er soll derjenige sein, der eine bergende Funktion ausübt, indem er als das Oberhaupt der Familie den Verkehr mit der Außenwelt übernimmt, vor den Kindern im Ursprung als derjenige dasteht, der „alles weiß und alles kann"; er soll weiterhin eine begrenzende Funktion haben dadurch, daß er die Leitbilder setzt und daß man sich vor ihm rechtfertigen muß; außerdem wird ihm eine ausrichtende Funktion zugeschrieben: Der Vater soll in die gewagte und fremde Ferne weisen, Ziele setzen, Forderungen stellen und den jungen Menschen durch

---

[6] „Der Vater", Blätter der Wohlfahrtspflege für Baden-Württemberg 1964, S. 183 ff.

sein Vorbild und seinen Appell aus dem Hier, Jetzt und Sosein hinaus zum Anders- und Mehrsein auffordern.

Diese Forderungen sind gewiß idealistisch, und wenn die Männer aufgefordert werden, diese Rolle zu spielen, so sind die Appelle gewiß ernst zu nehmen, richten sich aber zweifellos nicht an die Mehrheit der Männer, die in sehr jungen Jahren die Ehe eingehen, neben ihrer Frau stehen und sich allenfalls um ein partnerschaftliches Verständnis bemühen. Immerhin sollte man gerade in der Elternberatung, in Ehe- und Erwachsenenschulen die Eltern immer wieder darauf hinweisen, daß sie es büßen müssen, wenn sie als Väter oder Mütter nicht die rechte Zeit für ihre Kinder aufbringen. Am Verhalten des Vaters orientiert sich später der Umgang des Sohnes und der Tochter mit dem anderen Geschlecht. Am Verhalten des Vaters richtet sich auch ein späteres geschlechtliches Verhalten aus. So sollte man die erste Forderung an die Väter ganz einfach so fassen, daß sie Zeit für ihre Kinder haben sollten, daß sie keinen Sonntag ohne ihre Familie leben dürfen und daß sie auch stets an einen gemeinsam zu verbringenden Urlaub denken müssen. Schon dieses Miteinander der Familie wird dazu beitragen, daß sich bei den jungen Vätern Kräfte und Fähigkeiten entwickeln, d. h. gewissermaßen natürliche Erziehungsfähigkeiten, die nun einmal in jedem Menschen stecken.

Es kommt einfach darauf an, daß das Vaterbild deutlicher gezeigt und mehr in das öffentliche Bewußtsein gerückt wird. Ein neuer Vatertyp wird und muß in einiger Zeit das Bild unseres Familienlebens beherrschen. Es zeigt sich ja bereits heute – erfreulicherweise –, daß auch die Väter in den Elternbildungsstätten Beratung und Belehrung suchen. Immer wieder werden die Väter in starker Weise miteinbezogen. Früher wäre es vielleicht undenkbar gewesen, daß Väter an Säuglingskursen teilgenommen hätten. Heute zeigt sich aber immer mehr, daß junge Väter, die einmal ihre Frau bei Abwesenheit vertreten müssen, für solche Kurse durchaus Interesse haben. Mitunter sind die Leiterinnen von Elternbildungsstätten dem männlichen Wissensdurst gar nicht gewachsen, sie können sich aber dem Ansturm der Väter nicht entziehen und nehmen es dann auch gern auf sich, wenn die Väter in Erziehungsfragen, aber auch in der Säuglingspflege oder bei der Herstellung der Mahlzeiten, d. h. im Kochunterricht, Fragen stellen.

Erst aus einem solchen intensiven Interesse der Väter kann ein neues Verhältnis zu den Kindern allmählich entwickelt werden. Das autoritäre Prinzip der Großvaterzeit, gekennzeichnet durch Über- und Unterordnung, etwa auch durch die Anrede „Herr Vater" deutlich gemacht, ist überall einem neuen Ordnungsprinzip gewichen. Der Gedanke der Partnerschaft und der familiären Kommunikation ist wie im Staats-Leben in allen menschlichen Gemeinschaften anzutreffen. Heute wird es keiner mehr als komisch oder unwürdig empfinden, wenn der Vater einmal den Kinderwagen schiebt oder für die Kinder einkauft, am freien Wochenende die kleinen Kinder auf den Spielplatz begleitet oder sich für die Kinderernährung interessiert.

Das schließt nicht aus, daß der Gedanke der Autorität etwa verlorenginge. Auch das Kind von heute, namentlich das Waisenkind der Technik, wie man es vielfach bezeichnet hat, sehnt sich nach einer festen Hand, nach Führung und Wegleitung, wobei nicht nur der Vater Autoritätsperson ist, sondern oft auch die Mutter Autorität ausstrahlen kann. Die Beobachtungen über Funktionsmängel und Funktionshindernisse der Familie führen immer wieder zur Notwendigkeit, das Bild des Vaters zu erhalten, der eben nicht nur Ernährer und Erzeuger, sondern auch im geistigen Sinn „auctor", Erzieher und Wegweiser ist.

Man kann von einer gewissen Angst vor der Autorität sprechen, weil man in ihr vielleicht zu einseitig ein überlebtes Prinzip sieht, ohne ihre echten und unersetzlichen Funktionen zu erkennen. Autorität, wie wir sie heute verstehen, hat nichts mit Macht und Gewalt zu tun, sondern beruht einfach auf einer mühsam zu gewinnenden Überlegenheit, auf der Leistung, auf der Fähigkeit zur Führung. In dieser Autorität ist nicht mehr der Gegensatz „befehlen und gehorchen", sondern das tiefbegründete Vertrauen des Kindes zu dieser Person tragendes Prinzip.

Das sind wohl die Gründe, daß man in der Elternbildung bei der Vorbereitung auf Ehe und Familie die hohen charakterlichen Anforderungen an den Vater von heute in den Mittelpunkt stellt und ihn nicht auf die kleinen Praktiken des täglichen Familienlebens beschränkt. Er muß das Gefühl für die Würde und für die hohe Verantwortung seiner Rolle haben, für die Verantwortung, die er gegenüber seiner Lebensgefährtin und seinen Kindern trägt. In diesem Sinn schreibt Wilhelm Ellbracht: „Es ist heute nötig, vor allem der männlichen Jugend das Bild des echten Vaters, die Erkenntnis seines Wertes und seiner Würde zurückzugewinnen, in ihr die Sehnsucht nach Vaterschaft zu wecken, sie zu guten Vätern zu erziehen." [7]

Männlichkeit und Väterlichkeit müssen einander entsprechen. Das heißt, der junge Mann muß Eigenschaften erwerben und entwickeln, immer aufs neue üben, erproben und anwenden. Nur so kommt er zu der Gelassenheit der Welt gegenüber, zu der inneren Sicherheit, zu dem Wohlwollen und zu der Güte, zu der Überlegenheit und zuchtvollen Selbstbeherrschung, die ihn, den Vater, kennzeichnen soll. Er, der Vater, muß die Fähigkeit zur Distanz zu sich selbst, den Mut zur Selbstkritik und zur Sachlichkeit entwickeln. So unterscheidet er sich grundsätzlich von der Frau und ergänzt ihre Erziehungsrolle in wirksamer Weise.

Väter müssen ihre Kinder zunächst annehmen, d. h. so nehmen, wie sie sind. Sie müssen gerecht sein, indem sie den Kindern auch ihr Recht zukommen lassen, damit sie wissen, daß sie sich an eine objektive Instanz wenden können. Wenn etwa Väter sagen: „Mach', was du willst!", so ist das nicht nur Resignation, sondern die schlimmste Form der Preisgabe der Erziehungsaufgabe. Gerade die personale Auseinandersetzung mit dem Vater ist nötig und jedenfalls immer noch besser als die Lebensform im Sinn des „laissez faire, laissez aller".

---

7 Lexikon der Pädagogik, Bd. IV (Freiburg 1955).

Das heranwachsende Kind sucht nun einmal und braucht die männlich-väterliche Autorität im Sinn eines Vorbildes, d. h. den Mann, nach dem es sich in einer gewissen Weise ausrichten kann. So hängen also modern verstandene Autorität, Väterlichkeit und die Fähigkeit zur prägenden Erziehung eng miteinander zusammen und sind nur verschiedene Erscheinungen derselben männlichen Qualität.

Übrigens brauchen auch die heranwachsenden Töchter ein prägendes Bild von dem Mann, an dem sich ihr erwachender oder suchender Instinkt bei der Wahl des eigenen Gefährten später einmal orientieren kann. Gerade vom rechten Vater erhalten sie auf diese Weise ein heimliches Wissen davon, was wahre Männlichkeit und Väterlichkeit bedeutet und wo ihnen einmal Schutz und Geborgenheit zuteil wird.

Man hat vielfach untersucht, was geschehen soll, wenn die Väter fehlen. Es gibt zahlreiche Fälle eines Vaterersatzes. Wie bereits erwähnt, wurden die Mütter Vaterersatz, namentlich die tüchtigen erwerbstätigen Mütter, die den Vater in voller Weise ersetzen können, besonders dann, wenn sie das Bild des Vaters, des vielleicht gefallenen oder verstorbenen Vaters, in ihr Erziehungswollen mit einbauen. Es gibt auch Vormünder und Lehrer, beispielsweise die von Muchow erwähnten Vize-Väter, auch die Jugendführer als Vaterersatz. Im Betrieb kann sich ein besonders tüchtiger Lehrmeister eines jungen Menschen annehmen und ihm den Übergang in verpflichtenden Dienst und in die Welt der Arbeit ermöglichen. Dasselbe gilt für viele Lebensverhältnisse, namentlich in der Zeit des Übergangs von der Schule in die Welt der Arbeit.

Es fragt sich aber in diesem Zusammenhang, ob man auch den unehelichen Vätern durch eine Neugestaltung des Unehelichenrechtes eine gesteigerte Verantwortung für ihre Kinder geben kann. Wenn es in Art. 6, Abs. 5 des Grundgesetzes heißt, daß den unehelichen Kindern durch die Gesetzgebung die gleichen Bedingungen für ihre leibliche, seelische und geistige Entwicklung und ihre Stellung in der Gesellschaft zu schaffen seien wie den ehelichen Kindern, so wird es schwer sein, ihnen den erzieherischen Wert einer Vater-Autorität zu vermitteln.

Man muß fragen: Läßt es sich erreichen, daß das Kind selbst durch eine bessere Stellung des Vaters im Rechtsleben in seiner Erziehung gefördert werden kann? Unser geltendes Unehelichenrecht stellt den fiktiven Satz auf, daß das Kind mit seinem Vater nicht verwandt sei, ja es spricht überhaupt nicht vom unehelichen Vater, sondern die Rechtsprechung hat die Begriffe des Erzeugers, des Beihälters, des Exzeptionisten, des Mehrverkehrszeugen entwickelt. Im Rechtssprachgebrauch spricht man von Ist-Vätern, Schein-Vätern, Schuld-Vätern und Gilt-Vätern. Dem Erzeuger wird nur die Verpflichtung aufgebürdet, bis zur Vollendung des 18. Lebensjahres des Kindes den monatlichen Unterhalt zu zahlen, ohne daß ihm weitere Rechte zugestanden werden.

Die Frage, mit der sich die Reformbemühungen beschäftigen, geht dahin, ob man dem unehelichen Vater etwa bestimmte Rechte des Umgangs mit dem Kind,

die Personensorge oder bestimmte Befugnisse auf Grund der tatsächlichen Verwandtschaft zubilligen könnte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unser geltendes Recht das Ergebnis praktischer Lebenserfahrungen ist. Auch das neue Unehelichenrecht vermag nicht etwa den Vater, der am Lebensbeginn des Kindes gefehlt hat, einfach herbeizuzaubern. Zweifellos wird sich bei vielen unehelichen Kindern das Fehlen des Vaters in Einwirkung und Einfluß in den ersten Lebenswochen und -monaten, aber noch mehr in den späteren Jahren, ungünstig auswirken. Das ist zweifellos das Schicksal des unehelichen Kindes, das kaum revidiert werden kann, wie ein Gesetz ja nun einmal die tatsächliche Unordnung niemals zur Ordnung umzubiegen vermag.

Es fragt sich, ob ein künftiges Recht engere Beziehungen zwischen dem Vater und dem Kind herstellen kann. Die bisherigen Erfahrungen stimmen nicht besonders zukunftsfroh. Ein großer Teil der unehelichen Väter ist, wie die Erfahrung lehrt, nicht volljährig. Oft ist der Vater unbekannt, muß mühsam gesucht oder festgestellt werden. In vielen Fällen wohnt der Erzeuger weit von Mutter und Kind entfernt. Bei ähnlichen Untersuchungen hat sich herausgestellt, daß nur ein Viertel dieser Väter freiwillig Zahlungen leistet und drei Viertel nur unter Zwang, d. h. auf Grund von Pfändungen. Über 70 v. H. der unehelichen Väter zeigen nicht das geringste Interesse am Kind, wobei die restlichen 30 % auch nicht etwa eine wärmere Anteilnahme am Schicksal des Kindes oder gar seiner Erziehung erkennen lassen, sondern es oft als ein persönliches Glück ansehen, wenn das Kind frühzeitig stirbt, weil sie dann von ihrer Zahlungspflicht frei werden. Nicht zu übersehen ist dabei auch, daß viele uneheliche Väter anderweitig verheiratet sind und eheliche Kinder haben, so daß bei ihnen gar nicht die Möglichkeit besteht, etwa die Mutter des Kindes zu heiraten und väterliche Pflichten gegenüber dem unehelichen Kind zu übernehmen.

Es gibt allerdings kaum ausreichende Untersuchungen darüber, wie sich das Fehlen des Vaters für das uneheliche Kind auswirkt. Welche Rolle spielt der uneheliche Vater im Leben dieses Kindes? Wie empfindet es den Mangel und wie setzt es sich später damit auseinander?

Aus der Praxis der Amtsvormundschaft weiß man nur, daß die Kinder bei fortschreitendem Alter regelmäßig interessiert nach ihrem Vater fragen, daß sie ihre Mütter mit Fragen bestürmen und sich mit ausweichenden Antworten nicht zufriedengeben. Glücklicherweise gibt es hie und da auch günstige Vater-Kind-Kontakte, die sich bei Besuchen, bei gelegentlichen Begegnungen auswirken und vielleicht später sogar zu einer Erbeinsetzung führen.

Man wird also bei der künftigen Rechtsgestaltung überlegen müssen, ob man durch eine Änderung der Rechtsverhältnisse vielleicht auch die Mentalität der Menschen oder die öffentliche Meinung umgestalten kann; denn immer hat ein vor Jahrzehnten geschaffenes Gesetz auch Auswirkungen auf die Erziehung und Bewußtseinshaltung ausgeübt. Wichtige Voraussetzung für eine Stärkung der Rolle

des unehelichen Vaters ist aber nicht nur eine Umgestaltung des Gesetzes, sondern eine klarere Geschlechtserziehung, die die Erkenntnis weitertragen muß, daß die Bindung zweier Menschen mit einer Verantwortung für entstehendes Leben verbunden ist. Bereits der geschlechtliche Verkehr gehört zum menschlichen Verantwortungsbereich. Das muß immer wieder den Heranwachsenden deutlich gemacht werden. Wenn man an eine Änderung des Rechts denkt, so muß es Voraussetzung für eine irgendwie geartete Stärkung der Stellung des Vaters sein, daß er ein echtes Interesse für das Kind aufbringt. Außerdem muß aber auch das Einverständnis und die Mitwirkung der Mutter gefordert werden, weil es sonst nur zu Konflikten im Leben des Kindes kommen kann, die sich übler auswirken würden, als wenn das Kind nur in der Mutter-Familie aufwachsen müßte.

Man bejaht es allgemein, daß das kommende Recht die Vaterschaft nicht einfach negiert, sondern unterstreicht. Jedes Kind hat ein Recht auf Feststellung seines Vaters, und der Vaterschaftsprozeß sollte nicht im Rahmen eines üblichen zivilrechtlichen Zahlungsprozesses, sondern als amtliches Feststellungsverfahren ausgestaltet werden. Bei nicht feststellbarer Vaterschaft geht das geltende Recht davon aus, daß der in Anspruch genommene Erzeuger die Einrede des Mehrverkehrs hat. Hier wird man wohl die österreichische Lösung empfehlen müssen, die jeden in Anspruch genommenen Vater zur Zahlung des Unterhalts verpflichtet, wenn er in der gesetzlichen Empfängniszeit der Mutter beigewohnt hat.

Die Unterhaltszahlung ist aber sicherlich die geringste der väterlichen Pflichten. Alle Erziehungspflichten sind heute der unehelichen Mutter überlassen, und gerade hier entstehen die Schwierigkeiten, wenn man an gesetzliche Änderungen denkt. Würde man die Konfliktsmöglichkeit im Leben eines unehelichen Kindes vergrößern, wenn man dem unehelichen Vater etwa ein Besuchsrecht, ein Verkehrsrecht mit dem Kinde einräumt? Man denke nur an den Fall, daß nach Jahren ein solcher Vater plötzlich auftaucht, der vielleicht nichts anderes will, als nur die näheren Verhältnisse erforschen, um sich von Zahlungspflichten zu drücken. Man denke an die Schwierigkeiten auch der Mutter, die einem solchen Vater das Kind, sei es auch nur zu einer kurzen Begegnung, zuführen müßte.

Die Tatsache, daß ein natürlicher Vater existiert, ist noch kein Beweis dafür, daß das Kind einen wahren Vater hat! Es gibt vielmehr stellvertretende Väter, auf die Hans Heinrich Muchow hingewiesen hat, die ihre Rolle mit Hingabe, mit Ernst und Verantwortungsgefühl spielen. Der Pflegevater, zu dem das Kind aufblickt, der seinen Lebensweg begleitet, ist zweifellos wertvoller als der uneheliche Vater, der sich auf seine Zahlungen beschränkt!

Grundsätzlich wird man nur demjenigen unehelichen Vater verstärkte Rechte geben dürfen, der sich zu seiner Vaterschaft bekennt, der – auf Grund einer vielleicht besseren Erziehung, als sie heute betrieben wird – ein wärmeres Interesse für sein Kind aufbringt und bereit ist, auch eine Vaterrolle zu übernehmen. Einem solchen Vater kann allerdings schon das geltende Recht helfen; ihm kann in Aus-

nahmefällen die Personensorge übertragen werden, er kann das Kind legitimieren, zu seinem Erben einsetzen oder selbst auch Vormund werden.

Bei der Gestaltung des neuen Rechts darf niemals außer acht gelassen werden, daß es auch nach dem Willen des Grundgesetzes nur auf die Besserstellung des Kindes, auf sein Wohl ankommt, nicht etwa auf eine Besserstellung des unehelichen Vaters oder der Mutter. Ihre Rechte müssen zurücktreten, wenn es um das Beste des Kindes geht.

So kommt also in erster Linie alles darauf an, in der Öffentlichkeit wieder das Bild des Vaters und seine Rolle in das allgemeine Bewußtsein zu heben. Die jungen Väter müssen von der Liebe als einer schöpferischen und ordnenden Kraft wissen. Daher ist es wichtig, junge Menschen auf ihre Vaterrolle möglichst frühzeitig vorzubereiten und diese Erziehung in die allgemeine Erziehung mit einzubauen. Ein neues Vaterbild kann in einer sich wandelnden Gesellschaft dazu beitragen, einer nachwachsenden Generation die nötige Festigkeit und Stetigkeit im Dasein zu vermitteln.

UMSCHAU

Wirtschaft und Wirtschaften im Gymnasium

Über die Bildungsinhalte des Gelehrtenschulwesens ist diskutiert worden, solange diese Schulen bestehen. Unsere heutigen Gymnasien haben ihre Gestalt im 19. Jahrhundert angenommen. Die wesentlichen Impulse ihres Wandels gingen nicht so sehr von innen als vielmehr von außen aus. Immer war es die Frage, was denn der Bildungsinhalt der gelehrten Bildung auf den höheren Schulen sein müsse. Daß die alten Sprachen in der Intensität, in der Humboldt sie gepflegt wissen wollte, nicht ausreichen konnten und die Bildungsvorstellungen gefährlich vereinseitigen mußten, wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts immer deutlicher. Die „reale" Bildung errang Gleichwertigkeit gegenüber der „humanistischen", wenigstens was die Berechtigung des Zugangs zu bestimmten Studienrichtungen angeht. Neben die Universität trat die Technische Hochschule. Das Gymnasium hat sich inzwischen von der einseitigen Scheidung in reale und humanistische Bildung freimachen können und drei Formen erlangt, die als altsprachliches, neusprachliches und mathematisch-naturwissenschaftliches Gymnasium mehr Verbindendes als Trennendes haben.

Nach dem ersten und dem zweiten Weltkrieg ist es aber immer deutlicher geworden, daß die strenge Beschränkung auf die dort angebotenen Bildungsgüter den Blick auf wesentliche, für das Funktionieren unserer Gesellschaft entscheidende Lebensbereiche verstellen kann. Vor allem das Fehlen der Kenntnis wirtschaftlicher Wirklichkeiten bei denen, die ihrer Schulbildung nach als die Gebildeten angesehen zu werden pflegen, muß als ein erheblicher Mangel gelten. Spart die höhere Schule als bildungsvermittelnde Institution die Kunde von der Wirtschaft aus, so muß das zu einer gefährli-

chen Weltfremdheit bei den sie Absolvierenden führen. Dieses Bildungsproblem unserer gegenwärtigen höheren Schule ist seit langem gesehen, eine befriedigende Lösung hingegen noch nicht erreicht.

Hans Bokelmann legt zu dieser wichtigen Frage eine wissenschaftliche Studie vor, die den Titel hat: „Die ökonomisch-sozialethische Bildung. Problem und Entwurf einer didaktischen Theorie für die gymnasiale Oberstufe“ [1]. Vier Grundfragen will seine Untersuchung beantworten: 1. Worin liegt die neue pädagogische Erfahrung innerhalb der Wirtschafts- und Arbeitswelt? 2. Wie haben sich die Wirtschafts- und Sozialfragen im Kanon der gelehrten Bildung historisch entwickelt? 3. Ist die ökonomisch-sozialethische Bildung in der Oberstufe der Höheren Schule nötig? 4. Ist die ökonomisch-sozialethische Bildung in der gymnasialen Oberstufe möglich? Auf Grund welcher Kriterien und Fundamente, durch welche Lehrgehalte und in welcher Form? (14). Die Arbeit, die „ihren Ort im Grenzfeld verschiedener Wissenschaften und Methoden“ hat (14), will nicht nur beschreiben, sondern auch „didaktische Normen und zeitkonkrete Imperative ermitteln und formulieren“ (15), d. h. sie will auch normativ sein, womit sie als erziehungswissenschaftliche Arbeit einen wissenschaftstheoretisch interessanten Standpunkt bezieht.

Wie wenig einheitlich und unübersichtlich sowohl die Fragen als auch die Antworten hinsichtlich des Gesamtproblems sind, zeigt sich bereits an den unterschiedlichen Bezeichnungen für dieses didaktische Anliegen als auch an den zahlreichen organisatorischen Lösungen. An Bezeichnungen finden sich in den Lehrplänen Politische Bildung, Politische Erziehung, Sozialkunde, Gesellschaftskunde, Gemeinschaftskunde, Rechtskunde, Politische Gemeinschaftskunde, Staatsbürgerkunde, Gegenwartskunde, Wirtschaftskunde, Zeitgeschichte, Staatsbürgerliche Erziehung, Staatskunde, Wirtschaftslehre, Erziehung zur Partnerschaft. An hauptsächlichen Organisationsformen arbeitet Bokelmann acht Möglichkeiten heraus: 1. Sozialkunde (die er hier stellvertretend für die übrigen Bezeichnungen nennt) als ordentliches Lehrfach, 2. als Teilbereich vorwiegend eines anderen Faches, 3. als ein in mehreren Fächern integriertes Fach, 4. als Unterrichtsprinzip, 5. als Verfügungsstunde, die von Zeit zu Zeit nach Bedarf eingeschaltet wird, 6. als kursorischen Unterrichtsgang im Anhang an die gesamte Bildungsarbeit, 7. als Fächerkombination, vorwiegend der Geschichte und der Geographie, 8. als gymnasialen Schwerpunkt, der seine stärkste Ausprägung im Wirtschaftsgymnasium erreicht (20), das sich von der Wirtschaftsoberschule dadurch unterscheidet, „daß es keine spezifischen, die kaufmännischen und andere Wirtschaftsberufe direkt vorbereitenden Fächer aufnimmt und die Hochschulreife zum Studium an allen Universitäts- und Hochschulfakultäten verleiht“ (23). Neben allem gibt es noch eine Reihe von Einzelmodellen und Sondereinrichtungen (25 ff.).

Wie die Rechtslage der wirtschafts- und sozialkundlichen Fächer in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich ist, so auch die Sachlage des Lehrkanons (28 ff.). Er umfaßt vier Sachgebietsgruppen: Wirtschaftsfragen, Sozialfragen, staatspolitische und rechtliche Fragen. In sich sind sie wenig artikuliert und auch nicht scharf gegeneinander abzugrenzen, doch fällt auf, daß seit diesem Krieg aus zeitbedingter Notwendigkeit auf zwei Themen besonderes Gewicht gelegt wird, auf die Auseinandersetzung mit der kommunistischen Lehre und Politik und auf die Bewältigung der deutschen Vergangenheit. Entsprechend dem Überangebot an Sachen sind die versuchten Lehrpläne sehr buntscheckig und verraten wenig grundlegende didaktische Überlegungen. Diese werden nach B. erst bei Wilhelm Flitner, Josef Derbolav und Alois Köstel angestellt (47 ff.).

Gemeinhin nimmt man an, daß das von B. behandelte Problem erst neuesten Datums sei. Ein Rückblick in die Geschichte (53–63) zeigt aber, daß die neuerdings wieder stärker ins Bewußtsein tretenden Bildungsbereiche auf ihre – freilich andere – Weise schon im Altertum, im Mittelalter und durch die Neuzeit hindurch bekannt waren und empfohlen wurden. Der Neuhumanismus verengt den Blick auf das

[1] Heidelberg 1964, Quelle & Meyer, 222 S. Lw. 25,–.

Buchwissen, jedoch nicht ohne erfolgreichen Widerspruch, wie Bürgerschule, Realschule, Oberrealschule und Realgymnasium in ihrem Bestreben, sich neben das humanistische Gymnasium zu setzen, beweisen.

Angesichts der sachlichen und rechtlichen Unsicherheit und Vorläufigkeit der wirtschafts- und sozialkundlichen Bildung sieht Bokelmann seine erste Aufgabe in „begrifflich-systematischen Vorüberlegungen zu einer Theorie der ökonomisch-sozialethischen Bildung" (Teil II, 64 ff.), die dann zur Erörterung der „ökonomisch-sozialethischen Bildung in der gymnasialen Oberstufe" (Teil III, 95 ff.) führen. Seinen Darlegungen in aller Breite zu folgen, übersteigt den Rahmen dieser Rezension. Die Gedankengänge sind nicht leicht und durch eine manchmal allzu schwierige und fremdwortliebende Sprache nicht gerade verständlicher geworden.

Die Kernfrage der gesamten Diskussion an diesem Punkt ist, „ob und in welcher Weise in der Beziehung von Wirtschaft und Bildung eine neue Grunderfahrung möglich wird" (64). Der Verfasser bejaht diese Frage zu Recht und faßt seine Erkenntnisse über den Sinn der Wirtschaft und des Wirtschaftens als Bildungsinhalt aller Bildung so zusammen: „1. Die Bildung des allgemeinen Wirtschaftsverständnisses dient dem Mitvollzug der wirtschaftlichen Überlieferung innerhalb der geschichtlich-gegebenen Sozietät; sie ergibt sich aus der Tatsache, daß jeder Bürger daran teilnehmen muß. 2. Sie hat propädeutischen Charakter, sofern diese Bildung die Wirtschaft zwar als Besonderes, jedoch unter dem Aspekt des Allgemeinen einbezieht; sie ist vorspeziell, nicht arbeits- und berufsgebunden und nicht notwendig praktisch. 3. Sie empfängt ihren Maßstab aus dem Postulat einer allgemeinen Grundbildung, innerhalb derer die Wirtschaft als zweckhaftes, politisches und ethisches Phänomen eingeschlossen wird, aber so, daß daran das Kategorial-Allgemeine, das Sittlich-Umfassende und das Kanonisch-Verbindliche zum Vorschein kommt. 4. Die möglichen Lehrgehalte für die Bildung des allgemeinen Wirtschaftsverständnisses richten sich nach dem allgemeinbildenden Postulat und müssen im engeren durch Motive und Sachkriterien gesichert werden. 5. Ob und wie sich innerhalb der allgemeinbildenden Schulen diese Bildungsdimension institutionalisieren läßt, muß eigens geprüft werden. Die allgemeinbildende Intention rechtfertigt noch nicht die schulorganisatorische Einordnung" (82). Hieran sind vor allem zwei Dinge bemerkenswert, einerseits die Bejahung der Notwendigkeit bildender Begegnung mit der Wirtschaftswirklichkeit, anderseits die Zurückhaltung gegenüber konkreten organisatorischen Maßnahmen.

Diese Frage zu untersuchen hatte sich Bokelmann nur für die Oberstufe der Gymnasien vorgenommen. Er kommt zu dem Schluß: „Es geht in der (gymnasialen) Oberstufe um die wissenschaftspropädeutische Einführung in die Wirtschafts- und Sozialordnung als einer Form der vorspeziellen Allgemeinheit, die in sich die Möglichkeit zur weiterführenden speziellen Fachbildung und zum wissenschaftlichen Studium hat" (84), wobei die didaktische Kernfrage die nach dem Wie der wissenschaftspropädeutischen Einführung bleibt (91). Ihr wird im weiteren nachgegangen, interessiert hier aber nicht vordringlich. Wenn der Verfasser meint, die Höhere Schule dürfe sich nicht nur auf die klassischen Berufe der humboldtschen Gymnasialtradition einstellen – auf den Theologen, Lehrer, Mediziner, Juristen –, sondern auch auf die wirtschaftlichen Berufe und Studien, auf den Nationalökonomen, Politologen und andere (103), so tritt er für eine Öffnung der gymnasialen Bildung in die Moderne ein, bejaht damit aber auch, daß die Gymnasien wenigstens unreflex berufsgerichtet sind, wodurch ihr allgemeinbildender Sinn zumindest erheblich eingeschränkt wird. Hier werden sich Fachkontroversen entzünden. Bokelmann sichert sich und seine Forderungen aber gegen den Vorwurf eines Enzyklopädismus und eines pädagogischen Materialismus dadurch ab, daß er in der gegenwärtigen Wirtschafts- und Sozialkunde ein Zuviel an Beispielen und Details kritisiert (150) und stattdessen ein „kategoriales Minimum" fordert, in dem der propädeutische Charakter immer bewußt bleiben soll. Einen „vorläufigen Katalog der Lehrgehalte", der von

den historischen Ursprüngen der modernen Industriegesellschaft bis in ganz konkrete Fragen des gegenwärtigen Wirtschaftens reicht (144 ff.) und für das Gymnasium ganz neue Sachgebiete umfaßt, legt er als „ökonomisch-sozialethisches Lehrgefüge" (144) vor. Ein spezielles Kapitel gilt der Auseinandersetzung mit der „Problemlage und Neuordnung des Wirtschaftsgymnasiums" (158–172).

Bokelmann ist sich der Tatsache bewußt, daß seine Arbeit neben vielen Antworten, die sie gegeben, auch eine Fülle neuer Fragen gestellt hat. Wer so mutig und radikal die Bildungsgehalte und damit auch den Sinn des Gymnasiums neu akzentuiert, wird Zustimmung und Widerspruch zugleich finden. Sicherlich wird seine Stimme bei der Reform der Gymnasien in Zukunft nicht mehr überhört werden können.

Karl Erlinghagen SJ

20 Jahre Musica viva

Aus Improvisation zur Institution gewachsen, hat die Münchner Musica viva noch in jedem Konzert ihre Aktualität, ihre unmittelbare Beziehung zur Gegenwart erwiesen. Mehr als das – sie lebt und behauptet sich in ihr. Das ist insofern ungewöhnlich, als das musikalische Geschehen in den vergangenen zwei Jahrzehnten sehr vielfältige Bewegungen aufweist, deren Differenzierungen und Entwicklungsmöglichkeiten nicht immer leicht abzuschätzen waren und sind. Wie oft hätte Verkürzung der Sichtweite in Sackgassen führen können! Daß die Musica viva davor bewahrt blieb, verdankt sie dem Mann, aus dessen Herz und Hirn sie hervorgegangen ist: Karl Amadeus Hartmann, der am 2. August 1965 seinen 60. Geburtstag hätte feiern können. Der 5. Dezember 1963 wird als Tag seines Todes in schmerzlicher Erinnerung bleiben.

Hinter dem impulsiven, unermüdlichen Organisator der Konzerte mit zeitgenössischer Musik stand jederzeit der schöpferische Musiker, der von untrüglichem Instinkt für Qualität geleitet seine Entscheidungen traf. Mit Recht ist seine Einsatzbereitschaft für junge unbekannte Musiker weithin gerühmt worden. Ihnen hat er viel Zeit und Überlegungen geopfert. Daneben gab es auch Momente der Ungeduld, in denen er unwirsche Worte über organisatorische Verpflichtungen hören ließ, die ihn von eigenen Arbeiten abhielten. Trotzdem hat er – nach seinem Zeugnis – immer Gelegenheit gefunden, täglich wenigstens ein paar Takte zu schreiben, „um das Handgelenk locker zu halten". Zwischen 1936 und 1962 ist ein imponierendes Lebenswerk von acht Symphonien entstanden – Karl Amadeus Hartmann hat sich und dem Reifen seiner Werke Zeit gelassen. Dieser stets präsente, immer aktionsbereite Mann muß in seinen schöpferischen Bezirken ein Reservoir der Ruhe gehabt haben, aus dem ihm die Kraft zum Warten zugeströmt war.

Warten hatte ihm auch das Leben auferlegt. Von 1933 bis 1945 zog sich Karl Amadeus Hartmann aus politischen Gründen vom deutschen Musikleben zurück. Er komponierte, erlebte erfolgreiche Aufführungen seiner Werke im Ausland, knüpfte persönliche und künstlerische Verbindungen an, die er auch unter schwierigsten Umständen aufrechterhielt, und erwarb durch seine unnachgiebige Haltung jenen persönlichen Kredit, der als Gründungskapital der Musica viva von ausschlaggebender Bedeutung werden sollte. Karl Heinz Ruppel hat in seiner so verdienstvollen ersten Chronik der Musica viva[1] nachdrücklich darauf hingewiesen, in wie hohem Maße gerade in den Anfangszeiten das Vertrauen des Auslands in Hartmanns Persönlichkeit bis in technische Einzelheiten (Beschaffung ausländischer Notenmateriale, Verbindungen zu ausländischen Komponisten und Solisten) sich ausgewirkt hat.

Am 7. Oktober 1945 fand das erste Orchesterkonzert mit Werken von Busoni, Mahler und Debussy im Prinzregententheater zu München statt. Wer erinnert sich heute noch der ungeheizten Konzertsäle und Theater, der mühsamen Anmarschwege infolge spärlicher Ver-

1 Musica viva 1945–1958, herausgegeben von K. H. Ruppel. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1959.

kehrsverbindungen? Wer gedenkt noch des Idealismus der ausführenden Künstler und ihres Publikums, dessen innere Spannung allerdings über alle äußeren Umstände schnell hinweghalf? Das Interesse war geweckt und blieb lebendig. Die nächsten Stationen: Brunnenhoftheater, Saal an der Sophienstraße, Aula der Universität (1950), auch sie noch eine Ausweichlösung, bis im Jahre 1953 der Herkules-Saal in der Residenz zur endgültigen Stätte der Musica viva-Konzerte wurde. Inzwischen hatte sich der Anhängerkreis konsolidiert, hatte schon eine reiche Anzahl moderner Kammermusik- und Orchesterwerke kennengelernt. In den ersten Jahren bestritten die Konzerte vorwiegend Münchner Künstler und die beiden Münchner Orchester: das Bayerische Staatsorchester, fallweise die Münchner Philharmoniker. Beide Orchester aber hatten festumrissene, überlieferte Wirkungskreise, die sie voll in Anspruch nahmen. Darum tat Karl Amadeus Hartmann den Schritt zum Bayerischen Rundfunk. Der damalige Intendant Rudolf von Scholtz wie auch sein Nachfolger Dr. Franz Stadelmayer erkannten die Bedeutung der Musica viva für Gegenwart und Zukunft des Münchner Musiklebens und Christian Wallenreiter führt so verständnisvoll wie tatkräftig die Arbeit seiner Vorgänger weiter. 1948 kam Eugen Jochum nach München und schuf im Symphonie-Orchester des Bayerischen Rundfunks ein Instrument internationalen Ranges; ihm entsprechend wirkt der vom unvergessenen Josef Kugler († 1958) aufgebaute, später von Kurt Prestel und Wolfgang Schubert übernommene Rundfunkchor. Eugen Jochum (u. a. Uraufführungen der „Französischen Suite" von Werner Egk, der III. und VI. Symphonie von Karl Amadeus Hartmann), seine Mitarbeiter Jan Koetsier und Rudolf Albert wie auch Josef Kugler haben sich während ihres Münchner Wirkens in zahlreichen Konzerten der Musica viva zur Verfügung gehalten. Rafael Kubelik, Jochums Nachfolger, fand sofort engen Kontakt zu Karl Amadeus Hartmann – die Freunde moderner Musik verdanken Rafael Kubelik schon faszinierende Eindrücke.

Mit seiner Wendung zum Rundfunk bewies Karl Amadeus Hartmann einmal mehr seinen Spürsinn für Entwicklungen. Inzwischen sind Sendehäuser ja zunehmend Pflegestätten zeitgenössischer Musik geworden. Nicht nur weil Funkanstalten Geld haben, um Experimente riskieren, um beste Musiker für ihre Orchester „einkaufen" zu können – entscheidend ist, daß sie ihren Musikern Zeit geben können, sich Neue Musik zu erarbeiten. Sie birgt nun einmal Überraschungen, ihre Anforderungen wollen nicht nur technisch, sondern auch geistig erfüllt sein. Nicht Noten allein sind zum Erklingen zu bringen, sondern was hinter diesen Noten als bewegende Kraft steht. Sie in ihren verschiedenen Spielarten zu erkennen, braucht Zeit, und Zeit kostet Geld. Gibt man dem Musiker nicht genügend Zeit, um neue Klangphänomene in sich einsinken zu lassen, sie in Besitz zu nehmen, kann er bestenfalls als perfektes Instrument funktionieren, nie aber seine Persönlichkeit mit dem Werk identifizieren. Man kann Konzerte mit 4 Proben machen und man kann für das gleiche Programm 10 Proben ansetzen – die Resultate werden sprechen.

Den Dienst an Neuer Musik hatte Karl Amadeus Hartmann seit Beginn unter das Gebot der Qualität gestellt: das ihm anvertraute Werk sollte in bestmöglicher Weise zur Wiedergabe gelangen. Mit ihr sollte auch belegt werden, daß zeitgenössische Musik aufführbar sei. Ihr aus ungewohnten Anforderungen einen Strick drehen zu wollen, ist so kurzsichtig wie unberechtigt. Bisher sind noch alle ausgewählten Werke auch gespielt worden. Natürlich haben sie mehr Proben gebraucht als eine klassische Symphonie, aber unangemessen ist die Probenzahl nie gewesen. Im Laufe der Jahre hat sich natürlich auch Vertrautheit mit den verschiedenen Klangstilen herausgebildet, im täglichen Umgang haben Blick und Ohr sich geschult. Es wäre denkbar ungerecht, etwa von einem Opernorchester, das heute „Wildschütz", morgen „Tristan" und übermorgen „Das Mädchen aus dem goldenen Westen" zu spielen hat, eine blitzartige Umstellung auf Kompositionen von Nono oder Boulez zu verlangen, oder es für gegeben anzusehen, daß ein städtisches Konzertorchester, das in Stadt und Land überwiegend

klassisch-romantisches Repertoire zu pflegen hat, nun auch mit gleicher Selbstverständlichkeit Werke ausgesprochen experimenteller Richtung spiele. Über Fakten hat Karl Amadeus Hartmann nie diskutiert, er hat mit ihnen gerechnet und hat seine Konsequenzen gezogen. Gleichzeitig hat er die Pflege zeitgenössischer Produktion vor Spezialismus bewahrt. Er wollte sie nicht in einen elfenbeinernen Turm gesperrt wissen, sondern sie sollte sich in der Öffentlichkeit bewähren. Und so ist unter seiner Führung die Münchner Musica viva zu einem Forum internationaler Diskussion geworden.

So abwechslungsreich die Programme immer sich gegeben haben, sie verrieten sehr bald den planenden Geist des schöpferischen Musikers. Der „Nachholbedarf" der Jahre nach 1945 war relativ schnell zu stillen, wesentlicher für die Zukunft war es, Maßstäbe zu gewinnen, an denen Leistungen und Entwicklungen gemessen werden konnten. Das geschah dank Festigung der Programme durch Werke der vier „Klassiker der Moderne" Schönberg, Strawinsky, Bartók und Hindemith, dazu der Franzosen Debussy und Ravel, sowie dank mehrmaliger Wiederkehr ihrer Hauptwerke im Laufe der Jahre. Gerade wiederholte Begegnungen vertieften nicht nur die Kenntnis, sie ließen sogar manche Stücke in der Distanz und unter verschiedenen Dirigenten „neu" erscheinen (z. B. Strawinskys „Psalmensymphonie" unter Hermann Scherchen, Igor Markévitch, Herbert von Karajan). Der Hörer spürte zwar im Augenblick nicht, wie ihm Karl Amadeus Hartmann die Treue lohnte, er fühlte sich nur immer wieder mit neuen Ereignissen konfrontiert. Daher die erwartungsvolle, oft knisternde Spannung vor jedem Konzert, die auch den Spiritus rector jedesmal packte – wußte er selbst doch nie, „wie es ausgehen würde". Immer zahlreichere Ringe haben sich um den Programmkern der vier „Klassiker" gebildet, in den letzten Jahren, seit 1960, noch aufsehenerregend der „Dialogo della musica antica e della moderna" (nach dem Titel einer musiktheoretischen Streitschrift des Vincenzo Galilei, 1581): Aufführungen mittelalterlicher Musik aus dem Codex Montpellier, Krönungsmusiken aus dem 13. und 14. Jahrhundert, der Messe von Tournai (14. Jahrhdt.) und der Messe von Barcelona (14. Jahrhdt.) im selben Programm mit zeitgenössischen Werken. Im Augenblick des Hörens schien es gleichgültig, wann die Musik entstanden war, viel fesselnder drangen verwandte Momente wie horizontale Linienführung, Freizügigkeit der Symmetrie und Dynamik ins Bewußtsein.

Die breit basierte Programmanlage konnte und wollte dramatische Musik nicht außer acht lassen. Schon im Brunnenhoftheater war Strawinskys „Geschichte vom Soldaten" mehrfach gespielt worden; 1951/52 folgten szenische Aufführungen: „Des Simplicius Simplicissimus Jugend" von Karl Amadeus Hartmann, „Der Raub der Lukrezia" von Benjamin Britten. Mußten Darbietungen mit angedeuteter Szenerie auf dem Podium des Herkules-Saales auch aparte Seltenheiten bleiben (Satie: „Socrate", Milhaud: „Les Malheurs d'Orphée", Strawinsky: „Renard"), so gaben konzertante Aufführungen doch wenigstens den Klangeindruck der Bühnenwerke. Aus der großen Zahl seien hier genannt: „Trionfi" und „Antigonae" von Carl Orff, „Aus einem Totenhaus" von Leoš Janáček, „Lulu" von Alban Berg, „Erwartung" und „Die glückliche Hand" von Arnold Schönberg, „Oedipus Rex", „Le Rossignol", „Mavra", „Persephone", „Les Noces" von Igor Strawinsky. Starke Eindrücke hinterließ die Darbietung von Debussys „Pelléas et Mélisande" durch ein erstrangiges Ensemble der Opéra Comique-Paris unter André Cluytens. Hier muß auch noch der Aufführungen einiger großer Chorwerke gedacht werden: „Das Unaufhörliche" von Paul Hindemith, „Missa Glagolitica" von Leoš Janáček, „Die Jakobsleiter" und „Gurrelieder" von Arnold Schönberg.

Naturen von überströmend reicher menschlicher Substanz werden auf persönliche Begegnungen, auf Gedankenaustausch im Gespräch nie verzichten wollen. Nicht nur das Streben nach perfektionierter Wiedergabe, sondern ebensosehr der Wunsch nach Begegnung haben Karl Amadeus Hartmann die profiliertesten Solisten und Dirigenten heranziehen lassen. Vor

keiner Schwierigkeit schreckte er zurück, und er hat es erreicht, daß man es in der Fachwelt schließlich als „point d'honneur" ansah, in der Musica viva gastiert zu haben. Nur Hartmanns undoktrinärer Einstellung ist es zu danken, daß so grundverschiedene Persönlichkeiten wie André Cluytens, Herbert von Karajan, Erich Kleiber, Lorin Maazel, Igor Markévitch, Dimitri Mitropoulos, Paul Sacher, Hermann Scherchen zu erleben waren. Aber auch Protagonisten der Moderne wie Bruno Maderna oder Ernest Bour – letzterer einmal mit dem ungarischen Pianisten Géza Anda, der an einem Abend die drei Klavierkonzerte von Béla Bartók spielte – wurden mehrfach herangezogen.

Und die Komponisten? Auch sie kamen, um ihre Werke zu dirigieren. Nicht nur die junge Generation wie Hans Werner Henze, Karlheinz Stockhausen, Friedrich Cerha, György Ligeti – auch die großen „Alten" Paul Hindemith (1955), Igor Strawinsky (1951, 1957), Darius Milhaud (1962) waren zu Gaste und bestätigten durch ihre Gegenwart wie durch exemplarische Interpretationen ihre Hochachtung vor dem Musiker Karl Amadeus Hartmann.

Er war mit seinen Werken in den Programmen nur sparsam vertreten, immer darauf bedacht, niemandem einen Platz wegzunehmen. Desto verständnisbereiter, ja herzlich wurden seine Werke aufgenommen, wenn sie auch in München erklangen. Um seine Geltung als Komponist brauchte Karl Amadeus Hartmann schon seit langem nicht mehr besorgt zu sein. Die Welt zeigte sich sehr bald von der Kraft seines symphonischen Atems berührt, von jener Kraft, die in jedem Werke neue, ihm eigene Formen schuf, nicht, indem sie Überliefertes zertrümmerte, sondern indem sie aus eigenem Ingenium ebenbürtig Neues dem Alten hinzufügte. Schon die I., II. und III. Symphonie zeigen von der Thematik geleiteten Formwillen. Doch nicht nur den Willen, sondern auch die Fähigkeit, ihn zu realisieren. Die I. Symphonie (1936/37) hat den Untertitel „Versuch eines Requiems": um den Zentralsatz (Thema mit vier Variationen) sind je zwei Gedichte von Walt Whitman gruppiert, Gestaltungen tiefen Mit-Leidens am Elend der Welt; durch die Musik auch in Bekenntnisse Karl Amadeus Hartmanns verwandelt, der unverbrüchlich an die persönliche Aussagekraft künstlerischer Dokumentationen glaubte. In der II. Symphonie (1946) ist in ein großangelegtes Adagio ein Allegro con fuoco als Mittelsatz eingebaut. Die III. Symphonie hat eine langsame Einleitung, ihr folgt eine virtuose Fuge, ein Adagio beschließt das Werk. Schon sehr früh zeigt sich Hartmanns Fähigkeit zur Erfüllung weiter Klangräume – in ihnen entfalten sich in großen Bögen die Themen, spinnen sich in variierten Bildungen fort, ballen sich zu mächtigen Klangentladungen, wahren aber immer den Zusammenhang mit ihren Keimzellen. Die melodischen Linien werden oft durch Umspielung eines Tones mit kleinen Werten ornamentiert, diese erscheinen auch gern in ergänzenden Stimmen und geben dem Klangbild rhapsodische Züge. Als Gegengewicht wirkt bis in letzte Konsequenzen gesteigerte Rhythmik.

Die Belebung des Stimmengeflechts führte von hochgespannter melodischer Expressivität, dem Erbe der Wiener Schule von Schönberg, Berg und Webern, zu der Hartmann sich immer bekannt hat, zunehmend zur Konzentration der Ausdruckskräfte. Schon in der konzertanten V. Symphonie (1950) und noch mehr in der VI. Symphonie (1953) durchsetzen polyphone Elemente die Konzeption. So besteht die VI. Symphonie aus einem dreiteiligen Adagio und einer Toccata variata, die ihrerseits drei Fugen umfaßt; die Themen der zweiten und dritten Fuge sind Umbildungen des Themas der ersten Fuge. Keine polyphone Spielerei – im Gegenteil, die formale Bindung garantiert geradezu die Umsetzung der Ausdrucksfülle in einen künstlerischen Organismus. Angesichts so starker und vielfältig differenzierter musikalischer Substanz ist es nur verständlich, wenn ein Komponist um restlose Vergegenwärtigung seiner Ideen durch makelloses Handwerk bemüht ist. Die „Kunst der Fuge" lag bei Karl Amadeus Hartmann immer griffbereit, er wurde nie müde, sie zu studieren. Der Weg ging weiter zur VII. (1957/59 im Auftrag der Koussevitzky-Foundation komponiert) und zur VIII. Symphonie (1960/62, Auftrag des West-

deutschen Rundfunks, Köln). Rafael Kubelik hat 1963 die VIII. in Köln uraufgeführt. Am 15. November 1963 dirigierte er das Werk in München – der Erinnerung ist dieser Abend denkwürdig, auch wenn damals niemand ahnte, daß er Karl Amadeus Hartmann zum letzten Mal auf dem Podium der Musica viva gesehen hatte.

Die „Gesangsszene für Bariton und Orchester" zu Worten aus „Sodom und Gomorrha" von Jean Giraudoux ist unvollendet geblieben. Wie die Textwahl zur I. Symphonie kennzeichnet die zur Gesangsszene den Menschen und Künstler Hartmann, sein Mit-Leiden „aller Plagen der Welt", seine Liebe zu Menschen, seine Sorge um ihre Existenz. Dieses Elementargefühl durchzog ein Leben von bestürzender Arbeitslast, auch wenn ihr Träger sie nie als solche empfinden wollte. Oft beanspruchen ja nicht nur die großen Aufgaben Kraft, Zeit und Nerven, sondern ebenso die Randerscheinungen, obwohl es deren bei Karl Amadeus Hartmann eigentlich nicht gab, weil er, was zu tun war, sogleich in die Mitte seines Lebens rückte. Hätten die von ihm inaugurierten wöchentlichen „Nachtkonzerte" des Bayerischen Rundfunks, in denen seit Jahren moderne Musik gesendet wird, hätten die Programmhefte, für die Karl Amadeus Hartmann einen eigenen Stil geschaffen hatte, nicht der Routine verfallen können? Nein – allerorten hat der Initiator durchgehalten, seine Antennen nahmen nicht nur auf, sie gaben weiter. Malerfreunde aus aller Welt steuerten Werke zu den Programmheften bei, Spiegelungen der Gegenwart in Linien und Farben, wie die Musiker diese Gegenwart in ihren Klängen spiegeln. Und mit wie liebevoller Sorgfalt hat Karl Amadeus die Konzertplakat-Entwürfe des verstorbenen Freundes Helmut Jürgens betreut, der in einfallsreichen, immer das Wesentliche treffenden Varianten für die Musica viva geworben hat!

Walter von Cube sprach am Grabe vom „Bewußtsein der Größe, aber auch der Schwierigkeit der Aufgabe", wenn es gelte, das Werk Hartmanns fortzuführen. In seinem Sinne leiten nun Wolfgang Fortner und Ernst Thomas die Musica viva. Wer auch immer etwas in der Nachfolge Karl Amadeus Hartmanns tun soll – er wird vor dem gleichen Problem stehen. In seinen Werken hat Karl Amadeus Hartmann „Größe und Schwierigkeit" schon in Einklang gebracht: die Werke sind bleibende Zeugnisse geschlossener Lebensleistung in zerrissener Zeit.

Willibald Götze

BESPRECHUNGEN

Konzil

DORN, Luitpold A. - DENZLER, Georg: *Tagebuch des Konzils.* Die Arbeit der dritten Session. Nürnberg: Sailer Verlag 1965. 453 S. Lw. 19,80.

Nach wie vor bleiben ausführlich dokumentierende Berichte die Grundlage jeder ernsthafteren Beschäftigung mit dem Konzil. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß die für die römische Arbeitsgemeinschaft katholischer Nachrichtenagenturen „CIC" geschriebenen Texte wiederum in Buchform vorliegen. In der Form der sachlichen, sich jeden Kommentars enthaltenden Nachricht referieren sie mit einer fast protokollarischen Genauigkeit über den Verlauf der einzelnen Sitzungen. Sie notieren den Inhalt und das Ergebnis der Abstimmungen, die Teilnehmerzahl, den Namen des Vorsitzenden, und geben vor allem eine genaue Zusammenfassung aller Diskussionsreden. Die wichtigsten Interventionen erscheinen weithin im Wortlaut.

Selbstverständlich wird bei einem rein dokumentarischen Unternehmen dieser Art die Konzilsatmosphäre mit ihrem oft dramatischen Auf und Ab von Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen nur indirekt sichtbar. Die in dem Buch angestrebte Objektivität nüchterner Protokolle verfolgt ein ganz anderes Ziel. Das „Tagebuch des Konzils" wendet sich an Leser, die über das Konzilsgeschehen selbst umfassend unterrichtet werden wollen. Für sie bleibt diese Dokumentation unentbehrlich, nicht zuletzt auch wegen der Namens- und Sachregister, die das Buch für den täglichen Gebrauch aufschlüsseln. – Kardinal Bea hat ein Vorwort geschrieben. *W. Seibel SJ*

GALLI, Mario von - MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil.* Chronik der dritten Sessio – Dokumente. Mainz: Grünewald 1965. Kart. 6,80.

Was das „Tagebuch des Konzils" nicht bieten kann, ist in dieser „Chronik der dritten Sessio" mit jener unnachahmlichen Lebendigkeit eingefangen, die Mario von Galli zum meistgehörten und meistgelesenen Konzilsberichter im deutschen Sprachraum hat werden lassen. Wie kaum einem anderen ist es ihm wiederum gelungen, die inneren Bewegungen des Konzils sichtbar zu machen und den tieferen Sinn der verhandelten Texte und Probleme zu deuten. Dabei sind Bild und Text zu einer womöglich noch überzeugenderen Einheit verschmolzen als in den früheren Bänden. Das Bild ist nirgends mehr bloße „Illustration", sondern Aussage von eigenem Gewicht, integrierender Bestandteil des Berichtes selbst: Dies vor allem gibt dem Buch den besonderen Rang, den es in der Konzilsliteratur einnimmt.

Die Texte wichtiger Konzilsreden, die im vorhergehenden Band jeweils den Abschnitten über die einzelnen Diskussionsthemen angeschlossen waren, füllen dieses Mal die ganze zweite Hälfte des Buches. Man findet dort alle wirklich wesentlichen Interventionen im vollen Wortlaut, darunter vor allem die große Rede des Abtes Hoeck über die Patriarchalstruktur der katholischen Kirche, ohne Zweifel einer der Höhepunkte des ganzen Konzils. Darüber hinaus hat Galli auch solche Interventionen aufgenommen, die nur schriftlich eingereicht wurden, weil das diktierte Tempo es nicht zuließ, sie in der Aula vorzutragen: eine notwendige Ergänzung der bisherigen Berichterstattung, die sich naturgemäß nur auf die Diskussionen der Konzilsaula selbst stützen konnte.

Nach einer so verheißungsvollen Fortsetzung des inzwischen drei Folgen umfassenden Werkes darf man mit nicht geringer Erwartung dem nächsten und dann wohl abschließenden Band entgegensehen. *W. Seibel SJ*

SCHILLEBEECKX, E.: *Die Signatur des Zweiten Vatikanums.* Rückblick nach drei Sitzungsperioden. Wien-Freiburg: Herder 1965. 181 S. Kart. 12,60.

Es geht aus dem Titel des Buches nicht hervor, und wird auch sonst nirgends erwähnt, daß wir hier eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen in Händen haben, die im Lauf der Konzilsjahre niedergeschrieben wurden. Obwohl die einzelnen Beiträge leicht überarbeitet sind, lassen sich die Spuren ihrer Entstehungszeit und ihres oft zufälligen Anlasses noch deutlich erkennen.

Doch nimmt diese Uneinheitlichkeit dem Buch nichts von seinem Wert. Selten wurden

die eigentlich theologischen Hintergründe der Konzilsproblematik so scharfsinnig und klar gedeutet. Schillebeeckx zeigt, daß es von Beginn des Konzils an immer nur um die Auseinandersetzung zwischen einem „existentiellen" und einem „essentialistischen" Denken geht, das heißt, um die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Wahrheit, um das „geschichtliche Empfinden für die geschichtliche und bewegliche Dimension der menschlichen Existenz und des christlichen Glaubens" (159). Ob es sich um das Verständnis der Begriffe „ökumenisch" und „pastoral" (49 ff.) oder um das Problem der „Unveränderlichkeit" der dogmatischen Sprache (55 ff.), um die Liturgie, die Ökumene oder die Kollegialität (103–119) handelt, überall wird, wie Schillebeeckx überzeugend dartut, jener Grundkonflikt wirksam, und auch der Gegensatz der beiden Meinungsgruppen hat in der unterschiedlichen Stellung zu diesen Fragen seinen Grund.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Interpretation der berühmten „Nota praevia" (161–171), die noch in letzter Stunde dem dritten Kapitel der Kirchenkonstitution angefügt wurde. Nach Schillebeeckx's Meinung – die gewichtige Gründen für sich hat – ist darin nur die Kollegialität der Bischöfe bejaht, nicht aber die des Papstes, d. h. es ist dort nichts davon gesagt, daß der Papst als Haupt des Kollegiums im Gewissen verpflichtet ist, „nach eigenem vorsichtigem Ermessen dem Weltepiskopat Rechnung zu tragen" (168) – obwohl gerade diese These, wie Schillebeeckx mit Recht bemerkt, „den Kernpunkt der modernen Theologie der Kollegialität darstellt und als solche auch wohl im Denken der Konzilsmehrheit lebendig war" (163). *W. Seibel SJ*

Frömmigkeit

RAHNER, Karl: *Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch.* München: Kösel 1965. 303 Seiten. Lw. 25,–.

Vorliegende Exerzitienbetrachtungen (die kein Kommentar sein wollen!) müssen als das genommen werden, was sie sind, als persönliche, gelegentlich sich bis zum Bekenntnis und gesprochenen Gebet steigernde Vorträge, die dem „Leser" (im Original waren es „Hörer", und zwar Seminaristen in Rom, Innsbruck und Pullach) helfen sollen, während acht Tagen „Exerzitien zu machen". Daß diese Betrachtungen auf weite Strecken dann doch eine „Kommentierung" der Exerzitien werden (ich denke da besonders an das Fundament mit „Indifferenz" und „Magis", an die Sünden- und die Wahl-Betrachtungen), verdanken sie ihrem Autor, der nicht nur als Theologe reflex in den Geist seines Ordensvaters eingedrungen ist und eine Sprache spricht, die der moderne Mensch versteht, sondern der selbst die Exerzitien „gemacht" und betend um die Entscheidung für Gott gerungen hat. Wenn man versuchen wollte, die subjektive Eigenart der Exerzitien, die Rahner „macht" und gibt, – nicht die Darstellung der objektiven, geschichtlichen Heilswahrheiten, sondern deren persönliche Aneignung und Verwirklichung im konkreten Leben – thesenartig zusammenfassen, müßte man wohl auf ein Doppeltes hinweisen: Zum ersten kann nach Rahner der Mensch seine konkrete Entscheidung (und in jeder wahren Entscheidung liegt die Entscheidung für oder gegen Gott) nicht voll aus abstrakten Prinzipien herleiten und begründen, sondern muß sie im lebendigen Umgehen mit der Weltwirklichkeit, die der Exerzitant mitbringt, und der Offenbarung Gottes im personalen Einsatz frei und bewußt vollziehen. Deshalb gibt Ignatius dem Exerzitanten die Hl. Schrift in die Hand, deshalb braucht dieser eine gewisse Zeit, um im Umgang mit der Schrift zu sich selbst und zu seiner eigenen Entscheidung zu kommen. Zweitens aber ist diese Entscheidung für Gott, diese „Wahl", wie sie Ignatius nannte, ein von der göttlichen Liebe durchdrungener Vollzug, der sein Licht in sich selbst trägt, der dieses eigene Licht zwar nicht in Sätzen und Prinzipien wiedergeben kann, aber dennoch um die Richtigkeit und die Gottgegebenheit seines Tuns weiß.

Mit diesen Hinweisen aber ist die Gedankenfülle vorliegender „Betrachtungen" keineswegs abgesteckt. R. hat schon in der Sprache eine staunenswerte Breite, auf der er das verschiedenste Leserpublikum ansprechen kann. Die im Anhang beigefügten Gebetstexte lassen sich z. B. eigentlich nicht lesen, da wirkten sie schnell übertrieben und manieriert, sondern tatsächlich nur mit-beten. Die Gedanken über Christus und unsere Nachfolge hingegen erfordern ein tüchtiges Maß geistiger Arbeit, ehe man sie aus der Abstraktheit des Gedankens in die Lebendigkeit des Vollzugs übersetzt hat. Aber man

muß den Leser warnen, daß er nicht über Meditationen wie die vom Ölberg bis zum Kreuz, oder die über die eigenen Sünden, hinwegliest, weil sie ihm schon von der Sprache her weniger tiefsinnig erscheinen mögen als die zentralen christologischen oder Wahl-Betrachtungen. Vielleicht wird er gelegentlich merken, daß sich hier der ganze Rahner mindestens ebenso tief und persönlich ausspricht wie in andern Betrachtungen, die auf den ersten Blick gedankenschwerer zu sein scheinen. *J. Sudbrack SJ*

Scheffczyk, Leo: *Christliche Weltfrömmigkeit?* Essen: Fredebeul & Koenen 1964. 67 S. Kart. 3,80.

Das Wort „Weltfrömmigkeit" wurde erstmals von Goethe in seinem Altersroman der „Wanderjahre" gebraucht. Es meint dort eine weltoffene, weltbejahende, die Welt sozial umformende Frömmigkeit gegenüber einer bloß häuslichen und privat-kämmerlichen (Hamburger Ausgabe, Bd. 8, S. 243). Scheffczyk hatte die schöpferische Idee, diesen, in seinem Ursprung nicht eigentlich christlichen Begriff, auf Teilhard de Chardins christlich-kosmische Frömmigkeitshaltung anzuwenden.

Er zeigt zunächst die theologischen Grundlagen der Weltfrömmigkeit Teilhards: die Schöpfung verstanden als Vorgang der Einung zwischen Schöpfer und Geschöpf, in einem weiteren Akt als heiligendes und erlösendes Eingehen des Sohnes Gottes in den evolutionären Weltprozeß, diesen, nachdem der innerweltliche Vollendungsprozeß an sein Ziel gekommen ist, abgeschlossen durch die Welt-verwandelnde Wiederkunft Christi. Aus der Auffassung der radikalen, doch nicht pantheistisch verstandenen, Einheit von Mensch – Welt – Gott ergibt sich eine neue Sicht und Betonung des Einwohnens Gottes in der materiellen Welt. Aus ihrer notwendigen innerweltlichen, evolutionären Vollendung muß die notwendige Mitarbeit des Christen am Weltprozeß gefolgert werden. Weltdienst und Gottesdienst sind nunmehr ebensowenig zu trennen wie Heiligung und Weltdienst. Der Akt der Anbetung Gottes richtet sich nicht mehr in erster Linie auf den das Geschöpf unendlich übersteigenden Schöpfer, sondern erweist sich in tätiger Mitarbeit am göttlichen Schöpfungsakt und dessen Vollendung. Das Heiligkeitsstreben will nicht mehr die Welt fliehen und überspringen, sondern eingehen in den kosmischen Evolutionsprozeß, in dieser Welt das Pleroma Christi verwirklichen helfen. Aszese besteht deswegen nicht mehr in möglichst weitgehender Enthaltung von der Weltlichkeit der Welt, sondern in einem sündige Ichhaftigkeit und Abkapselung aufgebenden tätigen Eingehen in und Verwandlung von Welt.

Kritisch stellt der Verf. fest, daß eine solche Frömmigkeitshaltung keine genügende Antwort geben könne auf die teilweisen und totalen Minderungen des Lebens, auf Mißerfolge, Scheitern, Krankheit, Tod. Auch der in den evangelischen Räten enthaltene Verzicht könne nicht mehr richtig bewertet werden. Eine rein weltzugewandte und weltbejahende Aszese scheint die sündige und Tod-gezeichnete Welt außer acht zu lassen. Die positiven Motive und Impulse Teilhards bewahrend, versucht der Verf. deshalb in einem dritten Teil von der überlieferten Lehre her Korrekturen anzubringen, wodurch einerseits der Schöpfungsauftrag und die Evolution ernst genommen, anderseits am geoffenbarten Wissen um das gebrochene Verhältnis von Natur und Übernatur festgehalten wird. Wir halten die kleine Schrift für außerordentlich klärend. Ein wertvoller Beitrag zur Sichtung und Beschreibung einer christlichen Weltfrömmigkeit. *P. K. Kurz SJ*

Lohfink, Norbert: *Das Siegeslied am Schilfmeer.* Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. Frankfurt: Knecht 1965. 273 S. Lw. 16,80.

Mit seinen in den Jahren 1962–1964 entstandenen Aufsätzen wagt sich der Autor auf ein Gebiet, das von den Exegeten nur sehr ungern betreten wird: er versucht von seinem Fach aus, von der Wissenschaft des Alten Testaments, zur Fragestellung der Dogmatik zu gelangen. Als symptomatisch dafür kann der in dieser Zschr. 174 (1964) 161 zum erstenmal erschienene Aufsatz über „Die Irrtumslosigkeit" (44–80) gelten, in dem auf der Grundlage der modernen exegetischen Forschungen die Frage nach der Inspiriertheit und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift neu gestellt und eine neue, aber alte Ansätze der Vätertheologie aufgreifende Antwort wenigstens angedeutet wird. Als Material dazu (aber wie immer bei Lohfink durchge-

dacht und mit bestechender Klarheit dargeboten) kann der erste Aufsatz über „Das Werden des Alten Testaments" (11–43) gelten. Welch breite Wege die moderne Exegese einer persönlichen Begegnung mit der Schrift ebnet, zeigen die beiden Untersuchungen über „Die Erzählung vom Sündenfall" (81–101) und „Das Hauptgebot" (129–150); hier, wie auch besonders in „Gesetz und Gnade" (151–173), wo die Gesetzestheologie des Alten Bundes neben der alles überstrahlenden Gnadentheologie des hl. Paulus den rechten Raum erhält, steht im offenen und geheimen Mittelpunkt der Gedankenführung das Christusgeheimnis des Neuen Bundes. Auf es, das Geheimnis unserer Auferstehung, sind auch die Ausführungen von „Der Mensch vor dem Tod" (198–243) perspektivisch offen. Neben „Freiheit und Wiederholung" (174–197) und dem etwas aus der Gesamtkonzeption herausfallenden Aufsatz über „Bubers Bibelübersetzung" (244–261, erstmals in dieser Zschr. 169 [1962] 444) verdient noch der Titelaufsatz besondere Beachtung (102–128); an dem Beispiel des Liedes, das Moses nach dem Untergang Pharaos im „Schilfmeer" sang (Ex 15, 1–19), wird gezeigt, daß die von Liturgie und Frömmigkeit angewandte typologische Exegese wenigstens in diesem Beispiel biblische Wurzeln hat.

Auch stilistisch geht L. mit diesen Aufsätzen einen Weg, der nicht der breite Pfad seiner Fachgenossen ist: er schreibt flüssiges, schon von der Diktion her Interesse und Spannung erweckendes Deutsch. Gelegentlich fragt man sich sogar, ob nicht die innere Klarheit der Sprache und der logische Aufbau der Gedankenführung zu klar und zu logisch für die dahinterliegende Problematik sei. Aber das ist ein Stigma des Genus, das in diesen Aufsätzen gewählt wurde: der Fachmann wird viele interessante Fragestellungen entdecken, aber dann doch den Apparat mit Anmerkungen und philologischen Einzelheiten (von L. an den Schluß gestellt, mit nur 11 Seiten) vermissen, und der Laie wird zu leicht über die innere Problematik und die kühnen Ausblicke, die in diesen Aufsätzen niedergelegt wurden, hinweglesen. Aber man glaubt doch, daß es dem Autor gelungen ist, manchem Fachmann die Eleganz einer leichteren Sprache nahezulegen und manchen Laien, der vor der Fachliteratur zurückschreckt, in die theologischen Fragestellungen der exegetischen Wissenschaft einzuführen. *J. Sudbrack SJ*

Politik und Gesellschaft

LÜBBE, Hermann: *Politische Philosophie in Deutschland.* Studien zu ihrer Geschichte. Basel, Stuttgart: Schwabe 1963. 242 S. Lw. 24,–.

Es geht dem Verf. in dem schmalen, aber sehr dichten Buch um Untersuchungen zur politischen Philosophie – angemessener würde man wohl sagen: Philosophie des Politischen – im Deutschland des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, genauer der Zeit „zwischen Hegels Tod und dem ersten Weltkrieg". Es soll für diesen Zeitraum nicht nur eine Beschreibung der politisch bedeutsamen Theorien geleistet, sondern die „Explikation und Begründung eines politischen Willens, der seine jeweiligen Ziele und Grundsätze hat", geboten werden. In den vorgelegten Studien wird nicht zunächst das Bleibende einer solchen Philosophie, sozusagen eine „philosophia perennis" der politischen Dimension angezielt, sondern das jeweils geschichtlich Relevante, das für die angegebene Epoche Typische und so heute schon Vergangene; damit wird nicht das Wesenhaft-Konstante des Politischen geleugnet. Denn „Rang hat eine politische Philosophie in demselben Maße, als es ihr gelingt, das Allgemeine und Konkrete zusammenzusehen und die besondere Situation als das ‚konkrete Allgemeine' verstehbar zu machen". (Wir können mit dieser Hegelschen Formulierung nicht ganz einverstanden sein, denn das Konkrete ist mehr als „Fall" eines Allgemeinen.) Immerhin bleibt wahr, daß die politische Philosophie durch eine „wechselseitige Durchdringung des Prinzipiellen und Aktuellen charakterisiert" ist.

An vier Beispielen wird diese These exemplifiziert, an der politischen Theorie der „Hegelschen Rechten", am „neukantianischen Sozialismus", an der „Weltverbesserung" aus „wissenschaftlicher Weltanschauung" – gemeint ist die des philosophischen Positivismus und die des materialistischen Monismus – und an den „philosophischen Ideen von 1914" (Eucken, Natorp, Sombart, Simmel, Scheler, Troeltsch usw.). Das Urteil des Verf. über diese auch politischen Philosophien ist hart. Er meint, es handle sich um „eine Darstellung deutscher politischer Philosophie, die von Hegels Tod bis zum ersten Weltkrieg einen Prozeß fortschreitender Isolierung gegen die politische Realität erkennen läßt".

Uns scheint der Grundansatz der vom Verf.

inaugurierten (regionalen) Philosophie der Politik richtig zu sein. Er entspricht der Einheit von Wesen und Existenz des konkreten Menschen, der nur in einer zuletzt politisch organisierten Gesellschaftlichkeit (relativ) zu sich selbst kommen kann. Diese steht jeweils auch unter dem Gesetz der Stunde. Dieses situative Moment im Hinblick auf eine richtige politische Praxis zu erkennen, ist Gegenstand der in sich differenzierten politischen Wissenschaften, deren Grund und Prinzip der Einheit die Philosophie des Politischen ist. *H. Wulf SJ*

MATURI, Giacomo: *Arbeitsplatz: Deutschland.* Wie man südländische Gastarbeiter verstehen lernt. Mainz: Kraußkopf-Verlag 1964. 171 S. Kart. 12,80.

Der Verf., Referent für Fragen des Ausländereinsatzes in einem westdeutschen Werk, das mehr als 9000 südländische Gastarbeiter beschäftigt, sucht in diesem Buch die tieferen Wurzeln der Probleme aufzudecken, die bei der Anstellung ausländischer, vor allem südländischer Gastarbeiter regelmäßig auftreten und auch allgemein bekannt sind. Maturi zeigt, daß hier nicht böser Wille im Spiel ist, sondern daß die völlige Verschiedenartigkeit der Mentalitäten eine Anpassung erschwert und jene Probleme schafft. Die Einstellung des Südländers zu Familie, Staat und Gesellschaft, zu Geld und Geldverdienst, Arbeit und Muße ist von der Haltung des Deutschen so weit entfernt, daß man von zwei grundlegend verschiedenen geistigen Welten sprechen muß. Fast alle Probleme der Gastarbeiter lassen sich von diesen tiefgreifenden Differenzen her erklären. Sie können daher auch nur gelöst werden, wenn man diese Andersartigkeit erkennt und zu verstehen sucht. Dazu will Maturi die Voraussetzungen schaffen.

Dabei sind ihm nicht nur geistvolle und streckenweise glänzend geschriebene Analysen gelungen. Es ist vor allem ein zutiefst menschliches Buch entstanden, das mit Wärme und Überzeugungskraft für die Haltungen wirbt, die ja die Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft überhaupt sind. Ein eigentlich humanes Zusammenleben ist nur in der Anerkennung der Andersartigkeit des andern und im verstehenden Eingehen in seine Welt möglich.

Deswegen greift die Bedeutung dieses Buches weit über die speziellen Probleme der Gastarbeiter hinaus. Was Maturi über die Gastarbeiter sagt, gilt für deren Landsleute im allgemeinen. Man findet selten eine so ausgezeichnete Darstellung der Mentalität des Südländers, speziell des Italieners. Auch für den Katholiken ist es nicht unwichtig, Maturis Bericht zu kennen; schließlich sind es Menschen der hier geschilderten Wesensart, die die zentrale Leitung und Verwaltung der Kirche in Händen haben. *W. Seibel SJ*

ACHMINOW, Herman F., *Die Totengräber des Kommunismus.* Eine Soziologie der bolschewistischen Revolution. Stuttgart: Steingrüben Verlag 1964. 486 S. Lw. 24,–.

Achminow, zunächst kommunistisch erzogen, später in Oxford weitergebildet, legt auf Grund einer von Marx's Methoden inspirierten soziologischen Untersuchung eine einleuchtend einfache Theorie über das Handlungsgesetz der führenden Bolschewisten vor und ermöglicht ein Verständnis für innersowjetische Vorgänge bis in die heutige Politik und für die Attraktion des Kommunismus auf Entwicklungsländer. Diese Theorie besagt: das Grundaxiom des Kommunismus ist Aufhebung des Privateigentums, und: durch diese Maxime war der Kommunismus in der Lage, in Rußland die epochale Aufgabe der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals und der Industrialisierung zu erfüllen; aber er schaufelt sich damit auch das eigene Grab.

Mit der Behauptung Marx', das Sein bestimme das Bewußtsein, interpretiert A. die Lenin'sche Politik der revolutionären Organisation und der Veränderung des Marxismus hinsichtlich der Verhältnisse in Rußland. Aus dem Spannungsfeld der Gesellschaft – einer überlebten Feudalgesellschaft stehen eine unzufriedene Bauernschaft und eine revolutionäre Intelligenzia gegenüber – schöpft Lenin die Idee einer gewaltsamen gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderung unter Zuhilfenahme der marxistischen Sozialutopie. Lenin und seine Partei erweisen sich als die legitimen Vollstrecker der industriellen Frühgeschichte Rußlands, weil sie dem Willen der Geschichte zum Erfolg verholfen haben. In der deterministischen Färbung dieser geschichtlichen Interpretation liegt der Grund dafür, daß man A. ge-

legentlich den Vorwurf macht, er sei ein versteckter Marxist.

Sehen wir von diesem zumindest mißverständlichen Determinismus der Geschichte ab, so erweist sich die Theorie A.s weithin als überzeugend: Durch die Abschaffung des Privateigentums vermochte Rußland die Akkumulation des Industriekapitals staatsmonopolistisch zu dirigieren und zu beschleunigen, während es den Ingenieuren jegliche Vergünstigung gewähren konnte. A. nennt diesen Prozeß in Analogie zu Marx „Ersatz-Frühkapitalismus", weil er sich im Unterschied zum Westen ausschließlich auf staatliche Initiative entwickelte. Die Erreichung der vollen Industrialisierung verlangt marktgerechte Entscheidung und stärkt den Willen der „Technischen Intelligenz" zu unabhängiger Führung durch Privatisierung des Kapitals. Demgegenüber vermögen die Parteifunktionäre ihr parasitäres Dasein nur dann weiterzufristen, wenn ihnen der unbeschränkte Zugriff zum Kapital durch vollständige Verstaatlichung offensteht. Sie streben daher nach möglichst rascher juridischer Überführung vom Sozialismus zum Kommunismus – unabhängig von der Erreichung paradiesischer Versorgungsmöglichkeiten. Aus dem Teufelskreis – Erhöhung der Produktionsziffern ist nur möglich durch Privatisierung von Kapital, d. h. Abkehr vom Kommunismus – gibt es kein Entrinnen, sondern nur den Versuch, durch außenpolitische Ablenkung, z. B. die Weltrevolution, die innenpolitischen Kräfte zu binden.

Das alles ist mit einer faszinierenden Genauigkeit und Lebendigkeit geschrieben, die einem den russischen Alltag unmittelbar lebendig werden lassen. Das Buch vermag auch sehr viel Klarheit und Sicherheit gegenüber dem Bolschewismus zu vermitteln, so daß es nicht nur dem Politiker und Soziologen, sondern jedem politisch Interessierten empfohlen werden kann. *Fritz Marte SJ*

Romane und Erzählungen

ESTANG, Luc: *Die Stunde des Uhrmachers.* Roman. Köln, Olten: Hegner 1964. 260 S. Lw. 17,80.

Estang liebt es, seinen Romanen ein Motto voranzustellen, das die schon im Titel anklingende Thematik in einer bestimmten Richtung verdeutlicht. Mit Recht wird ihm ein besonderes Geschick zugesprochen, den Menschen lebendig und konkret, in der Verworrenheit und Kompliziertheit seiner Situation darzustellen.

In dem vorliegenden Roman bietet sich das Geschehen in der Rückschau eines Vierzigjährigen, Eloi, dar, der versucht, aus der Vergangenheit „den Sinn einer Geschichte zu erkennen, deren Einzelheiten so verstreut sind wie die Teile der Uhr", die ihm als Erbstück zugefallen ist. Die Erzählung wird äußerlich zusammengehalten von der Gestalt eben dieses Eloi, der selbst nur ein Teil im Ganzen dieser in seiner Erinnerung zusammengeholten Familiengeschichte ist. Er ist das jüngste Kind seiner Eltern, von deren Leben er nur wirre Einzelheiten weiß: seine Mutter war 15 Jahre alt, als sie ein Verhältnis mit Ludovic Cuerigal begann. Das tragische Schicksal Ludovics verweist auf die Gestalt Joachim Cuerigals, Elois Großvater, der am entscheidenden Fehltritt seines Lebens zerbricht.

Der innere Zusammenhalt ergibt sich aus der etwas zwielichtigen Gestalt des Uhrmachers Aristide, unter dessen Einfluß die ganze Familie Cuerigal steht, besonders Ludovic, der Vater Elois.

Estang will, so scheint es, mit der Uhr-Thematik in der Hauptsache drei Momente hervorheben: einmal das dem Menschen Vorgegebene, seine Abhängigkeit und Bezogenheit auf andere und das damit zusammenhängende Problem der Freiheit. Sodann die Zeit, das geheimnisvolle Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Schließlich die Todesverfallenheit des Menschen, deren sich die Gestalten des Romans angesichts der „Uhr des Todes" immer wieder bewußt werden. Die Todesverfallenheit wird von Eloi schließlich integriert, indem er die verstreuten Teile einer Geschichte und einer Uhr sammelt, „um beizeiten sein persönliches Schicksal zu ordnen".

K. Plötz SJ

GREEN, Julien: *Aufbruch vor Tag.* Köln: Olten: Hegner 1964. 290 S. Lw. 17,80.

Äußerlich fällt an diesem Roman auf, daß der Autor keine Einteilung in Kapitel gibt. Dennoch hat man nicht den Eindruck, etwas formlos Unorganisiertes vor sich zu haben. Der Verf. will sich „die Unordnung zum Muster neh-

men". Das Erzähl-Ich ist auf jeder Seite dieser vom Willen zu absoluter Offenheit beseelten Autobiographie – um eine solche handelt es sich wohl auf weite Strecken – präsent und bietet in nachgerade spannender Weise die Geschichte seiner ersten 17 Lebensjahre.

Wenn bei Green der Mensch ein von kriminellen und sexuellen Trieben beherrschtes Wesen ist, so tritt in diesem Roman ebenso stark die Erlösungssehnsucht des Menschen in Erscheinung. In dieser psychologisch meisterhaften Darstellung spielen religiöse Probleme – Heilsgewißheit, persönliche Gotteserfahrung, Scheidung von Gut und Bös – eine wichtige Rolle. Ferner ist die menschliche Liebe von Bedeutung, die in allen Variationen auftritt, bis zu jenen Formen, die man kaum anders denn als Verirrungen bezeichnen kann.

Green hat ein Geschick, die Dinge offen und zugleich in vornehmer Diskretion zu sagen. Der Leser nimmt teil an der geheimnisvollen Entfaltung eines Lebens, das in den Erlebnissen der Kindheit mit ihren Seligkeiten und Schrecknissen, in den Begegnungen des Knaben in der Schule und in den religiösen Krisen des jungen Mannes gleichermaßen interessiert. *K. Plötz SJ*

MÜNSTER, Clemens: *Scherben, die Aufzeichnungen des Georg C.* Roman. Köln und Olten: Hegner 1964. 395 S. Lw. 22,80.

Clemens Münster, Fernsehdirektor des Bayerischen Rundfunks, stellt sich der Öffentlichkeit mit einem Roman harter Gegenwartsaktualität. Zugrunde liegen die nachgelassenen Notizen eines Freundes: lose Tagebuchblätter, Selbstgespräche, Erinnerungen, Traumniederschriften, Briefe, Entwürfe. In dieser literarischen Fiktion wird die geistige Situation des heutigen Menschen widergespiegelt, deren Bestandsaufnahme der Verstorbene durch Kontakte an allen Brennpunkten des kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebens im Auftrag eines Verlegers unternahm.

Der Autor verwendet die verschiedensten Ausdrucksmittel der Sprache und des Stils, um persönliche Erlebnisse, die Summe seiner Welterfahrungen und ihre gedankliche Bewältigung wiederzugeben. Das zum Typus erhobene Schicksal eines führenden Kulturfunktionärs rollt, in perspektivischer Verschiebung der Ereignisse immer neuen Höhepunkten zustrebend, vor dem geistigen Auge des Lesers ab. Guardini, Adenauer, Pius XII., Kardinal Bea und andere Persönlichkeiten reichen in den Horizont der Auseinandersetzung hinein. In der negativ ausgehenden Begegnung mit dem Zentrum für moralische Aufrüstung in Caux spielt die Abneigung des geistigen Partisanenkämpfers gegen jede sich institutionell verfassende geistige Macht mit, die ihn auch zur Kritik an manchen Erscheinungen des kirchlichen Lebens veranlaßt, aber nicht daran hindert, im Sakrament der Buße „den Sprung auf das Schiff zu tun, das dich rettet und in eine andere Welt führt". In dem Augenblick, da sich sein gleichzeitiges Verhältnis zu zwei Frauen zu klären scheint, da seine in Erinnerungen eingeholte Vergangenheit aufgearbeitet und sein von Zweifeln angetriebenes Ringen um die religiöse Wirklichkeit in einen echten Frieden des Geistes mündet, ereilt ihn als Berichterstatter des algerischen Befreiungskrieges ein gewaltsamer Tod. Die hinterlassenen Notizen gleichen, äußerlich betrachtet, einem Scherbenhaufen. Bei näherem Zusehen zeugt er von einem unsichtbar bleibenden Gericht wider dieses gescheiterte Leben.

Die Suche nach der eigentlichen geistigen Gestalt dieser großangelegten, aber nie verwirklichten Existenz bewegt den Verfasser zum Ordnen und Herausgeben der Aufzeichnungen. Sie verdichtet sich zu wiederholten existenziellen Anrufen in den Notizen selbst: „Du verzweifelst daran, daß du je wirst. Alles kannst du werden, überall, zu jeder Zeit, auch in den Scherben, in die du zerschlagen wirst." Georg C., die literarische Erlebniseinheit aller Begebenheiten, findet den Ansatz zu seiner eigentlichen Existenz mitten im Chaos der Verirrungen dort, wo ihm das Urphänomen der Liebe, die Erfüllung durch ein selbstloses Du, den Weg zur endgültigen Treue ermöglicht.

K. Neumeier SJ

Homo Viator III. Moderne christliche Erzählungen. Hrsg. von Günter RÜBER. Köln und Olten: Hegner 1964. 468 S. Lw. 17,80.

Klappentext und Einordnung bemühen sich um eine Einordnung moderner „christlicher" Literatur in die Literatur der großen Meister und um das rechte Verständnis des „Christlich" mit einem Wort Reinhold Schneiders: „Zeuge zu sein, nicht aus Absicht, sondern aus Existenz". Von da her hätte man also Werke er-

warten dürfen, die Zeugnis sind für den christlichen Glauben ihrer Verfasser als Menschen unserer Zeit.

Die Sammlung umfaßt 15 Erzählungen, sämtlich von dichterischem Niveau, stilistisch und dem Gehalt nach sehr unterschiedlicher Art: Bei Mauriac („Der Dämon der Erkenntnis") fasziniert die psychologische Beobachtung, die unerbittlich reflektierte Erfahrung eines jungen Menschen, der, um seine Welt- und Gotteserkenntnis zerquält, sich schließlich in kindlichem Vertrauen ergibt. Der „Pilger auf Erden" von J. Green geht den gleichnishaften Weg eines Sensiblen und Geängstigten, der in die Gewalt des Mächtigern fällt und zu Tode gehetzt wird. Über das Vertrauen wider jedes vernünftige Bedenken der eigenen Sicherheit (Herman Melville: „Benito Cereno"), eine edel konstruierte Überwelt, die ihren Mangel nicht verhehlen kann (Th. Wilder: „Die Frau aus Andros"), den lebensgierigen Paul, der sich als Selbstmörder in den „unendlichen Urgrund aller Dinge" zurückfallen fühlt (W. Cather: „So stand es mit Paul"), reicht der Bogen glänzender Schilderung bis hin zu Chestertons berühmtem Pater Brown („Das blaue Kreuz") und weihnachtlichem Wackelpudding (D. Thomas: „Weihnachtserinnerungen"). Die Zerstörungswut einer Jungenbande hat es bei G. Greene auf eine philisterhafte Welt abgesehen, R. Schneider („Die Geschichte eines Nashorns") beschwört das Schicksal in dem Symbol eines ungeheuren Nashorns, das erst, da es ausgestopft ist, wieder in die menschliche Konvention paßt. Beinahe schwermütig die letzten Erzählungen: Mörderische Orgien, die aus einem Urtrieb zum Leben und Zerstören hervorquellen (E. Langgässer: „Mars"), die Weite und Verlorenheit bei E. Schaper („Das Lied der Väter"), die meisterhafte Gegenüberstellung A. Tschechows von Amt und Glanz kirchlicher Würde mit dem Leben kleiner Leute. Iwan Bunin („Die Heiligen") entwirft ein Bild vom Heiligen, der dieser Welt nicht zu fremd sein darf; am Rand des Unwirklichen ein brutales Kriegsurteil und seine dumpfe Vollstreckung (J. Andrzejewski: „Vor dem Gericht").

Das letzte Wort spricht von Hoffnung, doch bei aller Qualität der Erzählungen muß man sich doch gegen die Mißverständlichkeit einer solchen Sammlung verwahren, wenn sie den Anspruch erhebt, eine Anthologie „moderner christlicher Erzählungen" darzustellen. Tatsächlich stammen nicht nur die meisten Verfasser dieser Erzählungen aus dem vorigen Jahrhundert, sondern sogar eine Reihe der hier abgedruckten Werke, so daß man sie bestenfalls als „neuzeitlich" bezeichnen könnte. Um das Christliche dieses Bandes ist es noch schlechter bestellt als um seine Modernität: zumeist muß man sich seine Deutung als „unbewußte Religiosität" (Nachwort), Tugendlehre oder bloßen geschichtlichen Stoff gefallen lassen. Jedes Leben und jedes echte Kunstwerk hat mit dem Phänomen des Religiösen zu tun, aber christlich braucht es deshalb noch nicht zu sein. Man konnte bei dieser Sammlung auf den Gedanken kommen, der Verlag habe eine Art Hausbuch „guter" und aus dem Zusammenhang der Tradition verständlicher Erzählungen herausgeben wollen.

P. J. Bodmann

CONNELLY, Marc: *Die grünen Weiden.* Das Bibelspiel von New Orleans. Aus dem Amerikanischen übertragen von Kurt Heinrich Hansen. Hamburg: Furche-Verlag 1964. 103 S. Br. 4,50.

Die Erschaffung der Welt und des Menschen, die Folgen des ersten Brudermordes, Noes Rettung in der Arche, die Berufung des Moses und Osees Prophetie gegen die sündigen Kinder Israels, übersetzt in die Erlebniswelt des amerikanischen Negro-Spirituals, bilden Inhalt und Anziehungskraft dieses Stückes, das zu Beginn der dreißiger Jahre auf einer Bühne am New Yorker Broadway fast drei Jahre lang ununterbrochen täglich zweimal gespielt worden ist. Die Fülle wirklich christlicher Einsicht, die sich unter dem Gewand von Naivität verbirgt, hat den evangelischen Bischof Hanns Lilje bewogen, für die deutsche Ausgabe ein Vorwort zu schreiben. Dem europäischen Empfinden wird an dieser Darstellung, die vor einem zigarrenrauchenden und wählerisch rahmtrinkenden Gott in weißem Hemd mit weißer Krawatte und langem Prinz-Albert-Frack nicht zurückschreckt, manches fremd bleiben. Wer unvoreingenommen durch kulturelle und anthropomorphe Verfremdung hindurch sich in die ungebrochene Gläubigkeit einer ganzen Negergeneration einzufühlen sucht, kann sich der theologisch tiefen Einsicht nicht verschließen, mit der Gottes Menschwerdung in Christus begründet wird: „Erbarmen. Durch – Leiden."

K. Neumeier SJ

Eucharistie und die Einheit der Christen

Augustinus Kardinal Bea

Durch die Lehre der Kirche über die Eucharistie schimmert von den ersten Jahrhunderten an dieser Gedanke: die Eucharistie ist Zeichen und Sinnbild aller Getauften. Allbekannt ist der diesbezügliche Text des heiligen Augustinus, der im Römischen Brevier in der Homilie des Fronleichnamsfestes zu lesen ist. Der Kirchenlehrer erklärt dort, daß die Eucharistie alle, die an ihr teilnehmen, unsterblich und unvergänglich macht. Das will besagen, sie versetzt sie in die Gemeinschaft der Heiligen, wo der Friede und die vollkommene Einheit regieren. Und deswegen hat, so fährt der heilige Lehrer fort, Christus seinen Leib und sein Blut in Dingen dargestellt, die aus der Vereinigung vieler Bestandteile eine einzige Sache werden. Wird doch das eucharistische Brot aus vielen Weizenkörnern und der Wein aus vielen Beeren zubereitet[1]. Den augustinischen Gedanken übernimmt ihrerseits die Secret oder das Gebet über die Gaben in der Fronleichnamsmesse. In diesem Gebet erbittet die Kirche vom Herrn „das Geschenk der Einheit und des Friedens, die unter diesen Opfergaben geheimnisvoll versinnbildet sind". Das letzte Zeugnis in dieser Kette von Zeugnissen schenkt uns die zweite Vatikanische Kirchenversammlung in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Darin heißt es: „Durch das Sakrament des eucharistischen Brotes wird die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht" (Nr. 3). „Beim Brechen des eucharistischen Brotes gewinnen wir wirklichen Anteil am Leibe des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben" (Nr. 7)[2].

Diese ganze Lehre ist nichts als ein Widerhall der klaren ausdrücklichen Worte des Neuen Testamentes. Daraus erklärt sich auch, daß dieser Gedanke durch alle Jahrhunderte hindurch so beständig und regelmäßig als ein Lehrsatz vorgetragen wird, der unbestrittener Besitz der Kirche ist. An erster Stelle begegnen wir dem bekannten Lehrstück des heiligen Paulus über die Eucharistie als Quelle der Einheit: „Der geweihte Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes

---

1 Tract. 26 in Joh., PL. 35, 1614; Augustinus nimmt hier einen Gedanken aus der Didache auf: „Wie dieses Brot, das wir hier brechen, zerstreut war über die Berge und dann gesammelt wurde zu einem, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde in deinem Reiche versammelt werden" (cap. 9), vgl. Funk, Patres Apostolici I².

2 Vgl. AAS 57, 1965, 6. 9.; vgl. auch das Konzil von Trient, Denzinger Ench. symb. 875. 882. Bei der Übersetzung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde der Band 34 von Fromms Taschenbüchern: „Zweites Vatikanisches Konzil, 3. Sitzungsperiode (Osnabrück: Fromm 1965, 357 S., Br. 7,80) benützt und meist wörtlich angeführt.

Christi? Denn weil es ein einziges Brot ist, so sind wir trotz unserer Vielheit ein einziger Leib; wir alle teilen uns ja in das eine Brot" (1 Kor 10, 16–17). Die Einheit, die Christus im Hohenpriesterlichen Gebet nach dem Letzten Abendmahl vom Vater erfleht hat, verwirklicht sich tatsächlich gerade dadurch, daß alle Gläubigen mit ihm, Jesus, eins werden: „Ich in ihnen und du, Vater, in mir, damit sie vollkommen eins seien" (Jo 17, 23). Diese Einheit mit ihm nimmt ihren Anfang in der Taufe. Nun ist aber die Taufe, wie das Konzilsdekret über den Ökumenismus bemerkt, „von sich aus nur Beginn und Einleitung; denn sie ist voll und ganz darauf ausgerichtet, die Fülle des Lebens in Christus zu erwerben. Die Taufe ist hingeordnet auf das vollkommene Bekenntnis des Glaubens, auf eine völlige Einverleibung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, und schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft" (Nr. 22)[3].

Das ist in der Tat die Lehre Jesu selbst, der von der Eucharistie sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben" (Jo 6, 56 f.). So mit Christus vereint und von seinem Leben lebend wie der Rebzweig am Weinstock (vgl. Jo 15, 5), können alle, die am eucharistischen Mahl teilnehmen, nicht umhin, auch untereinander eins zu werden.

Die Eucharistie ist also in einem ausgezeichneten Sinn Sakrament der Einheit aller Getauften, und deswegen muß sie auch in einem ausgezeichneten Sinn Symbol und Quelle eines fruchtbaren Ökumenismus sein, d. h. des Strebens nach jener Einheit unter den Christen, die Christus gewollt hat. Indessen darf man wohl die Frage stellen, ob und in welchem Maß die Wirklichkeit der christlichen Welt dieser Einheitsbedeutung der Eucharistie entspricht. Besonders wäre zu fragen: 1. Wie stellt sich die Einheit der Christen dar im Hinblick auf das Sakrament der Einheit selbst? 2. Sind sich die Christen in ihren Bemühungen, die verlorene Einheit wieder herzustellen, bewußt, welche Stellung und Funktion dabei der Eucharistie zukommt – und wenn ja, wie und in welchem Maß?

Die Christen und die eine Eucharistie

Zur ersten Frage genügen einige Hinweise, um sich von der traurigen Wirklichkeit Rechenschaft zu geben.

Die von uns getrennten Glieder der Ostkirchen, stellt das Dekret über den Ökumenismus fest, feiern die heilige Liturgie, besonders die eucharistische, mit großer Liebe als Quelle des kirchlichen Lebens und Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit. Sie „haben wirkliche Sakramente und – was besonders ins Gewicht fällt – infolge der bewahrten apostolischen Nachfolge ein wirkliches Priestertum und da-

[3] AAS 57, 1965, 105 ff.

mit die Eucharistie. Durch sie sind sie mit uns Katholiken bis zum heutigen Tag aufs innigste verbunden." Deswegen ist, so belehrt uns das genannte Dekret weiter, „eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft bei passenden Gelegenheiten und mit Gutheißung der kirchlichen Oberen nicht nur möglich, sondern auch ratsam" (Nr. 15)[4]. Nun zeigt uns diese sozusagen außerordentliche Verfügung doch gerade, daß gewöhnlich eine solche Kultgemeinschaft nicht besteht, nicht einmal im Geheimnis der Einheit und Liebe. Für gewöhnlich ist es eben so, daß ein Orthodoxer durch die ganze Welt gehen und wohl jederzeit in jeder beliebigen orthodoxen Kirche zur heiligen Kommunion gehen kann, aber nicht bei den Katholiken – und umgekehrt. Einstweilen sind wir also selbst dann voneinander getrennt, wenn wir das Sakrament der Einheit selbst feiern.

Viel schmerzlicher noch liegen die Dinge bezüglich der Bekenntnisse, die der Reformation des 16. Jahrhunderts entstammen. Obschon das Dekret über den Ökumenismus anerkennt, daß die von uns getrennten Reformationskirchen bekennen, die Gemeinschaft mit Christus bedeute das Leben – so stellt es doch, zwar mit Schmerz, aber auch mit Freimut fest: „wir glauben, daß diese Gemeinschaften, besonders weil ihnen das Weihesakrament abgeht, den ursprünglichen und vollen Gehalt des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt haben" (Nr. 22)[5]. In der Tat wissen wir, daß auf der einen Seite die Väter der Reformation die katholische Lehre sowohl über die Eucharistie als Opfer als auch als Sakrament, das die Gnade ex opere operato vermittelt, d. h. kraft der Spendung des Sakramentes selbst, verworfen haben. Sie reden nicht mehr von Eucharistie, sondern von Abendmahl. Auf der andern Seite sind sie zutiefst uneins unter sich selbst und tragen Ansichten vor, die unter sich unvereinbar sind. Schon die ersten Reformatoren weichen voneinander ab. Der eine will noch zugestehen, daß unter dem Brot und dem Wein (nicht unter den Gestalten von Brot und Wein, wie wir Katholiken sagen) Christus irgendwie real gegenwärtig sei. Für den anderen dagegen haben Brot und Wein nur die Bedeutung, daß sie Leib und Blut Christi, die um unserer Sünden willen hingegeben wurden, unserem Glauben in Erinnerung bringen. Für den dritten ist die Teilnahme am heiligen Abendmahl, das Essen des Leibes Christi und das Trinken seines Blutes, nur Symbol der Vereinigung der Seele mit dem verherrlichten Christus. Diese Vereinigung wird bewirkt durch den Heiligen Geist. – Diese Uneinigkeit unter den Reformationschristen dauert bis zum heutigen Tag an. Nur ein Beispiel: Die Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland, die eine gewisse Vereinigung der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse und Landeskirchen in Deutschland bildet und nach dem letzten Krieg geschaffen wurde, muß gestehen, daß bezüglich der gegenseitigen Zulassung zum heiligen Abendmahl kein Übereinkommen unter den Gliedkirchen besteht[6].

---

[4] AAS 57, 1965, 102.
[5] AAS 57, 1965, 106.
[6] LThK, Eucharistie, Sp. 1153.

Die Eucharistie und die Einheit der Christen

Nunmehr zur zweiten Frage. Wir verzeichnen überall Anstrengungen der Christen, die verlorene Einheit wiederherzustellen. Welche Stellung nimmt dabei das eucharistische Geheimnis ein? Was tut man im besonderen, um die Einheit der Christen in diesem Mysterium selbst wiederzugewinnen? Welche Bedeutung mißt man diesem Geheimnis in der Praxis der Wiedervereinigung bei?

Einheit in der Lehre

Wir können mit Freude feststellen, daß es fraglos ernsthafte und andauernde Anstrengungen gibt, um bezüglich der Lehre über dieses Geheimnis einer Einheit näherzukommen. So hat z. B. eine Kommission evangelischer Theologen in Deutschland in einer zehnjährigen Arbeit eine Anzahl von Punkten herausgearbeitet, die sich auf die Eucharistie beziehen; diese Punkte wurden für eine weitere Untersuchung veröffentlicht. Wir geben hier nur einige Hinweise. Wenn man auch die Ansicht zurückweist, daß in der Eucharistie Brot und Wein substantiell verwandelt werden und daß hier das Kreuzesopfer dargestellt und erneuert werde, so gesteht man doch zu, daß die Eucharistie uns von Stund an der zukünftigen Tischgemeinschaft im Reiche Gottes teilhaftig macht. Wie die Predigt und die Taufe teilt sie uns die Gaben der Heilsbotschaft mit. Das eucharistische Mahl ist untrennbar verbunden mit dem Erlösertod Jesu. Folgende These ist besonders bedeutsam: „Der gekreuzigte und auferstandene Herr läßt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf daß wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben.“ [7]

Die Sektion „Glaube und Verfassung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen von Genf hat sich in unserer Frage ebenfalls sehr bemüht. Auf der Konferenz von Montréal (1963) legte sie über die Eucharistie folgende Gedanken fest: „Das heilige Abendmahl, das Gott seiner Kirche geschenkt hat, ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus. Diese Gegenwart dauert bis zu seiner Wiederkunft. Das heilige Mahl ist ferner ein Mittel, wodurch das von uns verkündigte Kreuzesopfer in der Kirche wirksam wird. Im heiligen Abendmahl werden die Glieder des Leibes Christi in der Einheit mit ihrem Haupte und Heiland, der sich am Kreuze geopfert hat, gestärkt. Durch ihn, mit ihm und in ihm, unserem Hohenpriester und Mittler, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unser Lob und unsere zerknirschten Herzen als lebendiges und

---

7 LThK, a.a.O.

heiliges Opfer dar. Dieses Opfer muß sich in unserem täglichen Leben ausdrücken. Auf diese Weise vereint mit unserem Herrn und der triumphierenden Kirche und in Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche über die weite Erde hin, werden wir immer von neuem des Bundes teilhaftig, der mit dem Blute Christi besiegelt ist."[8] „Im heiligen Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Gottes vorweg."

Eucharistie in der Praxis

Es besteht kein Zweifel, daß sich die Christen gerade bei der Feier der eucharistischen Geheimnisse über die verlorene Einheit schmerzlich Rechenschaft geben. Und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Eucharistie für sie vor allem Zeichen der verlorenen Einheit und Ansporn für jenes innere reumütige Umdenken und das Verlangen nach Wiederherstellung der Gemeinschaft ist, von dem die Einleitung zum Konzilsdekret über den Ökumenismus spricht. Und die Christen suchen auch in Übereinstimmung mit diesen Gefühlen zu handeln. Die wichtigsten Versuche, um nicht zu sagen die einzigen, die auf diesem Gebiet gemacht werden, bestehen darin, die sogenannte „Interkommunion" einzuführen. Dieses gekünstelte Fachwort will besagen, daß die Glieder der verschiedenen Bekenntnisse miteinander die Eucharistie oder, wie die Reformationschristen sagen, das heilige Abendmahl feiern. Das wird auch dort versucht, wo die Teilnehmer bezüglich der Lehre in sehr bedeutenden und grundlegenden Punkten auseinandergehen, und zwar auch hinsichtlich dieses Sakramentes selbst. Man kann sogar Stimmen hören, die die Notwendigkeit verteidigen, diese Praxis allgemein zu machen[9].

Der eucharistische Herr und die Ökumene

Damit ist gewiß nicht alles aufgezählt, was in den Bemühungen um die Wiedervereinigung hinsichtlich des eucharistischen Geheimnisses geschieht; es sind aber doch wohl die wesentlichsten Punkte. Uns scheint allerdings, daß gerade diese Aufzählung wie von selbst eine Überlegung nahelegt: alle diese Anstrengungen, seien es jene um die Einheit der Lehre oder jene um die eucharistische Feier selbst, beziehen sich auf den menschlichen Anteil in diesem Sakrament. Nicht als ob es sich hier um rein menschliche und natürliche Aktionen handelt. Niemand kann daran zweifeln,

---

8 Vgl. Fourth World Conference on Faith and Order, Montréal, Canada, 12/26 July 1963, Report on Worship, pass. besonders 16–22.

9 Vgl. dazu Weltkirchenlexikon, Handbuch der Ökumene, hrsg. v. Franklin H. Littell, Hans H. Walz, Stuttgart 1960, Stichwort Interkommunion. Vgl. auch Comunion services at ecumenical gatherings (the Ecum. Rev. 16 [1964] 180–183).

daß die christlichen Brüder überzeugt sind, unter dem Antrieb des Heiligen Geistes zu handeln, der alle Getauften, auch jene leitet, die der katholischen Kirche nicht vollkommen verbunden sind. Das Dekret über den Ökumenismus sagt das ausdrücklich (Nr. 3). Aber es ist und bleibt eben doch eine Handlung, die vom Menschen ausgeht.

Soweit ich die ökumenische Literatur, auch die katholische, verfolgt habe und kenne, scheint mir, daß ich selten, wenn überhaupt, davon gehört habe, man müsse Nachdruck auf jenen Punkt legen, der ohne Zweifel wesentlich ist: nämlich die einende Wirksamkeit Christi selbst in der Eucharistie und durch diese. Wenn die Eucharistie Ursprung und Ursache der Einheit ist, so nicht erstlinig und hauptsächlich deswegen, weil der Mensch mitwirkt, sondern vielmehr, weil in ihr Christus selbst am Werk ist. Die Einheit der Getauften, die an diesem Mahl teilnehmen, wird gewirkt insofern und weil sie sich vom Leibe Christi nähren und sein Blut trinken. Gerade dies ist es, was sie mit Christus vereint, sie Leben aus seinem Leben schöpften läßt – wie die Rebzweige vom Weinstock leben. Und aus dieser ihrer Einheit mit Christus entspringt die gegenseitige Einheit aller derer, die am heiligen Mahl teilnehmen. „Denn weil es ein einziges Brot ist, so sind wir trotz unserer Vielheit ein einziger Leib; wir alle teilen uns ja in das eine Brot" (1 Kor 10, 17), d. h. in das eucharistische Brot Christi.

Wir müssen hier wohl beachten, worum es sich bei unserer Aussage handelt. Sie ist kein bloßer theologischer Schluß, der aus der Lehre der katholischen Kirche über die Wirksamkeit der Sakramente, insofern sie ex opere operato tätig sind, gezogen würde. Diese Lehre ist ohne Zweifel wahr; aber hier handelt es sich um mehr: um eine Wahrheit, die unmittelbar und ausdrücklich in den oben angeführten Texten des Neuen Testamentes enthalten ist. Diese Lehre sollte unter allen jenen, die das Neue Testament als Wort Gottes annehmen, unbestritten sein. Auch die nichtkatholischen Mitchristen können, ja uns scheint müßten, obschon sie mit der katholischen Sakramentenlehre nicht übereinstimmen, diese Aussage annehmen. Durch eine solche anerkennende Annahme würde ihnen die Eucharistie oder, wie sie sagen, das heilige Abendmahl aufleuchten als die große Hoffnung auf Einheit, d. h. ihre Wiederherstellung. Denn die Eucharistie ist das göttliche Heilmittel für unsere Zerspaltenheit und göttliche Quelle der Einheit. Wenn heute die Christen trotz der traurigen Wirklichkeit ihrer Trennung im Vertrauen zu jenem Gebet Mut finden, das Jesus nach dem Abendmahl und wenige Stunden vor seinem Leiden für ihre Einheit an den Vater gerichtet hat, um wieviel mehr müßte es ihren Mut erhöhen, wenn sie vertrauensvoll zurückgreifen zur göttlichen Quelle selbst, aus der die Einheit entspringt, zur Eucharistie! Und wie sie sich vertrauensvoll vereinigen im Gebet Jesu, unseres Hohenpriesters, so, ja noch mehr, sollten sie – in einem möglichst häufigen Genuß – eins werden mit dem göttlichen Brot, damit dieses Brot sie immer enger mit sich und untereinander und auch mit allen übrigen Gliedern des mystischen Leibes Christi verbinde.

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, daß die Bedeutung der Eucharistie für eine glaubwürdige und wirksame ökumenische Haltung nicht genug unterstrichen werden kann. Diese Bedeutung kann man noch weiter erläutern – und zwar von zwei entgegengesetzten Seiten her.

Die eine Seite: Wer die Kirchengeschichte nur abstrakt betrachtet, könnte versucht sein zu glauben, das Mittel, das Christus erwählte, um die Einheit der Seinen zu erhalten und zu vervollkommnen, sei schwach und unwirksam. Wenn wir die Spaltungen unter den Christen im Gang der Geschichte und besonders jene, unter denen wir heute noch leiden, betrachten, scheint es in der Tat, daß die Eucharistie nicht nur außerstande war, die Einheit der Getauften zu fördern, sondern sie nicht einmal erhalten konnte. Nun, wir wollen als Beispiel folgende Tatsache erwähnen: Drei Jahrhunderte vor der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts war es mit der heiligen Kommunion so weit gekommen, daß sich das IV. Laterankonzil (1215) gezwungen sah, unter schwerer Sünde als unumgängliches Mindestmaß festzusetzen und zu bestimmen, daß jeder wenigstens einmal im Jahr zum Tisch des Herrn gehen müsse[10]. In der Folge verschlechterte sich die Lage noch, weil man das, was als Mindestforderung gemeint war, als völlig hinreichend betrachtete.

Sicher könnte man im Laufe der Geschichte noch viele ähnliche Fälle feststellen. Sie erläutern jenen Grundsatz, der im Dekret über den Ökumenismus wie folgt seinen Niederschlag gefunden hat: „Obschon die katholische Kirche den ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel besitzt, so ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird" (Nr. 4). Christus hat in der Tat der Kirche die ganze Fülle der Wahrheit und Gnade anvertraut; wie der Mensch davon Gebrauch macht, ist seiner Freiheit überlassen, nach dem bekannten Ausspruch Augustins: „Der dich erlöst hat ohne dich, will dich nicht retten ohne dich." Erinnern wir uns auch der Mahnung des heiligen Paulus: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern" (Phil 2, 12).

Die andere Seite: Es ist sehr bezeichnend, daß die mutigen Verordnungen Pius' X. über die Frühkommunion der Kinder und die häufige Kommunion aller Gläubigen zeitlich mit den ersten Schritten der ökumenischen Bewegung und der Einrichtung der „Gebetsoktav für die Einheit der Christen" zusammenfallen. Derselbe heilige Papst erklärte, kaum daß er den Stuhl Petri erstiegen hatte, daß „die aktive Teilnahme an den heiligen Geheimnissen der Kirche" die „erste und unabdingbare Quelle des wahren christlichen Geistes" sei (22. November 1903). Die Richtlinien, die er für den liturgischen Gesang und die liturgische Musik herausgab, zielten darauf ab, die heiligen Handlungen mit einer ehrerbietigen Würde zu umgeben, und alles Profane und Weltliche auszuschließen. Alle diese anregenden Verordnun-

---

[10] Denzinger Ench. symb. 437.

gen des heiligen Papstes, die von seinen großen Nachfolgern weitergeführt wurden, haben unter den Katholiken wunderbare Früchte getragen. Nur wer noch in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts gelebt hat und jene Luft kühlen Verstandesdenkens, religiöser Gleichgültigkeit und eines skeptischen Liberalismus eingeatmet hat, die besonders in der Laienwelt wehte, und damit das blühende und tatkräftige katholische Leben von heute vergleicht, ist imstande abzuschätzen, wieviel sich im letzten halben Jahrhundert geändert hat. Man beachte, daß es sich vom ökumenischen Standpunkt aus hier nicht um ein bloß äußeres Zusammentreffen handelt. Das genannte Dekret über den Ökumenismus verweist darauf, wie das Verlangen nach Einheit aus der Erneuerung des Lebens und der größeren Hingabe der Kirche an ihre Aufgabe geboren wird. Das Dekret folgert daraus: „Und so sind die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche, in denen diese Erneuerung sich schon verwirklicht – wie etwa die biblische und die liturgische Bewegung, die Predigt des Wortes Gottes und die Katechese, das Laienapostolat, neue Formen des gottgeweihten Lebens, die Spiritualität der Ehe, die Lehre und Wirksamkeit der Kirche im sozialen Bereich – als Unterpfand und als gute Vorbedeutung zu sehen, die den künftigen Fortschritt des Ökumenismus schon verheißungsvoll ankündigen" (Nr. 6).

Von all diesen Formen der religiösen Erneuerung ist ohne Zweifel die wesentlichste die heilige Eucharistie. Dieses Mittel wirkt jedoch nicht automatisch oder sozusagen gegen den Willen der Getauften. Damit die Eucharistie die Fülle ihrer Wirksamkeit entfalten könne, müssen wir das auch leben, was uns Christus hinterlassen hat. Wir müssen uns die Lehre Christi zu eigen machen und aus seinem göttlichen Leben leben, das er uns in diesem Sakrament anbietet.

Aneignung der Lehre

Wir müssen uns seine Lehre zu eigen machen. Wir werden dieses Geschenk Christi niemals gebührend hochschätzen, wenn wir es nicht gründlich zu verstehen suchen, besonders auch in seiner Bedeutung für die Einheit aller, die an Christus glauben und auf ihn getauft sind. Wir müssen also in den Reichtum der eucharistischen Lehre eindringen, die Christus und seine Kirche uns vor Augen führen. Wir müssen darüber nachdenken, sie studieren, unser Wissen von ihr vertiefen und so unsere religiöse Bildung auf ein Niveau heben, das hinter unserer übrigen Kultur nicht zurücksteht. Wir werden auch, soweit wir können, andern behilflich sein, an diesen Schätzen Anteil zu gewinnen: der Glaube ist ja wahrhaftig eine Eroberung. Dabei wissen wir sehr wohl, daß dieser Glaube nicht das Ergebnis von Kompromissen sein kann. Ein Kompromiß nützt zu gar nichts und wäre nur ein Verrat an Christus und seiner Lehre. Auch unsere nichtkatholischen Brüder sagen immer wieder, daß sie nur die Wahrheit suchen, die ganze Wahrheit, keinen Handel auf halbem Wege.

Eucharistisches Leben

Unumgänglich ist ferner, daß wir aus jenem göttlichen Leben Christi leben, das er uns in diesem heiligen Festmahl darreicht. Durch nichts kann der Christ so viel beitragen zur Wiedervereinigung wie durch ein inniges Leben aus dem eucharistischen Geheimnis, das heißt also durch tätige Mitfeier des heiligen Meßopfers, die auch einschließt, daß er am Opfermahl teilnimmt, also zur heiligen Kommunion geht. Durch diese Mitfeier wird nicht nur der einzelne mit Christus und damit auch mit seinem mystischen Leib, der Kirche, verbunden, sondern sie bildet auch den wertvollsten Beitrag zur Sache der ökumenischen Bewegung. Das Dekret über den Ökumenismus gibt uns den tiefsten Grund dafür an. Es spricht vom Geheimnis der Einheit und sagt: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist, in der Dreiheit der Personen" (Nr. 2). Daraus zieht es die praktische Folgerung: „Alle Christgläubigen sollen sich bewußt sein, daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar herbeiführen, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je fester das Band ist, das sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist verbindet, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen" (Nr. 7).

Je mehr also die Christen dem Gebot des Herrn nachkommen und würdig vorbereitet seinen Leib und sein Blut in sich aufnehmen, desto besser wird das Werk der Einigung voranschreiten, desto näher wird das ersehnte Ziel der Einheit rücken.

Reformatorisches Christentum und Eucharistie

Hier allerdings ergibt sich eine Schwierigkeit. Obschon wir weit davon entfernt sind, den guten Glauben und die innere Bereitschaft unserer Brüder aus dem reformatorischen Bekenntnis in Zweifel zu ziehen, müssen wir nun doch eine Frage stellen. Wie schon erwähnt, haben sie nach dem Dekret über den Ökumenismus „den ursprünglichen und vollen Gehalt des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt" (Nr. 22). Wenn das wahr ist, wie kann dieses Geheimnis dann für sie Quelle der Einheit sein? Natürlich können wir diese Frage hier weder erschöpfend behandeln noch vollständig beantworten. Wir begnügen uns damit, auf zwei Leitsätze des so oft angeführten Dekretes selbst hinzuweisen. Es stellt vor allem einmal fest, „daß einige, ja sogar viele und bedeutende Bestandteile oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut ist und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche vorhanden sein können". Das Dekret zählt als solche auf: das Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes (Nr. 3). „Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer

jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen" (Nr. 3). Das Dekret fügt noch hinzu: „Der Geist Christi benützt sie (die getrennten kirchlichen Gemeinschaften) als Mittel des Heiles, deren Wirkkraft sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet" (ebd.). Nun gibt das Dekret allerdings diese liturgischen Handlungen nicht im einzelnen an. Aber wie könnte man denken, daß gerade das nicht zu ihnen gehöre, das den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes ausmacht? Das um so mehr, als diese Mitchristen ja das heilige Abendmahl guten Glaubens in der von ihren Vorfahren ererbten Weise feiern. Deswegen sagt das Dekret: „Wenn sie im heiligen Abendmahl das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn begehen, erkennen sie, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird, und erwarten seine glorreiche Wiederkunft" (Nr. 22). Kurz zusammengefaßt: obschon das Dekret erklären muß, daß unsere nichtkatholischen Mitchristen sich nicht des ganzen Reichtums der Gnadenmittel erfreuen, so tut es doch gleichzeitig dar, daß kraft des Heiligen Geistes in der Feier des heiligen Abendmahls, sofern es Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi ist und auf seine Wiederkunft verweist, die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet und verwirklicht wird.

Es ist nicht unsere Sache, die unerforschlichen Wege der göttlichen Vorsehung und Barmherzigkeit zu erhellen, auf denen sie diejenigen unterstützt und belebt, die Gott guten Glaubens dienen, so gut sie können. Was wir bisher vorgetragen haben, reicht hin für die Behauptung, daß auch für unsere reformatorischen Mitchristen das heilige Abendmahl Quelle der einigenden Gnade sein kann. Das Maß und die Weise bestimmt Gott allein.

Bekenntnis und Übung

Nun sei noch ein Wort über die gegenseitige Abhängigkeit gesagt, die zwischen den beiden Elementen besteht, die wir bisher hervorgehoben haben: nämlich der Festigkeit im Glauben und dem praktischen Mitleben im Sakrament der Einheit. Es gab eine Zeit, wo man annahm, die Frage der Spaltung würde sich lösen, sobald man in der Lehre einig wäre, und man vernachlässigte das sakramentale Leben. Heute droht die Gefahr eher von der Gegenseite: man ist geneigt, die theoretischen Unterschiede zu übersehen oder zu verkleinern und allen Nachdruck darauf zu legen, dieses Geheimnis praktisch zu leben. Wir können diese Auffassung in der oben erwähnten Forderung entdecken, die Christen sollen die bekenntnismäßigen Unterschiede beiseiteschieben und auch jene Gläubigen zur Eucharistiefeier zulassen, die einem anderen als dem eigenen Bekenntnis angehören.

Was ist zu einer solchen Forderung zu sagen? Bekanntlich hat sich die Zweite Vatikanische Kirchenversammlung wiederholt mit diesem schwierigen Problem

befaßt. Sie verschließt nun nicht von vornherein den Weg zu jeder beliebigen „Interkommunion" oder genauer und nach den Begriffsprägungen, die in der katholischen Theologie und folglich auch auf dem Konzil gebräuchlich sind: zur Gemeinschaft beim Gottesdienst. Das Dekret über den Ökumenismus hebt die verschiedenen Seiten der Diskussion heraus und kommt zu folgendem Schluß: „Man darf die Gemeinschaft beim Gottesdienst nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Der Begriff der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen. Wie man sich hier konkret zu verhalten hat, soll unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Person die örtliche bischöfliche Autorität in klugem Ermessen entscheiden, soweit nicht etwas anderes von der Bischofskonferenz nach Maßgabe ihrer eigenen Statuten oder vom Heiligen Stuhl bestimmt ist" (Nr. 8).

Das Dekret über die Ostkirchen gibt uns noch genauere Auskunft: „Wenn eine Feier des Gottesdienstes in Gemeinschaft mit Nichtkatholiken die Einheit der Kirche verletzt oder wenn sie eine formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalles, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit in sich birgt, dann ist sie durch göttliches Gesetz verboten. Die Seelsorgepraxis zeigt aber, daß bei unseren ostkirchlichen Brüdern, um die es geht, mancherlei persönliche Umstände in Betracht zu ziehen sind, unter denen weder die Einheit der Kirche verletzt, noch irgendeine Gefahr zu fürchten ist. Andererseits drängen das Heilsbedürfnis und das geistige Wohl der Seelen. Daher hat die katholische Kirche je nach zeitlichen, örtlichen und persönlichen Umständen in Vergangenheit und Gegenwart oft eine mildere Handlungsweise angewandt und allen die Mittel zum Heil und das Zeugnis gegenseitiger christlicher Liebe durch Teilnahme an Sakramenten und anderen heiligen Handlungen und Sachen dargeboten. Aus diesen Erwägungen hat das Heilige Konzil, ‚damit wir nicht durch die Härte des Urteils den Erlösten zum Hindernis werden', und zur immer stärkeren Förderung der Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen folgende Richtlinien festgelegt:

Unter Aufrechterhaltung der erwähnten Grundsätze können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft die Notwendigkeit oder ein wirklicher geistiger Nutzen das nahelegen und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt" (Nr. 26/27)[11].

---

11 AAS 57, 1965, 84.

In der katholischen Theologie wird häufig der Grundsatz wiederholt: „Die Sakramente sind für die Menschen da", und: „Das Heil der Seelen ist oberstes Gesetz." Wo es zum Nutzen der Seelen ist, kann man also aus den genannten gewichtigen Gründen das Risiko auf sich nehmen, daß vielleicht jemand diese Zugeständnisse mißversteht und den Umstand der Glaubensverschiedenheiten und des Fehlens einer vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche auf die leichte Schulter nimmt. Es ist selbstverständlich, daß soweit als möglich Vorkehrungen zu treffen sind, um ein solches Mißverständnis der gemeinsamen Gottesdienstfeier zu verhüten. Eine uneingeschränkte Gemeinschaft des Kultes würde dagegen, wie beide Dekrete einschärfen, das Mißverständnis geradezu hervorrufen, als ob die Einheit schon erlangt sei oder, schlimmer noch, als ob die großen Unterschiede in der Glaubenslehre nebensächlich seien. So entspricht also nur eine ausgeglichene Haltung, die einerseits die Reinheit des Glaubensinhaltes und anderseits das praktische Leben aus dem Glauben gewissenhaft betont, der Wahrheit, und nur sie führt erfolgreich zur Einheit.

Zusammenfassung

Wenn wir die Eucharistie im Licht des Ökumenismus betrachten, erscheint sie also vor allem als Zeichen der verlorenen Einheit der Christen. Denn wenn die Christen daran gehen, ihren Glauben bezüglich der heiligen Eucharistie zu prüfen, die Zeichen und Quelle der Einheit ist, so wird es ihnen nur noch schmerzlicher bewußt, daß sie getrennt sind. Auch in Bezug auf die Eucharistie betragen sie sich, um einen Ausdruck des Dekretes über den Ökumenismus zu gebrauchen, „als ob Christus selber geteilt wäre" (Nr. 1).

Man muß den Mut haben, dieser Tatsache ins Auge zu sehen, ohne zu übertreiben, aber auch ohne zu beschönigen und zu verschleiern. Diese Wirklichkeit ist jedoch durchaus kein Grund, mutlos zu werden oder gar zu verzweifeln. Denn die Eucharistie ist zugleich ein Zeichen der Hoffnung auf Einheit, d. h. der Hoffnung, daß die Einheit wiederkehre. Denn sie ist in der Tat das wirksamste Heilmittel gegen die Spaltungen und göttliche Quelle der Einheit. Wie also die Spaltung geschehen ist, weil die Christen die Fülle der Wahrheit und des Lebens, die ihnen Christus anbot, nicht in ihr Leben aufgenommen haben, so besteht das Heilmittel gegen die Teilungen darin, die ganze Lehre Christi über die Eucharistie in tiefer Gläubigkeit zu umfassen, sich in ihre Betrachtung zu vertiefen und sie in ihrem ganzen Reichtum praktisch zu leben. Auf diese Weise werden sich die Christen immer enger sowohl mit Christus, dem Ursprung des Lebens und der Einheit, als auch untereinander verbinden und fähiger werden, die Einheit des ganzen Leibes Christi zu fördern.

Wenn sich also heute unter den getrennten Christen immer mehr das innere Umdenken und das Einheitsverlangen verbreitet ebenso wie ein brennendes Bewußtsein ihrer Verantwortung für die Verwirklichung der Familiengemeinschaft in Christus, dann muß all das die Christen einladen und anspornen, das Wort Jesu zu hören, im Glauben aufzunehmen und zu befolgen – jenes wunderbare Wort: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm" (Jo 6, 56). In dem Maß, in dem die Christen dieses göttliche Brot brechen, das Gemeinschaft des Leibes Christi ist, wird an ihnen auch das Wort des Apostels wahr werden: „Weil es ein einziges Brot ist, so sind wir trotz unserer Vielheit ein einziger Leib; wir alle teilen uns ja in das eine Brot" (1 Kor 10, 17).

Gesellschaft und Gymnasium

Eine Bestandsaufnahme

Kilian Lechner

Gesellschaft und Schule gehören in einer Hochkultur unlöslich zusammen. In der Schule soll die junge Generation mit den Gütern und Erkenntnissen der Kultur bekannt gemacht und damit im eigentlichen Sinn gebildet werden. Alle den Menschen ausmachenden Anlagen und Kräfte wollen geweckt, gefördert und zur Reife gebracht werden. Die Gesellschaft hat der jungen Generation gegenüber einen legitimen, dem Elternrecht analogen Anspruch, Formen, Inhalt und Ziel dieser Erziehung mitzubestimmen. Sie hat aber anderseits die elementare Pflicht, sich um diese zu kümmern, mag sie auch diese Aufgabe in der Form der Schule einem beruflich hierfür besonders vorgebildeten Personenkreis übertragen. Kein erwachsenes, gesundes Mitglied der Gesellschaft und keine Gruppe hat dem allgemeinen Erziehungsauftrag gegenüber ein berechtigtes Alibi[1].

Vielleicht wurde und wird dieser Zusammenhang in der weitverzweigten und vielschichtigen Diskussion über unser Erziehungswesen und in der teils heftigen Kritik an den Leistungen unserer Schulen, der Höheren Schulen vor allem, zu

[1] Vgl. A. Haas, Erziehung und Bildung als Lebensakte, in: Hochland 56 (1964) 392–403.

wenig beachtet. Man scheint sich mit der Feststellung zu begnügen, das „deutsche Schulwesen sei den Umwälzungen nicht nachgekommen, die in den letzten 50 Jahren Gesellschaft und Staat verändert haben“[2]. Man übersieht nicht nur, was seitdem geschehen und was noch geleistet wird, sondern formuliert einen mehr oder weniger allgemeinen Vorwurf gegen die mit dem Schul- und Erziehungswesen betrauten Kreise und Stellen, ohne sich über das Wesen der zwischen Gesellschaft und Schule bestehenden Kluft ein umfassendes, alle Gesichtspunkte einbeziehendes Bild zu machen[3].

Die moderne Gesellschaft und ihr Verhältnis zu Bildung und Schule

Als beherrschendes Merkmal unserer Gesellschaft kann die fortschreitende Nivellierung gelten. Es gibt kaum noch gesellschaftliche Klassen und Klassenunterschiede im herkömmlichen Sinn. Entscheidend ist der Arbeitsplatz in dieser „arbeitsteiligen“ Gesellschaft, deren Zusammenleben ein höchst komplizierter, auf Rationalisierung und Spezialisierung eingestellter technischer und bürokratischer Apparat geworden ist. Das Verhältnis des Einzelmenschen zu seiner Arbeit wurde dabei weitgehend versachlicht. Das innere Verhältnis zu Arbeit und Beruf ging vielfach ebenso verloren wie das Gefühl der Verantwortung und Verpflichtung für das Ganze. Die Arbeit wurde zum bloßen Gelderwerb, der Beruf zum „Job“ degradiert.

Den Ausgleich sucht der moderne Mensch in der Freizeit und im „Hobby“. Darin sieht er mehr und mehr die eigentliche Erfüllung seines Daseins und strebt deshalb konsequent nach einem wachsenden Mehr an Lohn für ein Weniger an Arbeit.

Die Begegnung mit den verschiedenen Gütern, Formen und Schöpfungen unserer Kultur ist durch die Massenmedien und den organisierten Massentourismus allgemeiner, aber auch oberflächlicher geworden. Sie bedeutet kaum mehr selbsttätiges Schaffen oder Mitschaffen, sondern meist passives Genießen in der Freizeit und am Feierabend. Kultur hat dabei ebenso ihre allgemein anerkannte, an einer transzendenten Mitte orientierte Gültigkeit und Verbindlichkeit verloren wie die Religion. Ein fast schrankenloser Relativismus und Subjektivismus ist an die Stelle eines allgemein gültigen Welt- und Menschenbildes getreten.

---

2 Rahmenplan des Deutschen Ausschusses, Empfehlungen und Gutachten Folge 3, 1 (Stuttgart 1959) 1.

3 Ausgangspunkt ist für uns neben der reflektierten Betrachtung der Zeit und ihrer Strömungen vor allem eine mehrjährige Erfahrung der Schule in einer deutschen Großstadt sowie in deutschen Auslandsschulen in zwei europäischen Hauptstädten. Diese Tätigkeit vor allem gab dem Verf. die Gelegenheit der unmittelbaren beruflichen Zusammenarbeit und des Gedankenaustausches mit Kollegen aller Schul- und Fachrichtungen aus allen deutschen Ländern. Für viele Anregungen besonders verbunden fühlt sich der Verf. W. Killy, Bildungsfragen 1963, in: Der Aquaedukt C. H. Beck 1763–1963 (München 1963) 14 ff., sowie den beiden Büchern von H. Hahne, In der Pause (Stuttgart ²1957) und Lehrer heute (Düsseldorf 1963).

Die Schule als Stätte der Berufsvorbereitung

Von der Schule erwartet diese Gesellschaft nicht so sehr die Pflege und Weitergabe der geistigen und kulturellen Werte und eine darin ruhende Bildung der Jugend als vor allem Vorbereitung auf den Beruf und somit Sicherung eines Höchstmaßes an Lebenschancen. Da der erstrebte Eintritt in die sogenannten „Führungsberufe" normalerweise nur über die Höhere Schule erfolgen kann, erwartet man von dieser ein möglichst umfassendes Eingehen auf die Bedürfnisse des praktischen Lebens, die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten, die sich möglichst bald und leicht in Lohn und Verdienst ummünzen lassen, sowie die möglichst reibungslose Bestätigung in Form von Zeugnissen und Diplomen, daß man den Kurs mit Erfolg durchlaufen habe. Das Recht oder gar die Notwendigkeit einer Auslese wird bestritten. Jeder hat das gleiche Recht auf Ausbildung und Entfaltung seiner Person.

Außerdem braucht man eine wesentlich größere Zahl von Abiturienten, da unser Leben differenzierter und schwieriger geworden ist. Deshalb ist nicht nur die Ausschöpfung der letzten Begabungsreserven, sondern auch deren Ausbildung bis zum Abitur eine Frage unserer Existenz geworden. Unter „Begabung" aber versteht man heute nicht so sehr die geistige Fähigkeit als vielmehr, und zwar fast einzig die Befähigung zur Lebensmeisterung. Es paßt daher nicht mehr in das gesellschaftliche Konzept, von unterschiedlichen Begabungshöhen zu sprechen. Nur noch nach Richtung wird eine Verschiedenheit anerkannt. Die jeweilige Begabungsrichtung zu finden, zu fördern und auszubilden ist sodann eine der ersten und vordringlichsten Aufgaben der Schule und des Staates überhaupt. Jedes Versagen im einzelnen und alle unbefriedigenden Ergebnisse im allgemeinen werden der Schule und dem mit ihrer Institution und Aufsicht befaßten Staat zur Last gelegt.

Das öffentliche Klima

Eine gewisse Gattung von Publikationsorganen faßt alle diese Meinungen und Ansichten zusammen und füttert in pseudowissenschaftlich aufgebauschten Artikeln ihre Leser und Kunden mit der Bestätigung der eigenen Ansichten. Das veraltete System unserer Höheren Schulen, die mangelnde Vertrautheit ihrer Lehrer mit den Erkenntnissen der modernen Psychologie und Pädagogik, die daraus sich ergebende maßlose Überforderung unserer Gymnasiasten, die angeblich mehr arbeiten müssen als Industriearbeiter und daher früh an Managerkrankheiten leiden und sich mit Drogen aufrecht erhalten, die zu früh angesetzte Entscheidung über die Lebenschancen des jungen Menschen, dem bereits mit zehn Jahren ein „Abitur" abverlangt wird, und schließlich der „Skandal der Zensuren" sind immer wiederkehrende Themen. Daß sie neuerdings sogar in Schlagzeilen und Anzeigen für den

Kauf der jeweiligen Zeitung werben, beweist, wie gut sie ankommen und die öffentliche Stimmung treffen.

In unserer vorwiegend auf Rechte bedachten und auf Konsum eingestellten, durch unsachliche Kritik außerdem angeheizten Massengesellschaft entsteht so ein öffentliches, natürlich auch die Jugend umgebendes Klima, in dem eine auf Pflichterfüllung und tätige Mitarbeit des einzelnen angewiesene Bildungsarbeit der Schule im herkömmlichen Sinn kaum mehr gedeihen kann. Die Arbeit des Lehrers und Erziehers in dieser Atmosphäre gleicht der Aufgabe eines Arztes, der eine schwere Operation außerhalb des keimfreien Operationsraumes durchführen muß. Für ihn ist eine solche Arbeitsbedingung die Ausnahme, für den Lehrer weithin die Regel.

Die gesellschaftliche Stellung der Gymnasiallehrer

Der Gymnasiallehrer selbst hat im Gegensatz zu früher in dieser Gesellschaft keinen festen Platz mehr. Über seine jeweilige Einstufung entscheidet nicht nur seine eigene Person, sondern auch seine gesellschaftliche Umwelt, die ebenso regional wie sozial bedingte Unterschiede aufweisen mag. Das Hamburger Wochenblatt „Die Zeit" hat vor einigen Monaten das Ergebnis einer Meinungsumfrage zu diesem Gegenstand veröffentlicht; nach ihr rangiert der Gymnasiallehrer „ziemlich am Ende, in der Nähe des Friseurs"[4]. Mag das Ergebnis auch nicht überall so ausfallen, insgesamt ist die gesellschaftliche Stellung und Geltung des Gymnasiallehrers ins Wanken geraten und im allgemeinen gesunken.

Die Frage nach den mutmaßlichen Gründen ist für unsere Betrachtung nicht ohne Belang. Zunächst ist es ohne weiteres begreiflich, daß eine vorwiegend auf Erwerb und Konsum eingestellte Gesellschaft für die Arbeit des Gymnasiallehrers oder das, was sie darunter versteht, wenig Verständnis und Achtung hat. Er produziert und schafft keine Werte, die wäg- und meßbar sind, bietet auch nichts für den kulturellen Konsum, sondern nur trockenen Lehrstoff. Und was diesen anbetrifft, ist er im Vergleich zum spezialisierten Universitätsprofessor nicht Meister, sondern bestenfalls Geselle. Dazu kommt, daß der Gymnasiallehrer in den meisten Fällen staatlicher oder kommunaler Beamter ist. Die in einem so engen gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis auf Lebenszeit liegenden Gefahren und Versuchungen sieht, registriert und verallgemeinert man. Und schließlich sieht die moderne Gesellschaft in der Institution des hierarchisch gegliederten Berufsbeamtentums, dessen Wurzeln in der absoluten Monarchie und in der persönlichen Bindung an den Landesvater liegen, im Zeitalter der wachsenden Bürokratisierung und Anonymität des öffentlichen Verwaltungsapparates einen Anachronismus, der ihr in Anbetracht der ungeheuren Strapazierung des Staatsbegriffes und des an die

4 „Die Zeit", 17. Jan. 1964, 9.

res publica gebundenen Staatsdieners in der jüngsten Vergangenheit um so unbegreiflicher erscheint. So gilt der Gymnasiallehrer weithin als ein Zeitgenosse, der die allein als Begabung geltende Befähigung zur Lebensbewältigung nicht hat, sich gegen das Linsengericht der Lebens- und Alterssicherung der Weisung und Zensur der Obrigkeit unterstellt hat, um in deren selbst umstrittenen Auftrag eine Bildungsarbeit nach den Maximen einer nicht mehr allgemein anerkannten Kultur zu leisten und nach rein intellektuellen Maßstäben Auslese zu treiben, die als Eingriff in die Rechte der freien Berufswahl und der Selbstentfaltung aufgefaßt wird. Er steht außerhalb der Zeit und gegen sie und gilt somit als Außenseiter und Opponent.

Die Eltern

Die Eltern unserer Gymnasialjugend haben sich, dem Trend der Zeit entsprechend, organisiert. Das ist etwas Neues in der Pädagogik und kann als Zeichen sowohl des Mißtrauens gegen Schule und Staat gelten wie der Bereitschaft zu fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen Schule und Elternhaus inmitten einer auf andere Ziele hingeordneten Gesellschaft. Entsprechend dieser Doppeldeutigkeit ist die Haltung der Eltern gegenüber der Höheren Schule durchaus gespalten. Es gibt, die Erfahrung beweist das täglich, noch sehr viele Eltern, die in dankbarer Erinnerung an die eigene Schulzeit bestrebt und bemüht sind, ihren Kindern nicht nur Ausbildung, sondern Bildung zu sichern. Bestimmen sie den Geist der Zusammenarbeit zwischen Schule und Elternhaus, kann die Schule noch echte Bildungsarbeit im traditionellen Sinn leisten oder wird wenigstens wirksam in dieser Arbeit unterstützt. Daneben aber gibt es, auch das beweist die Erfahrung, Eltern, die grundsätzlich mit dem Anspruch des Fordernden auftreten und jede eigene Verantwortung vermissen lassen. Ohne Rücksicht auf die Begabung des Kindes und allen wohlgemeinten Ratschlägen der Lehrer unzugänglich, lassen sie ihr Kind auf dem Gymnasium, das dann für den gewünschten Erfolg zu sorgen und diesen ebenso zu garantieren habe wie ein Handwerksmeister die sach- und fachgemäße Durchführung seiner Arbeit. Tritt dann früher oder später der unausbleibliche Mißerfolg ein, macht man die Schule hierfür verantwortlich und klagt unter Umständen beim Verwaltungsgericht.

Man erwartet indes von der Schule als der hierfür zuständigen Instanz nicht nur die sach- und fachgemäße, den Erfolg garantierende Durchführung der Erziehung und Ausbildung, sondern auch deren selbständige, die Eltern nicht weiter belästigende Ausführung. Diese glauben weithin, ihrer Pflicht sei Genüge getan, wenn sie die äußeren Lebensumstände der Kinder gut, möglichst luxuriös gestaltet und sie zur Ausbildung in eine Schule gegeben haben. Sie sind bereit, für ihre Kinder Geld zu investieren, kaum aber Zeit und jene für die Erziehung unerläßliche Anteilnahme. Die modernen Arbeitsverhältnisse begünstigen diesen Prozeß. Der

Vater, oft auch die Mutter, sind den ganzen Tag außer Haus. Nach der Arbeit sind sie müde und abgespannt oder sind durch gesellschaftliche Veranstaltungen weiter beansprucht. So besitzen sie vielfach weder die Zeit noch die Spannkraft und Bereitschaft zu einem aufgeschlossenen Gespräch mit den Kindern. Das Familienleben wird, soweit überhaupt noch vorhanden, aus dem Alltag auf den Feiertag verlegt. Ohne Anregung und ohne Hilfestellung sind die Kinder zunächst gezwungen, ihren eigenen Weg zu suchen, und mit zunehmendem Alter weisen sie jeden Einfluß der Eltern zurück. Der materiellen Sorgen enthoben, gehen diese jungen Menschen in unreifer Verkennung des Ernstes der Lage jeder Arbeit aus dem Weg und ihrem Vergnügen nach, dessen Formen vielfach schon den Zerstreuungen der Erwachsenen angeglichen sind.

Die gleichen Eltern erinnern sich und andere aber sogleich an ihre unabdingbaren Rechte, wenn sie glauben, eine Maßnahme der Schule sei unangebracht. Es gibt schlechthin nichts, um das sich manche Eltern nicht kümmern, ausgenommen die eigene Erziehungspflicht. Eine pädagogisch wohl erwogene und berechtigte Maßnahme wird ebenso zum Gegenstand vorwurfsvoller Kritik gemacht wie eine unüberlegte Äußerung oder Maßnahme, zu der sich ein Lehrer im Augenblick höchster Anspannung seiner Geduld und Nerven vielleicht einmal hinreißen läßt. Unzugänglich gegenüber den besten Vorschlägen der Schule sind manche Eltern hart und ungerecht in der Kritik an der Schule, selbst dann, wenn sie an dem in Frage stehenden Versagen selbst die alleinige oder doch größte Schuld tragen. Neben diesem bereits weithin als Normalfall geltenden Zerrbild der Familie und ihres Verhältnisses zur Schule sind die Fälle völlig zerrütteter und geschiedener Ehen zu häufig, als daß sie noch als Einzel- und Ausnahmefälle angesehen werden könnten. Sie bürden der Schule weiter neue, zum großen Teil ihr wesensfremde und für sie unlösbare Aufgaben auf. Und doch sind auch diese Kinder ihr anvertraut, und kein Lehrer und kein Kollegium kann sich dieser menschlichen Aufgabe entziehen. Aber die Schule, ihrem Wesen nach etwas völlig anderes als das Elternhaus, kann bestenfalls helfen, selten wirklich heilen. Viele hochbegabte und gut veranlagte Kinder gehen auf diese Weise der Gemeinschaft verloren. An diese Verschleuderung wertvoller Begabungen wird kaum gedacht, weil sie eine Anklage gegen die Gesellschaft ist, die nur Rechte und keine Pflichten mehr kennt.

Die Jugend

Die Jugend ist der wichtigste Partner der Schule, ihre Voraussetzung und ihr Zweck zugleich. Diese Jugend ist nicht besser und nicht schlechter als die irgendeiner Zeit. In der Anlage ist auch bei ihr alles vorhanden. Und, das sei besonders betont, es gibt heute prachtvolle junge Menschen, die sich in selbstloser Weise der verschiedensten Aufgaben annehmen. Und es gibt ebenso eine stattliche Anzahl guter und sehr guter Schüler, die alle Anforderungen der Schule mit einer gewissen

Selbstverständlichkeit bewältigen, ohne Klagen über deren ungebührliches Maß, ohne krank zu werden, ohne Drogen, ohne ihre jugendliche Freude und Zeit für eigene Beschäftigung zu verlieren. Sie sind der beste und daher meist unterschlagene Beweis dafür, daß man es sich zu leicht macht, wenn man die Ursache des vielfachen Versagens ausschließlich in der Schule sieht.

Tatsache ist freilich auch, daß es zahlenmäßig mehr und leistungsmäßig schlechtere Schüler gibt als früher, daß das schulische Leistungsniveau ständig abfällt, daß die sogenannte Schulnot zu einem Zeitproblem geworden ist, das oftmals auch gutwillige und pflichtbewußte Familien in Ängsten hält. Tatsache also ist, daß irgend etwas nicht mehr in Ordnung ist. Keine andere Unordnung aber fällt so sehr und so ausschließlich auf die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und ihre Teile zurück wie diese Mangelerscheinung an der Jugend. Ohne die Rückendeckung und Geborgenheit durch ein allgemein gültiges Welt- und Menschenbild ist diese Gesellschaft unsicher geworden in der Erziehung der Jugend. Sie versucht diese Unsicherheit und das dahinterstehende schlechte Gewissen zu verbergen durch eine oft maßlose Verhätschelung und ein Umwerben der Jugend auf der einen, durch pädagogische Experimente und Betriebsamkeit auf der anderen Seite. Wohl nie gab es so viele pädagogische Zeitschriften wie heute. Mit dem ihr eigenen Gespür merkt die Jugend diese Unsicherheit, dieses Unbehagen und diese Unwahrheit der Großen. Sie vermißt die für sie wirklich offene Präsenz, fühlt sich isoliert, sucht ihren eigenen Weg, den sie bewußt von allen normativen Bindungen im herkömmlichen Sinn freihalten will.

Im praktischen Alltag der Schule sieht der Entwicklungsgang eines jungen Menschen vielfach etwa so aus: Kommt er als Zehnjähriger aufs Gymnasium, ist er fast nur an spielendes Lernen gewöhnt. An eine ernste Arbeit, die ihm Leistungen abverlangt, wurde er noch kaum gewöhnt. Oft dauert es Monate, bis er im Verband einer meist hoffnungslos überfüllten Sexta den Anschluß an die neue Umwelt gefunden hat; oft wird dieser erste und entscheidende Anschluß auch von durchaus begabten Kindern verpaßt. Sie haben zu viel Ablenkung und zu wenig Anregung in ihrer außerschulischen Umwelt; das überfordert ihre zarten Kräfte. Hat das Kind glücklich diese Anfangsschwierigkeiten hinter sich gebracht und ist es trotz der ersten, erfahrungsgemäß schwer zu füllenden Lücken in die Mittelstufe aufgestiegen, bricht in der Phase der früh beginnenden Pubertät und Entwicklung die veräußerlichte Umwelt mit all ihren Verlockungen erst recht über den jungen Menschen herein und beansprucht nahezu alle zur Verfügung stehenden Kräfte. Für ein gesammeltes Lernen und Aufpassen in der Schule bleibt kaum mehr Raum und Ruhe. Den naturgemäß wachsenden Anforderungen, die vor allem mit dem Beginn der zweiten Fremdsprache sowie mit der Abstrahierung der Mathematik von der Arithmetik zur Algebra eintreten, ist der Jugendliche nicht mehr oder nur mit Mühe gewachsen. Ohne Abschluß, ohne etwas Rechtes gelernt zu haben, am wenigsten das Arbeiten, verläßt er dann entweder die Höhere Schule oder zwängt

sich mit vielen Nachhilfestunden, oft auch mit Wiederholung einer oder zweier Klassen, weiter vorwärts. Hat der junge Mensch auch dieses Stadium überstanden und ist er in die Phase der Reife getreten, hat er vielfach jede Freude an der Höheren Schule, an geistiger Arbeit und an eigener Leistung auf diesem Gebiet verloren. Mangelhafte Grundkenntnisse in den elementarsten Dingen hindern ihn einerseits an einer sinnvollen eigenen geistigen Arbeit, wie sie dem Stil der Oberstufe entsprechen soll; anderseits ist das Selbstbewußtsein nun voll entwickelt und bestrebt, die wohl empfundenen Lücken anderweitig auszugleichen, indem es dem Jugendlichen vormacht, er könne eigentlich alles und brauche nichts mehr zu lernen. Das, was das Gymnasium bietet und lehrt, habe ohnedies mit dem wahren Leben nichts zu tun. Dies beginne vielmehr erst nach dem Abitur, weshalb die Zeit, die man noch auf der Höheren Schule verbringen muß, um das nun einmal notwendige Reifezeugnis zu ersitzen, eigentlich eine vergeudete Zeit sei. Ohne stoffliche Grundlagen, ohne geschultes und diszipliniertes Denkvermögen redet und „diskutiert" man über alles und jedes, nur nicht über Dinge, die ihrem Wesen nach überschaubar und daher nach objektiven Maßstäben kontrollierbar sind. Hinzukommt das nun bewußt aufgenommene Beispiel der Erwachsenen, ihr Streben nach Gewinn und Vergnügen, ihre Unbedenklichkeit in der Wahl der Mittel, ihr Zweifel am Sinn der Geschichte, der Kultur, des Daseins und der Welt überhaupt. Dieses und anderes ist wenig geeignet, dem jungen Menschen einen festen Standort im Leben zu geben. Die von der Öffentlichkeit nur geschmähte und lächerlich gemachte Schule und ihre Lehrer werden als Autorität abgelehnt. Man ist höchstens noch bereit, ein als notwendig erachtetes Mindestmaß an Kenntnissen praktischer Art entgegenzunehmen, während man Fächern, deren praktische Verwendbarkeit nicht so vordergründig ist, nur widerwillig so viel Zeit und Mühe widmet, um die Prüfung gerade noch zu bestehen.

Nüchtern werden sodann die besten Lebens- und Berufschancen abgetastet nach dem Leitmotiv, wo am schnellsten und leichtesten das meiste Geld zu verdienen ist. Weniger nüchtern jedoch ist das Kalkül über das Verhältnis der eigenen Fähigkeiten und Kenntnisse zu dem angestrebten Beruf. Man beschließt, Diplomat oder Exportkaufmann zu werden, trotz mangelhafter Kenntnisse in den modernen Sprachen; Ingenieur oder Architekt, trotz Schwierigkeiten in Mathematik und Physik; Jurist, ohne die Fähigkeit, seine Gedanken straff zu ordnen und zu formulieren. Aber die eigentliche Berufsausbildung beginnt ja erst auf der Hochschule, wie weithin geglaubt wird.

Hochschulen und Wirtschaft

Auf der Hochschule müssen diese jungen Menschen plötzlich erfahren, daß man eben jenes Schulwissen dort voraussetzt und daß man von ihnen ein auf stofflichem Wissen basierendes Denk- und Urteilsvermögen sowie die Fähigkeit selb-

ständigen Arbeitens als selbstverständlich erwartet. Nicht anders sind die Erfahrungen jener jungen Menschen, die unmittelbar von der Schule weg in die berufliche Ausbildung in Verwaltung, Wirtschaft und Industrie eintreten. Sie müssen also nachholen, was sie versäumt haben, oder sie scheitern gnadenlos, da nunmehr, im Vorfeld des Existenz- und Lebenskampfes, ihre Schonzeit unwiderruflich vorbei ist. Die berechtigten Klagen der Hochschulprofessoren wie der führenden Männer in Wirtschaft und Industrie über den mangelnden Ausbildungsstand der Abiturienten müssen notwendig die abgebenden Höheren Schulen treffen: Wie konnte für solche Kenntnisse das Reifezeugnis ausgestellt werden? Wieweit indes Wirtschaft und Industrie durch ihre übertriebenen Forderungen nach einer früh einsetzenden Spezialisierung, die Professoren durch eine Beschränkung ihres öffentlichen Lehrauftrages auf den esoterischen Raum diese Verhältnisse mitverschuldet haben, bleibe hier unerörtert. Es sei nur daran erinnert, daß in den letzten Jahren so manche einschneidende Maßnahme auf dem Gebiet des Schul- und Erziehungswesens entgegen klarer pädagogischer Einsicht getroffen wurde, weil Industrie und Wirtschaft es so wollten. Und es muß leider festgestellt werden, daß öffentliche Verlautbarungen von Professoren, den öffentlich bestellten Hütern und Sachwaltern der Wissenschaft und der Bildung, zu Problemen der Gymnasialbildung ausgesprochenen Seltenheitswert besitzen. Es ist daher ungerecht, die Verantwortung für den mangelnden Grad an Allgemeinbildung unserer Abiturienten einseitig den Gymnasien und ihren Lehrern zuzuschieben.

Der Staat und seine Institution

Die moderne Gesellschaft stellt also viele und zum Teil sich widersprechende Forderungen an die Höhere Schule, ohne die unerläßliche Bereitschaft zu eigener Mitverantwortung und Mitarbeit zu zeigen. Es könnte nun der Eindruck entstehen, die Gesellschaft und ihre Glieder stünden auf der einen Seite des Kampffeldes um unsere höhere Schulbildung, die Gymnasien und der sie überwachende Staat auf der anderen. So einfach ist indes der Frontverlauf nicht, da auch der die Schule, die Schulverwaltung und Gesetzgebung repräsentierende Personenkreis zu dieser Gesellschaft gehört. Trotzdem verlangt unsere Fragestellung eine Antwort auf die Detailfrage, wie Schule und Staat die vielfältigen Forderungen aufnehmen und mit ihnen fertig zu werden bemüht sind.

Die Höhere Schule und ihre Lehrer

Unsere Höhere Schule verdankt ihre Konzeption dem frühen 19. Jahrhundert. Ihr Ziel war von Anfang an eine Förderung und Bildung aller den Menschen ausmachenden geistigen und sittlichen Kräfte mit dem Ziel der Hochschulreife. Man

nannte diese Bildung daher „humanistisch". Um dies zu erreichen, bevorzugte man die alten Sprachen und Mathematik.

Diese Schule war bereits um die Jahrhundertwende in eine schwere Krise geraten. Einerseits ging der sprachliche Unterricht nahezu in rein grammatikalischem Drill auf, anderseits konnte der fast ausschließlich auf die Antike und deren Realien ausgerichtete Unterricht der eigenen Zeit und Umwelt mit so tiefgreifenden technischen und gesellschaftlichen Veränderungen nicht mehr gerecht werden. So forderten die „Realisten", die Vertreter der modernen Sprachen und der Naturwissenschaften, verstärkte Aufnahme ihrer Fächer in die Lehrpläne und sogar eigene Schultypen, die ihre Disziplinen in den Mittelpunkt stellten. Und die damals aufkommende Pädagogische Bewegung wandte sich gegen das bloße Stoffwissen und den formalistischen Drill und forderte vor allem Erziehung des jungen Menschen nach den Erkenntnissen und Methoden der eben damals zur selbständigen wissenschaftlichen Disziplin aufsteigenden Pädagogik.

Das Ringen der verschiedenen Kräfte wurde unterbrochen und beeinflußt durch die politischen Ereignisse und geistigen Strömungen des 20. Jahrhunderts vom ersten Weltkrieg bis zur Besatzungszeit nach dem zweiten. Die Höhere Schule steht heute noch mitten in diesen Auseinandersetzungen, die inzwischen längst aus der Schulstube in das Kraft- und Kampffeld der politischen Parteien und ihrer Ideologien geraten sind. Die realistische Richtung sieht das Ziel der Höheren Schule vor allem in der Lebenstüchtigkeit inmitten einer klein gewordenen technisierten Welt und ist daher bestrebt, dem jungen Menschen möglichst viele praktische und technische Fähigkeiten und Kenntnisse mitzugeben. Die pädagogische Richtung betrachtet als Aufgabe der Höheren Schule die Erziehung des Menschen zur Persönlichkeit und ist bestrebt, unter bewußtem Verzicht auf vielfältiges stoffliches Einzel- und Fachwissen das Verständnis des Schülers für große Zusammenhänge zu wecken und zu vermitteln. Die vielfachen Forderungen der modernen Zeit und Gesellschaft haben zu einer Art Fusion beider Richtungen geführt. Charakteristisch hierfür ist das von der Kultusministerkonferenz eingeführte Fach der Gemeinschaftskunde, das die „übergreifenden geistigen Gehalte" mehrerer Fächer, vor allem der Geschichte, Geographie und Soziologie in großen Themenstellungen vermitteln soll. Die rein praktisch-utilitaristische und zugleich rein erzieherische Zielsetzung wird klar genannt: Politische Bildung und Erziehung. Die traditionelle Rückendeckung durch eine auf der Hochschule gelehrte wissenschaftliche Disziplin wird dabei verwischt: Gemeinschaftskunde ist „kein fachwissenschaftlicher, sondern ein didaktischer Auftrag". Die notwendige Auswahl des Stoffes hat nicht nach fachwissenschaftlichen, sondern ausschließlich nach pädagogischen Grundsätzen zu folgen.

Das Dilemma der Gymnasialbildung

Beide Richtungen bleiben nicht frei von Extremen, die sich wiederum vielfach miteinander vermengen. Da werden immer neue und erweiterte Wissensgebiete zum Unterrichtsgegenstand gemacht und den Lehrern aufgebürdet, ohne diesen, der wissenschaftlichen Entwicklung zum Trotz, die Zeit und die Möglichkeit der Fortbildung zu geben. Da glaubt man anderseits, ohne formale Technik und stoffliches Wissen zu einem echten, vertieften Verständnis vordringen zu können. Viele der zur Verfügung stehenden Lehrbücher sind diesen modernen Grundsätzen und Richtlinien angepaßt. Sie weisen dem Formalen unerbittlich die nur dienende Rolle zu und drängen über die Elemente hinweg mit Riesenschritten zum Wesentlichen, gehen nicht stufen-, sondern sprungweise nach oben, vermischen etwa in den Anfangskapiteln einer Sprache bereits komplizierte syntaktische Erscheinungen mit der Formenlehre, bieten in Geschichte kaum mehr, was geschehen, sondern fast nur noch, was geworden ist. Sie überfordern das Verständnis des Kindes, verlangen vom Schüler, daß er in den Geist eines Faches eindringe, ehe er dessen Materie bewältigt hat und beherrscht.

Das Dilemma wird offenkundig bei den Prüfungen und Zensuren, auf die das Gymnasium nicht verzichten kann, wenn es zur Hochschulreife führen soll. Objektive Prüfungen und Bewertungen setzen gerade auch das formale und stoffliche Wissen voraus, auf das man im Unterricht glaubt weitgehend verzichten zu können. Vermutlich hat gerade dieser von vielen gefühlte Widerspruch die ungewöhnlich starke Diskussion über die Deutschnote im Abitur ausgelöst, die in den letzten Monaten in der deutschen Öffentlichkeit ausgetragen wurde. Symptomatisch ist dabei die von den Kultusministern gegebene Modifizierung und Differenzierung: Die Note „mangelhaft" in Deutsch verliere dann ihre suspendierende Wirkung für das Abitur, wenn sie nur auf mangelnde Sachkenntnis in Literatur und Literaturgeschichte, nicht aber auf mangelndes Verständnis und Sprachvermögen zurückzuführen sei. Gerade diese Feststellung aber muß, von extremen Ausnahmefällen abgesehen, weitgehend subjektiven Maßstäben unterworfen sein und ist objektiv weniger beweis- und belegbar.

Verschobene Proportionen

Diese fortschreitende Spezialisierung und Pädagogisierung der Höheren Schule hat auch die Proportionen im stufenförmigen Aufbau unseres gesamten Bildungs- und Schulwesens verschoben. Standen das Gymnasium und seine Lehrer einst in enger und organischer Verbundenheit zur Universität, so sind sie heute in eine unverkennbare stärkere Affinität zur Volks- und Berufsschule und in eine größere Distanz von der Hochschule geraten. Die von den Kultusministern mit Beschluß

vom 29./30. 9. 1960 für das ganze Bundesgebiet angeordnete Neugestaltung der Oberstufe sollte die zwischen Höherer Schule und Hochschule entstandene Lücke wieder schließen. Aber diese Reform hat sogleich auch eine andere Interpretation gefunden: Immer deutlicher und häufiger spricht man von dem Einschnitt zwischen der Mittel- und Unterstufe einerseits, der Oberstufe anderseits. Folgerichtig fordert man in der Öffentlichkeit auch bereits eine verschiedene Ausbildung der Lehrer für die Unter- und Mittelstufe und für die Oberstufe. Nur der Oberstufenlehrer soll noch die herkömmliche wissenschaftliche Ausbildung erhalten, während für die Lehrer der Unter- und Mittelstufe eine rein praktische Ausbildung für ausreichend erachtet wird. Während die Volksschule immer stärker ihre auf einen artgemäßen Abschluß hingeordnete Einheit betont und verteidigt, ist man bestrebt, dem Gymnasium die traditionelle und bewährte Einheit, die durch den dem Gymnasium artgemäßen Bildungsauftrag bedingt ist, zu nehmen. Angesichts so entgegengesetzter Auffassungen drängt sich selbst dem neutralsten und sachlichsten Beobachter der Eindruck auf, daß standespolitische Gründe und Interessen mitsprechen und entscheiden, wo es um das Wohl unserer Jugend und deren Erziehung geht. Auch diese Strömung gilt es als Zeichen der gegenwärtigen Lage unseres Schul- und Bildungswesens zu sehen.

Das Erbe der Vergangenheit

Ohne jedes wertende Urteil über alle diese Strömungen muß festgestellt werden, daß sie für unser Gymnasium einen Umbruch größten Ausmaßes darstellen, der selbst unter normalen Voraussetzungen die Arbeit erschweren und den Erfolg gefährden müßte. Nun sind aber eben diese Voraussetzungen selbst keineswegs als normal zu bezeichnen, wenn wir als „Norm" der höheren Schulbildung die möglichst umfassende Ausbildung und Formung aller den Menschen ausmachenden Kräfte mit dem Ziel der weiteren Fortbildung und der selbsttätigen und selbstverantwortlichen Betätigung in einem „Führungsberuf" ansehen wollen.

Es sind indes noch weitere und mehr Gründe, die der Höheren Schule Arbeit und Erfolg schwer machen. Da ist einmal die schwere Hypothek der Vergangenheit, der „alten Schule" und ihrer Lehrer. In dieser Schule wurde zwar viel gelernt und gearbeitet, aber die Bildung des ganzen Menschen kam, wenn wir den zur Literatur gewordenen Berichten ihrer ehemaligen Schüler glauben wollen, zu kurz. Es folgte die Diktatur mit ihrem totalen Anspruch auf die Jugend und ihre Ausbildung. Es ist eine Tatsache, daß es auch damals lautere Erzieherpersönlichkeiten gegeben hat. Aber sie wurden in den Hintergrund gedrängt, und die Typen des geistlosen Paukers und allgewaltigen Klassentyrannen, des Offiziers in Zivil und des Parteimannes in Uniform auf den Kathedern der Gymnasien bestimmen noch weithin die Erinnerung der heutigen Erwachsenengeneration. An diese Vergangen-

heit kann die Schule von heute so wenig anknüpfen wie unsere Bundeswehr an die jüngste Tradition des deutschen Militärs. Stärker als andere Institutionen des Staates und der Öffentlichkeit ist das Gymnasium mit einer Tradition belastet, auf die es seinem Wesen nach mehr als andere angewiesen ist. Die Schule und ihre Lehrer von heute haben die Fehler der Vergangenheit bitter und teuer zu bezahlen: den totalen Anspruch des Staates, die übertriebene und mißbrauchte Autorität, die Mißachtung des Elternrechtes, das überheblich-moralisierende und im Grunde verlogene Pathos, die Einseitigkeiten in Lehrplan, Methode und Schulzucht. Dem Wesen seines Berufes entsprechend mußte und muß der Lehrer immer auf dem allen sichtbaren Katheder stehen, und mit den verschiedenen Systemen der jüngeren und jüngsten Vergangenheit ist sein Stand als solcher in schiefes Licht geraten.

Überlastete Lehrer

Zu dieser unglücklichen Hypothek kommt eine weit stärkere berufliche Belastung. Der Gymnasiallehrer hat heute 24 Wochenstunden in seinen zwei bis drei, manchmal noch vier Fächern zu unterrichten, während seine Kollegen früher 15, später 18 Stunden pro Woche vor der Klasse zu stehen hatten. Die Klassen selbst sind wesentlich größer geworden; ihre Schülerzahl liegt selten unter zwanzig, oft über dreißig. Das bedeutet einen größeren Kraftaufwand für die Aufrechterhaltung der Disziplin und einen größeren Zeitaufwand für die Korrekturen, wenn wir von der bereits besprochenen geringeren Bildungsbereitschaft der Schüler absehen wollen. Diese Arbeit verlangt nicht nur die volle Arbeitskraft eines gesunden Menschen, sondern vielfach einen Arbeitstag, der das heute allgemein als sozial angesehene Maß von acht Stunden weit übersteigt. Aber nicht in dieser Aus- und Überlastung als solcher liegt das Übel, sondern in der Verkehrung des Begriffes „scholé", von dem unsere „Schule" nach Wort und Inhalt abgeleitet ist. Dieser Begriff nämlich, den die Römer mit „otium" wiedergaben, bedeutet das Freisein von der eigentlich geschäftlichen Arbeit, dem „neg-otium", um Raum und Ruhe für die geistige Betätigung zu haben. Freisein für geistige Arbeit ist eine der notwendigen Voraussetzungen für den Lehrer, der den Geist der jungen Menschen bilden soll. Davon kann heute keine Rede mehr sein. Der Gymnasiallehrer von heute ist bis an die Grenzen der physischen Leistungsfähigkeit ausgelastet mit der beruflichen Arbeit, die für ihn vielfach ein Absteigen auf eine weit unter der eigenen liegende geistige Ebene bedeutet. Für Fortbildung in den wissenschaftlichen Fächern, für Beschäftigung mit Literatur oder gar für eigene wissenschaftliche Arbeit bleibt keine Zeit. Für eigene Initiative, Entfaltung und den damit verbundenen Aufstieg zu größerer Verantwortung lassen System und Metier dieses Berufs wenig Spielraum. Der immer geiche Rhythmus eines Schultages und -jahres ermüdet und verbraucht. Nach einer Aufstellung des Statistischen Bundesamtes für das Jahr 1961 betrug

im Bundesgebiet (ohne Bremen, Hamburg, West-Berlin) die Zahl der 55–60jährigen Gymnasiallehrer nur mehr etwa die Hälfte der Gruppe der 50–55jährigen[5]. Da in dieser Altersgruppe andere Ursachen, auch überdurchschnittliche Verluste durch die beiden Weltkriege, kaum in Frage kommen, bleiben nur frühe Invalidität und Tod, wodurch etwa vom 55. Lebensjahr an, also 10 Jahre vor der gesetzlichen Pensionierung, 50 und mehr Prozent einer Altersgruppe ausfallen. Das bedeutet einen Raubbau nicht nur an Menschen mit eigenen Lebenserwartungen und Familien, sondern ebenso an der Schule und an der Ausbildung unserer jungen Generation. Diese ständige Überbeanspruchung ist zugleich eine Entfremdung von geistiger Muße, und das bedeutet auf die Dauer nicht nur einen quantitativen, sondern auch einen qualitativen Abbau, nicht nur Verlust wertvoller Menschen und Erzieher, sondern auch Schwund an Substanz.

Mit dieser Wirklichkeit vollends im Widerspruch stehen schließlich die vielen und von den verschiedensten Seiten erhobenen, in sich selbst vielfach widerspruchsvollen Forderungen, die an die Höhere Schule und ihre Lehrer herangetragen werden. Der Gymnasiallehrer habe selbstverständlich in allen seinen Fächern auf dem neuesten Stand der Forschung zu stehen, obwohl ihm dazu Zeit und Mittel fehlen; er soll neben seinen Wissenschaften aber auch noch die der Psychologie und Pädagogik voll beherschen und die von ihnen erarbeiteten Kenntnisse und Methoden im Unterricht meisterlich verwerten; er soll auf jeden Schüler seiner meist überfüllten Klassen in 45 Minuten ganz persönlich eingehen; er soll den trockensten Lehrstoff so bieten, daß ihn auch noch der trägste Schüler interessant finde und begreife; er soll zu Verständnis und Erfolg führen, ohne die Grundlagen entsprechend einüben zu dürfen und zu können; er soll dynamisch und geduldig, weltoffen und vergeistigt, kontaktfreudig und distanziert, gerecht und verstehend, kameradschaftlich und väterlich, vorbildlich und menschlich, gelehrt und praktisch und vieles andere mehr sein. Er soll es den Behörden, den Eltern und den Kindern recht machen, obwohl sie keineswegs Gleiches von ihm erwarten. Er soll Interesse wecken für die Werte unserer Kultur, obwohl die Umwelt diese bezweifelt; er soll Achtung anerziehen vor dem Staat, obwohl man über ihn in der Öffentlichkeit mehr auflösende als aufbauende Kritik vernimmt. Maß und Mitte sind weithin verloren; es herrschen Extrem und Übertreibung. So aber hat die Gesellschaft gleichzeitig ein Alibi für die eigene Verantwortung und einen Sündenbock für jedes Versagen, selbst für die vielen Verkehrsunfälle, weil die Schule ja zu wenig Verkehrsunterricht treibt!

---

5 Statistisches Bundesamt Wiesbaden, Bevölkerung und Kultur, R. 10 Bildungswesen, I. Allgemeinbild. Schulen 1956–61, (Stuttgart u. Mainz 1962) 163.

Selbstverständnis und Berufsauffassung der Gymnasiallehrer

Selbstverständnis und Berufsauffassung der Gymnasiallehrer sind gespalten[6]. Die einen betrachten sich vornehmlich als Vertreter ihres Faches, durch das sie erziehen wollen, indem sie dessen Stoff, Methode und Geist dem jungen Menschen vermitteln; die anderen verstehen sich zuerst als Pädagogen und weisen ihren Fächern eine untergeordnete bis nebensächliche Rolle zu. Der Begriff der „Bildung" ist bei den Vermittlern der Bildung selbst so wenig einheitlich wie bei der Gesellschaft. Die einen bekennen sich noch zu dem klassischen Ideal des „non multa, sed multum", der stofflich begrenzten, dafür in die Tiefe gehenden Bildungsarbeit. Die anderen verstehen darunter vorwiegend praktisch-enzyklopädische Ausbildung, die von möglichst vielen Dingen ein Weniges vermitteln soll. Daß dazu noch viele andere das Weltbild und die Berufsauffassung beeinflussende Kräfte kommen, daß zwischen dem heute 60- und 30jährigen Kollegen meist mehr als ein Altersunterschied besteht, versteht sich aus der Geschichte dieser Epoche von selbst. Alles, was in unserem Volk an persönlicher und schicksalhafter Schuld aufgehäuft wurde, was an Leid und Not erfahren wurde, hat auch in diesem Bereich seinen Niederschlag gefunden, und vielleicht zeigt sich nirgends deutlicher als in unserem Bildungswesen, daß wir zwei Weltkriege verloren haben.

Verschieden ist sodann die Weise, mit den Aufgaben des Berufes und den Forderungen der Gesellschaft fertig zu werden. Die einen reiben sich auf in rastloser Arbeit, die anderen erfüllen die notwendigsten Pflichten; die einen resignieren, die anderen erschöpfen sich in äußerer Betriebsamkeit. Der Typ des feingeistigen Gelehrten ist so wenig ausgestorben wie der geistlose Pauker, der Idealist so wenig wie der Formalist und der Zyniker. Das alles ist verständlich und natürlich, da auch die Lehrer nur Menschen sind.

Gefährlicher ist die Überforderung, die Übermenschen und keine Menschen voraussetzt. Dieser Widerspruch macht den gesamten Erziehungsauftrag und -anspruch unglaubwürdig. Niemand fühlt dies deutlicher als die Jugend selbst. Darin ist ein großer Teil ihrer Skepsis und Ablehnung gegenüber den Erwachsenen begründet. Darin liegt auch der Grund für den zunehmenden Mangel an Lehrern. Dieser Beruf, des Volks- wie des Gymnasiallehrers, hat in weiten Teilen jede Anziehungskraft auf die Jugend verloren. Es ist daher natürlich, wenn diese kritische und realistische Generation bei dem heute so reichen Angebot beruflicher Möglichkeiten mit ungleich größeren Lebenschancen zumeist eine andere Wahl trifft oder, auch diese Gefahr darf nicht übersehen werden, diesen Beruf nur wählt, weil er Mangelberuf ist, was die Chancen auf eine ausreichende Lebenssicherung selbst bei geringem eigenen Einsatz vergrößert.

---

[6] Janpeter Kob, Das soziale Berufsbewußtsein des Lehrers der Höheren Schule, in: Weltbild und Erziehung 21 (1958) 21 ff.

Gesetzgeber und Schulverwaltung

Gemäß Art. 7 unseres Grundgesetzes untersteht das gesamte Schulwesen der Aufsicht des Staates. Diese liegt nach Art. 30 bei den Ländern. Damit sind vom Gesetzgeber von vornherein stammesgeschichtlich und stammespsychologisch bedingte Unterschiede zugelassen. Jedoch dürfte nicht die daraus sich ergebende, dem geistigen Leben gemäße Freiheit und Vielfalt die Schuld an dem heute vielzitierten „Schul- und Bildungschaos" in der Bundesrepublik tragen. Schwerer zu Buch schlagen die Unterschiede in der Schul- und Bildungsvorstellung der verschiedenen politischen Parteien und die allgemeine Richtungslosigkeit einer Zeit und Welt, in der es kaum mehr allgemein anerkannte Werte gibt. Da außerdem die politischen Kräfteverhältnisse ständig im Fluß sind, da jede politische Mehrheit auf die Strömungen im Volk achten muß und weder die eigene Opposition noch die Konkurrenz in den Nachbarländern übersehen darf, sind Schulgesetzgebung und Lehrpläne ständig im Fluß, einander vielfach widersprechend und nur schwer überschaubar. Dabei sind die Unterschiede grundsätzlicher Art zum Teil so groß, daß es mehr als fraglich bleibt, ob rein organisatorische Lösungen, wie etwa eine stärkere Koordination des Schulwesens durch die Kultusministerkonferenz, oder, was ebenfalls gefordert wird, die Einrichtung eines Bundes-Kultusministeriums das Übel an der Wurzel treffen könnten. Diese Entwicklung soll an einigen Beispielen aus der Schulgesetzgebung und der Stoffpläne gezeigt werden, soweit das in Kürze und in Anbetracht der riesigen, schwer überschaubaren Fülle von Verordnungen und Lehrplänen von oft nur kurzer Lebensdauer überhaupt möglich ist.

Die Sozialisierung der Bildung

Einer der Ausgangspunkte der Diskussion und Gesetzgebung auf schulpolitischem Gebiet ist die Behauptung, das Gymnasium sei früher ein fast ausschließliches Reservat der höheren Stände gewesen und habe deren Privilegien sanktioniert. So war man bestrebt, alle Schranken vor den Höheren Schulen abzubrechen.

Man begann mit den finanziellen: Schulgeld erhebt heute kein deutsches Land mehr, viele stellen außerdem auch die Lernmittel, die Bücher, auf Staatskosten zur Verfügung. Diese soziale Idee ist weder neu noch entscheidend. Denn einerseits gab es auch früher für bedürftige und würdige Schüler vollen und teilweisen Schulgelderlaß sowie Bücher aus der Leihbücherei; anderseits aber bedeuten nicht diese verhältnismäßig geringfügigen Aufwendungen das eigentliche wirtschaftliche Opfer der höheren Schulbildung, sondern der verspätete Eintritt ins Erwerbsleben. Entscheidend und neu ist vielmehr die grundsätzliche und gesetzlich verankerte Anerkennung des Rechtes aller auf höhere Schulbildung. Ist aber dieses allgemeine Recht einmal anerkannt, dann will man es auch gebrauchen, und der Staat hat

weiter dafür zu sorgen, daß man es gebrauchen und nutzen kann. Folgerichtig ist heute die Diskussion über die Abkürzung der Ausbildung laut und lebendig geworden.

Sehr viel heikler ist die Forderung nach dem Abbau der Schranken, die durch die Anforderung und die Auslese der Gymnasien gesetzt sind. Es wurde schon erwähnt, daß man unter Begabung heute gemeinhin nur mehr die jedem gesunden Menschen eigene Befähigung zur Lebensmeisterung in irgendeiner beruflichen Richtung versteht, eine Zweiteilung in allgemeine Befähigung und Intellekt aber nicht mehr gelten lassen will. Ein Meßverfahren für die intellektuelle Begabungshöhe ist demnach so unangebracht wie die Einteilung der Begabung nach Richtung und Höhe selbst. Außerdem, so sagt man weiter, stellen die herkömmlichen Prüfverfahren eine Überforderung der Zehnjährigen dar. Vielmehr gilt es als Aufgabe der Schule, die jeweilige Begabungsrichtung eines Kindes herauszufinden und dann das Kind zu der ihm gemäßen Ausbildung zu führen. Um diese Entscheidung nicht zu früh treffen zu müssen, soll jedes Kind möglichst lange im Verband seiner Altersgruppe verbleiben. Diese Auffassung, als „Förderstufe" einer der am meisten kritisierten Punkte des Rahmenplanes des Deutschen Ausschusses, ist in zwei Bundesländern praktisch verwirklicht. Sie bauen auf einer sechsjährigen Grundschule mit einer siebenklassigen Oberschule auf. Andere Länder ließen es bisher bei der neunklassigen Oberschule, experimentierten aber lange an der Aufnahmeprüfung herum, verlegten deren Entscheidung weitgehend oder ganz in die Zuständigkeit der abgebenden Volksschule und schafften diese Prüfung schließlich ganz ab. Zur Zeit dürften gerade diese den Aufbau und die Struktur unserer Höheren Schulen betreffenden Fragen wieder in den Vordergrund der Diskussion geraten sein, nachdem sich auch die Kultusministerkonferenz auf ihrer 100. Plenarsitzung in Berlin am 5./6. März 1964 für „Maßnahmen, die Schüler in die ihnen gemäßen Bildungsgänge zu bringen", ausgesprochen hat und hierfür eine „Beobachtungsstufe" sowie einen horizontalen statt vertikalen Aufbau unserer Schulen vorschlägt.

Differenzierung und Nivellierung

In der Praxis bedeutet dies einen Verzicht auf eine bestimmte Begabungshöhe und -breite. Auf einer verhältnismäßig schmalen, der jeweiligen Begabungsrichtung angepaßten Spur soll der junge Mensch zum Abitur, zur Hochschul- oder wenigstens Fakultätsreife geführt werden. Auch auf diesem Weg gingen die beiden erwähnten Länder voran und schufen eine Fülle verschiedener Züge der Höheren Schule, die sich im wesentlichen unterscheiden durch das Schwergewicht auf Sprachen oder Naturwissenschaften und Mathematik sowie durch die verschiedenen Sprachenfolgen. Andere Länder bemühen sich um eine größere Durchlässigkeit der Höheren Schulen, d. h. um Möglichkeiten leichterer Übergänge von einem

Schultyp auf den anderen in mittleren und höheren Klassen, wieder andere halten im wesentlichen an den klassisch gewordenen drei Schultypen fest.

Eine besondere Form der Differenzierung, der Aufteilung der Schulbildung in möglichst viele Wege, sind die Versetzungsordnungen einiger Länder, vor allem die Bestimmung, wonach nicht ausreichende Leistungen in einem Fach durch sehr gute und gute in einem anderen ausgeglichen werden können. Einige Länder betonen dabei ausdrücklich die Notwendigkeit der Leistungsforderung und der Auslese und beschränken mit klar formulierten Bestimmungen die Möglichkeit des Ausgleichs auf Fälle echter Härte. In einer anderen Versetzungsordnung aber lesen wir: „Ein Schüler ist zu versetzen, ... wenn von ihm trotz gewisser Mißerfolge erwartet werden kann, daß er in der nächsten Klasse erfolgreich mitarbeiten wird; inwieweit dabei über unzureichende Leistungen in einzelnen Fächern hinweggesehen werden kann, ist von der Klassenkonferenz zu beurteilen und zu entscheiden."[7] Und einige Paragraphen weiter: „Befriedigende und bessere Leistungen in den Leibesübungen, den wahlfreien und musischen Fächern sowie in der Hauswirtschaft können bei der Entscheidung mitbewertet werden, Minderleistungen in diesen Fächern dagegen die Entscheidung über die Versetzung nur dann beeinflussen, wenn diese Fächer für den Schultyp bezeichnend oder die Minderleistungen nicht auf Unvermögen zurückzuführen sind." Die mit solchen Entscheidungen betraute Klassenkonferenz wird sodann aufgefordert, „nicht schematisch zu verfahren". Vielmehr wird der „pflichtgemäßen Entscheidung ein so großer Spielraum" gelassen, „daß jedem Sonderfall gegenüber der Einheitlichkeit des Prinzips Gerechtigkeit zuteil werden kann". Nach dem Wortlaut dieser Versetzungsordnung können also Minderleistungen in konstituierenden Fächern durch bessere Leistungen in Disziplinen, die im wesentlichen dem körperlichen und musischen Ausgleich dienen, wettgemacht werden. Gleichzeitig aber wird eben diesen Ausgleichfächern ein verschiedenes Gewicht gegeben, je nachdem, ob sie für oder gegen den Schüler aussagen. So wird ein grundsätzliches und nicht nur auf den Zweifel beschränktes „pro reo" zum Prinzip erhoben, gleichzeitig aber in Ignorierung des auch verwaltungsrechtlichen Charakters einer Versetzung dem Zweifel selbst durch juristisch völlig unklare Begriffe Vorschub geleistet, so daß für einen leistungsschwachen Schüler eine doppelte Sicherung besteht.

In Anbetracht der Tendenz unserer Zeit nach legislativer und jurisdiktioneller Perfektion ist es nicht verwunderlich, wenn die mit solchen Entscheidungen betraute und belastete Klassenkonferenz die Tendenz zeigt, die Versetzung nur in ganz extremen Fällen zu versagen. In der Praxis des Schulalltages aber bedeutet dies, daß Jahr für Jahr und Klasse für Klasse Schüler mitgeschleppt werden müs-

---

[7] Der Verf. möchte in den folgenden Ausführungen bewußt auf eine jeweils genaue Quellenangabe verzichten, um jeden Ansatz und Anschein von Polemik zu vermeiden. Daß indes alle den verschiedenen Drucksachen entnommenen Hinweise und Zitate jederzeit belegbar sind, gilt für den Verf. als selbstverständliches Gebot wissenschaftlicher Arbeitsweise.

sen, denen die notwendige Begabung wie auch der unerläßliche Arbeitseifer fehlen, die aber in Anbetracht der Lage nicht die geringste Veranlassung zu größeren Anstrengungen sehen. Der Lehrer aber ist gezwungen, gerade ihnen einen Löwenanteil an Zeit und Kraft zu widmen und das allgemeine Leistungs- und Anforderungsniveau auf sie abzustimmen, während die wirklich begabten Schüler nicht mehr gefordert und damit nicht mehr gefördert werden können. So wird die Differenzierung der grundsätzliche Verzicht auf eine gewisse Breite und Höhe der Begabung und Anforderung zur Nivellierung. Das aber ist nichts anderes als eine unverantwortliche Vergeudung von Begabungen, ein Unrecht am einzelnen und an der Gesellschaft, die beide ein Anrecht auf bestmögliche Förderung der Begabungen haben. Doch wird von dieser Art der Begabungsvergeudung kaum gesprochen, weil sie den Anschauungen der modernen Gesellschaft, die keine Elite mehr duldet, entspricht. Kein anderes Land zwar ging so weit in der Entschärfung der Vorrückungsbestimmungen wie das erwähnte; aber diese Versetzungsordnung gilt nach einer Aufstellung von 1961 für nahezu 500 Höhere Schulen mit rund 232 000 Schülern, was mehr als ein Viertel der entsprechenden Zahlen des gesamten Bundes ausmacht.

Die Pädagogisierung

Eine dritte und letzte Richtung ist zu nennen: die Pädagogisierung des gesamten Schul- und Bildungswesens[8]. Sie hat eine doppelte Seite. Einerseits glaubt man an die Möglichkeit und Notwendigkeit einer konkret-praktischen Vorbereitung des jungen Menschen für das Leben und dessen Aufgaben, jedoch nicht im Sinn einer grundlegenden Allgemeinbildung, sondern einer auf ganz bestimmte Ziele und Zwecke hingeordneten Ausbildung, sozusagen einer „Programmierung". Und da man glaubt, was der Mensch nicht konkret gelernt habe, könne er auch nicht, ist man auf eine gewisse Breite des Angebotes von lebenspraktischen Kenntnissen bedacht. Diese Betonung der reinen Zweckmäßigkeit und Zweckbindung aller Schulbildung haben wir bereits mehrmals erwähnt und in ihr eine Forderung der Gesellschaft erkannt. Die Schulbehörden sind entsprechend bestrebt, diese zu erfüllen, und verlangen daher nicht nur Unterricht in Sozial- und Gemeinschaftskunde mit dem Ziel politischer Bildung, sondern auch Verkehrserziehung und vieles andere mehr.

Die andere Seite besteht in dem heute – zumindest in der Praxis – verbreiteten Glauben, durch entsprechende möglichst perfekte und virtuos gehandhabte Lehrmethoden lasse sich jedem Schüler so ziemlich alles beibringen und diesem obendrein auch noch das mühsame Lernen im traditionellen Sinn ersparen. Wir finden

---

[8] H. Schelsky, Anpassung oder Widerstand (Heidelberg 1961) 161 spricht von der Pädagogisierung des Menschen und der Gesellschaft als einer Zivilisationsgefahr.

den unverkennbaren Niederschlag dieses Glaubens in mehreren Stoff- und Lehrplänen, die sich nicht auf die sachliche Angabe des zu behandelnden und somit verbindlichen Lehrstoffes beschränken, sondern diesen in grundsätzlichen, methodischen und didaktischen Erörterungen und Richtlinien geradezu ertränken. Dabei fällt auf, daß diese Texte viel verbindlicher formuliert sind als etwa die Versetzungsordnungen. Während in diesen Formulierungen wie „in der Regel", „Ermessensspielraum" und „sollen" auffallen, herrscht in den methodisch-didaktischen Richtlinien das unerbittliche „muß", „auf keinen Fall" und „darf nicht" vor. Die Methode ist wichtiger als der Stoff, ihre fehlerfreie Handhabung nach fast doktrinär erscheinenden Geboten wesentlicher als der persönliche Einsatz des Lehrers und Erziehers, der, so gesehen, mehr als genau funktionierender Lehrapparat denn als Person und Mensch erscheint. Von der Methode allein verspricht man sich dann auch Wunderleistungen: In einem zwei-, höchstens dreijährigen Kurs in den alten Sprachen mit vier bis fünf Wochenstunden, wobei für eine systematische Behandlung der Syntax zugegebenermaßen keine Zeit bleibt, sollen die Grundlagen und Voraussetzungen für eine Lektüre und Interpretation von Homer und Sophokles, Vergil und Horaz, Livius und Tacitus, Thukydides und Platon geschaffen werden. Das reine Lernen und formale Üben ist verpönt, auch dann und dort, wo es der gerade und somit kürzeste Weg wäre und außerdem Willen und Gedächtnis schulen würde. Die Einheit von artbedingter Methode, Form und Gehalt eines Faches als Mittel umfassender geistiger Bildung scheint verloren. Das wird deutlich, wenn in einem Stoffplan für Geschichte eigens betont werden muß, daß im Unterricht der Oberstufe „strenge Objektivität und eine Erziehung zur Haltung des Geschichtsforschers", dem die „Ermittlung der Wahrheit oberstes Ziel ist", nicht im Widerspruch stehe zur erzieherischen Aufgabe des Geschichtsunterrichtes, der „ein wesentliches Element politischer Bildung" darstelle. Und wie sehr diese praktische Zielsetzung den Blick für das Wesen und den Geist dieses Faches getrübt zu haben scheint, geht aus folgendem Satz eines Stoffplanes hervor: „Der Geschichtsunterricht überschreitet seine Aufgabe, wenn er sich anheischig macht, den Sinn des geschichtlichen Ablaufes metaphysisch zu deuten. Eine solche Deutung liegt außerhalb des geschichtlichen Verstehens."

Als Gesamttendenz der Gesetzgebung und Verwaltung dürfte sich somit eine fortschreitende Anpassung unseres gesamten Schul- und Bildungswesens an die Forderungen einer an geistiger Bildung kaum mehr interessierten Massengesellschaft ergeben. Deutlich erkennbar wird dabei die Unsicherheit des Staates gegenüber seinem verfassungsmäßigen Erziehungsauftrag. Nach außen ist man bemüht, über diese Unsicherheit hinwegzutäuschen mit Bestimmungen, die „jedem Sonderfall" möglichst gerecht werden und Schwierigkeiten vermeiden. Nach innen übertüncht man sie mit Betriebsamkeit und Vorschriften, die im wesenseigenen Bereich des Pädagogen eben jenen Ermessungsspielraum einengen und den Lehrer fühlen lassen, daß er ein weisungsgebundener und der obrigkeitlichen Zensur unter-

stehender Beamter des Staates ist, was gerade den ihm besonders ans Herz gelegten Auftrag der Erziehung zu freier, selbstverantwortlicher demokratischer Gesinnung fragwürdig erscheinen läßt.

Gemäß der unterschiedlichen gesellschaftlichen Struktur der deutschen Länder ist der Grad dieser Anpassung innerhalb des Bundes sehr verschieden, wobei die Fronten quer durch die Parteien verlaufen. Man darf sich daher nicht wundern, wenn die Bestrebungen nach einer Angleichung des höheren Schulwesens der Länder auf Bundesebene nicht überall auf eitel Wohlwollen und Entzücken stoßen. Man macht es sich freilich leicht mit seiner Kritik, wenn man solche Widerstände rundweg als Provinzialismus, Hinterwäldlertum und Rückständigkeit apostrophiert und der Gegenseite jenes Verantwortungsbewußtsein für das deutsche Bildungswesen abspricht, das man glaubt für sich allein gepachtet zu haben.

Zusammenfassung und Ausblick

Man möge nicht einwenden, das Bild sei zu dunkel, zu einseitig und lasse außer Betracht, was alles geleistet wurde und wird, welche positiven Kräfte in manchen der genannten Tendenzen liegen, welche Vorzüge unsere heutige Jugend habe und anderes mehr. Es ist eine Tatsache, daß unser Schul- und Bildungswesen in eine Krise geraten ist. Will man ihm, was notwendig ist, wieder heraushelfen, bedarf es zunächst der Diagnose, die sich ihrem Wesen entsprechend gerade um Erkenntnis und Sichtung der negativen und krankhafen Erscheinungen bemühen muß. Als grundsätzliches Ergebnis kann wohl gelten:

1. Ein einheitliches, am Absoluten orientiertes Welt- und Menschenbild fehlt weithin. Eine einheitliche, allgemein verbindliche Bildungsvorstellung kann es daher nicht mehr geben. Deswegen ist Streit über die Bildungsziele und -mittel ausgebrochen.
2. Abhilfe sucht man, dem Zug der Zeit folgend, in äußeren Bereichen, in der Struktur und Organisation. Die Mitte ist verloren, man fühlt ein Unbehagen über die entstandene Unordnung, hat aber entweder nicht die Einsicht oder nicht den Mut, die wesentlichen Probleme anzugreifen.
3. Bestimmend für den Standort in den äußeren Bereichen kann somit gar nicht mehr das eigentliche Anliegen aller Bildung, der Mensch als Entwurf und Ausführung, sein, sondern wiederum äußerliche Zielsetzungen, wie sie den politischen Kräftegruppen und gesellschaftlichen Interessenverbänden entsprechen.

Jede Reform des Schul- und Bildungswesens hat daher auszugehen von der grundsätzlichen Frage, was denn der Mensch sei und ob diese unsere Gesellschaft ein richtiges oder überhaupt noch ein Menschenbild habe.

Die Humanistische Union

Oskar Simmel SJ

Seit Wochen und Monaten ergreift die Humanistische Union zu allen möglichen Gelegenheiten das Wort, veranstaltet Pressekonferenzen, mit einem Wort: sie macht von sich reden. Niemand kann und will ihr das verwehren. Sie muß es sich nur gefallen lassen, daß man sie daraufhin etwas kritischer betrachtet.

Die Humanistische Union wurde am 28. August 1961 durch Gerhard Szczesny[1] in München gegründet. Ihr Zweck ist es, „alle Bestrebungen zu fördern, welche

1. die ungehinderte Entfaltung aller religiösen, philosophischen, weltanschaulichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Strömungen in der Bundesrepublik gewährleisten,
2. es dem einzelnen Bürger gestatten, von seinen im Grundgesetz garantierten Rechten der individuellen Lebensgestaltung, der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnis-, der Meinungs-, Informations- und Koalitionsfreiheit ohne Furcht vor Nachteilen Gebrauch zu machen,
3. die Unabhängigkeit des Staates und seiner Einrichtungen sowie aller Bereiche, in denen gesamtgesellschaftliche und sachliche Aufgaben zu lösen sind, gegenüber Machtansprüchen konfessioneller und weltanschaulicher Gruppen zu garantieren,
4. der Festigung demokratischer Solidarität und Toleranz insbesondere auf dem Gebiet der Erziehung zu dienen“ (Satzung § 2).

Diesen Zweck will der Verein durch Gründung von Ortsverbänden und Arbeitsgemeinschaften erreichen, durch Tagungen, Vorträge und Diskussionen, durch Schriften und Informationsdienste, durch wissenschaftliche Untersuchungen und durch Gutachten. Auch Rechtsmittel sollen in Anspruch genommen und Rechtshilfe gewährleistet werden. Parteipolitisch ist der Verein nicht festgelegt, wirtschaftlichen Gewinn erstrebt er nicht.

Ein solcher Verein ist offenbar nach Ansicht des Gründers und der inzwischen beigetretenen Mitglieder höchst notwendig. Denn es besteht, so hören wir, in der Bundesrepublik eine „Verschwörung, die unsere Entmündigung und Gleichschaltung diesmal im Namen der christlichen Heilslehre verlangt“[2]. Der einzelne kann

---

1 1958 hatte Szczesny, damals Leiter des Sonderprogramms am Bayerischen Rundfunk, ein Buch über die „Zukunft des Unglaubens“ veröffentlicht. Dieses Buch, das zweifellos einen zügigen Titel hat, stellt die These auf: dem heutigen, durch die Naturwissenschaften gebildeten Menschen, ist der Glaube an eine Offenbarung nicht mehr zumutbar. Diese „zeitgemäßen Betrachtungen eines Nichtchristen“ drücken, soweit sie sich auf die reine Analyse der heutigen Geistigkeit beschränken, zweifellos die Mentalität vieler Intellektueller aus. In ihren philosophischen, geistes- und religionsgeschichtlichen Teilen weisen sie deutlich die Herkunft aus der Jahrhundertwende auf.

2 Vorschlag eine „Humanistische Union“ zu gründen (6. 6. 1961).

ruhig Christ sein, er mag sich auch um die Verbreitung seines Glaubens bemühen. Man wendet sich nur gegen den „immer unverhüllter und anmaßender zu Tage tretenden Versuch, eine Gesellschaft, die nur zu einem Teil aus gläubigen Christen besteht, dem totalen Machtanspruch einer christlichen Sprach-, Denk- und Verhaltensregelung zu unterwerfen. Die im Grundgesetz der deutschen Bundesrepublik verankerten Rechte der freien Persönlichkeitsentfaltung, der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, der freien Meinungsäußerung, Information und Forschung sind längst durch eine christlich-konfessionalistische Regierungspraxis ausgehöhlt, wenn nicht außer Kraft gesetzt." Ja, wer schärfer zusieht, wird erkennen, daß wir nur ein totalitäres System gegen ein anderes ansgetauscht haben, das sich von solchen faschistischer oder bolschewistischer Herkunft nur dadurch unterscheidet, daß die Geheime Staatspolizei und die Konzentrationslager abgeschafft sind. Zum Osten Deutschlands hin besteht nur der eine Unterschied, daß hier ein christlicher, dort ein marxistisch-leninistischer Totalitarismus herrscht. Hier wie dort wird die freiheitlche Lebensordnung einer pluralistischen Gesellschaft unterdrückt.

Es ist vor allem die katholische Kirche, der man vorwirft, einen in einer pluralistischen Gesellschaftsordnung unberechtigten Einfluß auf diese Ordnung auszuüben. Der Konfessionalismus der evangelischen Kirche ist davon nur ein Echo. Durch diesen verhängnisvollen Einfluß der Kirche kommt es nach Szczesny, daß wir vor einem Ausverkauf aller Errungenschaften stehen, die die Neuzeit vom Mittelalter trennen. „Die Erlösung des Denkens aus der Vermundschaft der Theologie, die Befreiung des Menschen aus den Fesseln obrigkeitsstaatlicher und klerikaler Bindungen, die Verkündigung der Menschenrechte und Menschenpflichten, der Ausbau von Erziehungs-, Bildungs- und Fürsorgeeinrichtungen, die allen Bürgern offenstehen, die Entfaltung einer freien Wissenschaft, Presse, Literatur und Kunst – dies alles sind nicht Entartungen, sondern Grundbedingungen des Lebens in einer zivilisierten Gesellschaft." [3]

Weil sich die „Humanistische Union" nicht gegen die Religon als solche wendet, sondern nur gegen deren, ihrer Ansicht nach, unberechtigten Einfluß auf das gesellschaftliche und staatliche Leben, weil ihr Humanismus, wie sie sagt, noch „diesseits des Glaubens" ist, sich also nach Ansicht der Humanistischen Union in keiner Weise mit der Religion selbst befaßt, darum können sich ihr auch Christen anschließen, die sich zu den von ihr vertretenen Ideen einer pluralistischen Gesellschaft bekennen, aber ebenso auch Buddhisten oder Mohammedaner. Ihr Humanismus lehnt nicht den Glauben als solchen ab, und deswegen kann Szczesny sagen, daß die Humanistische Union nicht atheistisch sei; sie lehnt lediglich den, wie sie meint, unberechtigten Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben ab. Daß es solchen unberechtigten Einfluß geben kann, wird niemand leugnen; daß er immer schon unberechtigt ist, wenn es die Humanistische Union ausposaunt, wäre erst zu

---

3 Ebd.

beweisen und hängt mit dem Glaubens- und Kirchenverständnis der Humanistischen Union zusammen.

Für ihre Behauptung, daß in der Bundesrepublik der Versuch unternommen werde, eine Gesellschaft, die nur noch zum Teil aus gläubigen Christen bestehe, dem totalen Machtanspruch der katholischen Kirche auszuliefern, will die Humanistische Union in ihrem Informationsdienst, „Vorgänge" genannt, Beweise vorlegen[4].

Die Humanistische Union ist eine bunte Sammlung von Menschen der verschiedensten Herkunft: da sind Agnostiker, Vertreter eines Erkenntnis- und Wertrelativismus, Anhänger eines religiösen Indifferentismus, aggressive Gegner vor allem der katholischen Kirche, wohl auch mancher gläubige Christ, eher vermutlich evangelischer Herkunft, insgesamt Angehörige der geistigen Schicht.

Versucht man, aus all den leidenschaftlichen, nicht selten verletzenden und ungerechten, die Wirklichkeit verzeichnenden Vorwürfen und Anklagen das Anliegen dieser Humanisten, um sie einmal so zu nennen, herauszuhören, es auf die sachliche Problematik zu bringen, dann wird ein Bild vom Menschen sichtbar, das in der Tradition des abendländischen Humanismus steht, so wenig gern vielleicht die Humanistische Union dieses Wort hört und so unbehaglich vielleicht auch anderen dabei zumute ist.

Es geht der „Humanistischen Union" zweifellos um den Geist; und alle Fragen, Verwahrungen und Vorwürfe, die sie gegen die Kirche erhebt, gehen von diesem Standpunkt aus: der Mensch als geistiges Wesen. Nicht seine wirtschaftlichen, seine politischen, seine sonstigen Beziehungen als solche sind gefragt, sondern er und seine Beziehungen unter der Rücksicht des Geistes.

Damit stehen die „Humanisten" zweifellos in der geistigen Tradition Europas, sie sind Erben und Nachfahren der Humanisten aller Zeiten. Und wie diese wehren sie sich gegen alle Institutionalisierung des Geistes, die ja immer den Geist zu ersticken droht. Man kann wohl alle gravamina der Humanisten von daher letztlich erklären. Es ist deswegen kein Zufall, daß eine Erscheinung wie die katholische Kirche, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis sichtbar gewordener Geist ist, die vom Heiligen Geist getragen, erleuchtet und ermächtigt wird, den Humanisten nicht nur unheimlich, sondern geradezu als Verzerrung alles Geistigen vorkommen muß. Deswegen die nahezu faszinierte Beobachtung aller Lebensvorgänge dieser Kirche, deshalb die Allergie gegen alles, was katholisch ist, deshalb

4 Von ca. 260 Titeln in 15 Heften der „Vorgänge" befassen sich:
50 mit Schulproblemen (Gemeinschaftsschule, Kindergarten bis Hochschule und Erwachsenenbildung),
50 ausdrücklich mit der katholischen Kirche,
49 mit Gesetzgebung, Strafrecht (besonders 5. und 6. Gebot, Sonntagsruhe),
38 mit Religionsfreiheit etc.,
33 mit Kulturpolitik, Presse, Film, Theater, Rundfunk,
12 die evangelische Kirche betreffend,
12 über die Humanistische Union (Zweck, Ziel, Klage),
8 gegen die Bundesprüfstelle für jungendgefährdende Schriften,
8 betr. Literatur, Buchbesprechungen.

die heftigsten Reaktionen gegen die katholische Kirche, während man geneigt ist, ähnliche Erscheinungen auf protestantischer Seite – man denke nur einmal nach, wie sehr sich evangelische Kirchenmänner in Fragen der konkreten Politik exponiert haben, und vergleiche das einmal mit dem, was katholische Bischöfe tun oder getan haben – nur als „Echo" auf das Machtstreben der katholischen Kirche zu bezeichnen.

Mit dieser Sorge für den Geist hängt eine Auffassung der Freiheit zusammen, die man mit Fug und Recht als individualistisch bezeichnen kann. Auch hier stehen die Humanisten in einer durchaus genuinen abendländischen Tradition. Ihre Freiheitsidee, soweit man bei Menschen so verschiedener geistiger Herkunft überhaupt von einer einzigen Idee sprechen kann, hat ihren Ursprung und ihre typische Färbung eher aus dem calvinisch-angelsächsischen Raum: das Mißtrauen gegenüber dem Staat und allen weltlichen Institutionen. Dieses Unbehagen geht so weit, daß auch die „Humanistische Union" nur mit schlechtem Gewissen gegründet wurde. „Einen Verein zu gründen oder ihm beizutreten, ist ein Unternehmen, das Verlegenheit und Unlust bereitet." Nur der Notwendigkeit gehorchend, da ein einzelner in einem Staat, der von Gruppen beherrscht wird, nichts ausrichtet, wurde sie gegründet. Vielleicht ist inzwischen das Unbehagen geschwunden.

Es besteht kein Grund, die These vom Menschen als einem freien Geist zu leugnen. Der Mensch ist Geist. Aber er ist kein geschichtsloser, wie ihn die Humanistische Union zu sehen scheint, er ist ein geschichtlicher Geist, ein sich durch seine freien Handlungen verwirklichender und erst darin ganz zu sich kommender Geist. Geschichtlich sein heißt aber nicht nur der sein, der man durch seine eigenen Entscheidungen geworden ist, sondern auch der, der man durch die Entscheidungen der vor uns Handelnden geworden ist. Der Raum, in dem wir und in dem die Humanistische Union lebt, ist Europa. Und in diesem Raum hat die Kirche die Werte, von denen wir alle leben, geprägt. Die geistigen Landschaften dieses Erdteils sind grundlegend von der Kirche geformt worden, und man kann deshalb nicht mit dem Punkt Null anfangen, wie es die Humanistische Union in einer sehr jakobinisch verstandenen Gleichheitsauffassung möchte. „Nur durch Christus ist Aristoteles gerettet worden", schreibt Erasmus, der große Humanist[5]. „Nur durch die Kirche also lebte die antike Kultur fort und wurde aus ihrem Schoße heraus neu geboren", heißt es bei Ernst Troeltsch[6]. Und Windelband sagt: „Die Errungenschaften des griechischen Geistes wären rettungslos dem Untergang preisgegeben gewesen, wenn nicht mitten in dem Zusammenbruch der alten Welt eine neue geistige Macht erstarkt wäre, der die Söhne des Nordens sich beugten und die mit fester Hand die Güter der Kultur über die Jahrhunderte des Umsturzes in die Zukunft hinüberzuretten wußte. Diese Macht war die christliche Kirche."[7] Aber

---

5 Opus ep. ed. Allan, ep. 1381, 300.

6 Gesammelte Schriften IV, Tübingen 1925, 822.

7 Zitiert Alexander Rüstow: Ortsbestimmung der Gegenwart. II. Zürich 1952, 608.

die Kirche hat die unvergänglichen Werte, die der griechische Geist entdeckt hatte, nicht nur bewahrt, sie hat sie vertieft, und sie hat im Vollzug ihrer Theologie ganz neue Werte entdeckt. Es waren z. B. die christologischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts, die dazu halfen, den Begriff der „Person" erst zu klären. Es waren die großen Gnadenkämpfe des 4.–6. Jahrhunderts, vor allem auch die über viele Jahrhunderte sich erstreckende Auseinandersetzung der Kirche mit dem Staat, die den Begriff der menschlichen Freiheit in all ihren Arten genauer zu erkennen suchte. Es soll hier weder einem „Kulturkatholizismus" das Wort geredet werden, der Wesen und Aufgabe der Kirche verkennt, noch soll die Antike als nie zu erreichendes, aber immer zu erstrebendes Ideal vorgestellt werden, es soll ganz einfach an die Tatsache erinnert werden, daß dieses Europa ohne die Antike nicht verständlich ist und daß die Werte des antiken Geistes diesem Europa durch die Kirche vermittelt wurden.

So säkularisiert diese Welt von heute auch ist, sowenig sie von ihren Ursprüngen wissen mag, sosehr sie sie nicht selten verleugnet, der Untergrund, aus dem sie immer noch lebt, ist der durch die Kirche geformte und überhöhte Geist der Antike, der im Licht des Evangeliums neu und tiefer zu glänzen begann. Was A. Rüstow von der Ehe sagt: „Diese Sanktionierung der Monogamie durch das Christentum, welche Motive dabei auch immer im Spiele gewesen sein mögen, gehört zu den größten und heilsamsten menschlichen Leistungen und Verdiensten"[8]; das gilt von vielen, vielleicht sogar von den meisten Werten und Institutionen Europas.

Der Raum also, in dem wir leben, in dem auch die „Humanistische Union" lebt, ist nicht geschichtslos. Er ist bis in seine letzten Wurzeln hinein vom Christentum, vor allem von der katholischen Kirche, getränkt. Das Lebensgefühl Europas ist in der Kirche Roms groß geworden, und auch wenn sich später große Teile dieses Erdteils von der Kirche getrennt und damit den lebendigen Zusammenhang mit ihrer Tradition verloren haben, ändert das nichts an der Tatsache, daß die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag eine lebendige Wirklichkeit in diesem Raum geblieben ist. Ohne ihre bildende und formende Kraft hätte Europa niemals die universale Bedeutung für die Welt gewonnen, die ihm heute zukommt. Dieser Einfluß auf das europäische und damit auf das gesamte Geistesleben ist also in der Geschichte des Erdteils begründet und kann ohne Vergewaltigung dieser Geschichte, und damit auch der Gegenwart, nicht einfach ausgeschaltet werden.

Niemand wird leugnen, daß es im Verlauf der Kirchengeschichte nicht auch immer wieder unberechtigte Eingriffe der Kirche ins öffentliche Leben der Staaten und der Gesellschaft gab, wobei man freilich nicht vergessen sollte, daß jede Zeit mit ihrem Maß zu messen ist, nicht mit dem unsrigen. Derartige Übergriffe gibt es auch bei andern Machtgruppen, und immer wird man verschiedener Meinung sein können, ob ein Einfluß berechtigt oder unberechtigt ist, weil in den Fragen des Er-

8 Rüstow a.a.O. 225.

messens meist keine klaren Grenzlinien zu ziehen sind. Es hat darum wenig Sinn, sich mit den einzelnen, meist in den „Vorgängen" veröffentlichten Beispielen solchen nach Meinung der Humanistischen Union unberechtigten Einflusses auseinanderzusetzen. Solcher Streit wird leicht zu einer Beckmesserei auf beiden Seiten.

Wichtiger ist es, das dahinterstehende Anliegen zu erkennen. Das ist, wie schon gesagt, der Mensch als freier Geist. Aber dieser Mensch lebt in der Welt, lebt in gesellschaftlichen Beziehungen. Wie steht es mit der Welt, wie vor allem mit den gesellschaftlichen Ordnungen? Aus der konkreten Situation Deutschlands stellt sich die Frage vor allem so: Steht diese Welt unter ihrer eigenen Gesetzlichkeit? Hat in einer pluralistischen Gesellschaft das religiöse oder gar konfessionelle Moment ein solches Gewicht, daß davon auch solche betroffen sein können, die sich nicht zu dieser Religion oder Konfession bekennen?

Die Humanistische Union lehnt jegliche religiös oder gar konfessionell bestimmte Ordnung dieser Welt und der menschlichen Gesellschaft ab. Zwar sagt ihr Wortführer, daß es das gute Recht sowohl der christlichen Kirchen als auch konfessioneller Verbände sei, „sich an der öffentlichen Meinungsbildung und an der Gestaltung unseres gesellschaftlichen Lebens zu beteiligen" [9]. Aber das ist im Grund graue Theorie; denn wo immer die Kirche, besser gesagt, irgendein Vertreter dieser Kirche auch nur irgendetwas zu einem der das öffentliche Leben bewegenden Probleme verlauten läßt, wird das von der Humanistischen Union als unberechtigte Einmischung in das Leben der pluralistischen Gesellschaft angeprangert.

Nun ließe sich von einer recht verstandenen Kirchentheologie her einiges zu dem Problem sagen. Aber eine solche Argumentation hätte wenig oder keine Aussicht, von Vertretern der Humanistischen Union angenommen zu werden, da damit bereits der Standpunkt der Kirche eingenommen wäre. Darum scheint uns der Weg von der Welt und vom Menschen her gangbarer zu sein.

Worum geht es im Grund? Um die Eigenständigkeit der Welt und ihrer Ordnungen, vor allem der gesellschaftlichen Beziehungen. Es ist keine Verfälschung der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn wir sagen, daß die berechtigte Seite dieses Anliegens zuerst von den Theologen der Kirche vorgetragen wurde. Es ist die hohe spekulative Theologie der katholischen Kirche gewesen, in der diese Problematik zum erstenmal klar ausgesprochen wurde, in der Lehre von den Zweitursachen, die vor allem Thomas von Aquin entwickelt hat. Diese besagt zunächst, daß Gott die Erstursache ist, jene, die allen andern vorausliegt, nicht zeitlich, nicht numerisch der Zahl nach, sondern in dem Sinn, daß er der ist, ohne den überhaupt nichts wäre und der darum alle anderen Ursachen, mögen sie noch so wirkkräftig sein, wesentlich übersteigt, d. h. daß Gottes Ursächlichkeit ganz anderer Art ist, weil sie auf das Sein der Dinge schlechthin geht. Die Zweitursachen aber sind die Geschöpfe, d. h. es kommt den Geschöpfen eine Eigenwirklichkeit und Eigen-

[9] Vorgänge 1 (1962) 2.

wirksamkeit zu, die sie zwar nicht unabhängig von Gott macht, die ihnen aber eine Wirksamkeit zuschreibt, die nicht die Gottes ist.

Erst diese Lehre von den Zweitursachen hat die rationale Durchdringung der Welt möglich gemacht. Denn erst jetzt erhalten die Dinge und ihr Wirken, unabhängig von aller Theologie, eine solche Bedeutung, daß es wert ist, sich mit ihnen zu beschäftigen. Müller-Armack schreibt von der geistig-wissenschaftlichen Fundierung des europäischen Wirtschaftsstils: „Der Übergang, den Europa fand, beruhte darauf, daß er in der Struktur der Theologie des Mittelalters angelegt war, daß in der Scholastik im Gegensatz zu den asiatischen Theologien eine geistige Form entwickelt war, die die Zusammenhänge der konkreten Welt in einem umfassenden Ordnungssystem einbeschloß. Während die asiatischen Theologien das Denken seit je nur im Kreis des Metaphysischen hielten und seine Kraft dauernd in ihm absorbierten, leitete das mittelalterliche Weltbild bereits zu einer Wissenschaft der natürlichen Dinge über. Schon das Spätmittelalter vermag so mit Erfindungen aufzuwarten: Uhr, Schießpulver, Buchdruck, Turbine, Kompaß, Astrolabium, in denen sich der Geist wissenschaftlicher Technik vor seinem eigentlichen Zeitalter bereits ankündigt.“ [10] Daß der menschliche Geist dabei einen Weg gegangen ist, der ihn in Gegensatz zu Kirche und Offenbarung brachte, hat neben vielem anderen seinen Grund auch darin, daß diese Fragen zu den schwierigsten überhaupt gehören, vor die sich der Mensch gestellt sieht.

Das Anliegen der „Humanistischen Union“ wäre also berechtigt und ihr Eintreten für die Sachbereiche der Welt, für eine recht verstandene „Weltlichkeit“ wäre in Ordnung und zu bejahen, wenn es nicht so einseitig wäre: es fehlt die der Welt immanente Bewegung nach oben. Zwei Gründe sind dafür ausschlaggebend: das Bild vom Menschen und das Bild Gottes.

Der Mensch wird rein horizontal gesehen, einstufig und in diesem Sinn einschichtig. Zwar wird der Bezug des Menschen zu Gott nicht geleugnet, wenigstens grundsätzlich nicht, aber er bleibt rein äußerlich; man kann ihn haben oder auch nicht. Keineswegs entspringt er dem Wesen des Menschen. Damit bleibt auch die gesellschaftliche Bezogenheit dem Menschen rein äußerlich, ohne ein Ordnungssystem, rein pragmatisch, ohne irgendwelche Ränge. Die Werte, denen sich die einzelnen Gruppen dieser Gesellschaft verpflichtet fühlen, verdienen alle die gleiche Achtung und Aufmerksamkeit. Die Offenheit, die für Szczesny das Kennzeichen der pluralistischen Gesellschaft ist, ist im Grunde nichts anderes als die Offenheit der mathematischen Reihe, deren Zahlen ebenfalls alle gleichwertig sind.

Aber der Mensch ist kein nur horizontales Wesen, und sein Bezug zu Gott ist nicht etwas, was ihm nur von außen her zukäme. Der Mensch ist seinem innersten Wesen nach auf Gott ausgerichtet, und alles, was in diesem innersten Wesen sitzt, dort seinen Grund hat, muß diese Ausrichtung irgendwie sichtbar werden lassen.

---

10 Alfred Müller-Armack: Religion und Wirtschaft. Stuttgart 1959, 82.

Man kann zwar rein erkenntnismäßig von dieser Ausrichtung abstrahieren, sie einmal nicht berücksichtigen, aber man kann den konkreten Menschen mit seinen konkreten Bezügen, vor allem mit jenen, die aus seinem Wesen entspringen, nicht ohne den Bezug auf Gott haben.

Gerade die Gesellschaftlichkeit des Menschen, also das, was ihn in die menschliche Gesellschaft einordnet und dementsprechend diese selbst wieder ordnen muß, hat ihren Wurzelgrund genau dort, wo der Mensch in besonderer Weise auf Gott ausgerichtet ist. Wieso? Betrachten wir das, worin der Mensch vor allem Mensch ist, nämlich sein Erkennen und sein Streben, dann sehen wir, daß er in beiden nach dem Unendlichen ausgreift. Er begnügt sich nicht mit einer stückweisen Erkenntnis, so bruchstückhaft sein Erkennen auch sein mag. Er möchte alles wissen, was ist. Darum drückt er auch seine Erkenntnisse in diesem Wort aus: das ist so. Und nichts, was ist, ist deswegen grundsätzlich seinem Erkennen entzogen. Auch in seinem Streben begnügt er sich grundsätzlich nicht mit irgendeinem Gut, sondern immerfort strebt er neuen Gütern zu. Der Mensch begnügt sich weder in seinem Streben mit irgendeiner Endlichkeit, sondern irgendwie findet er keine Grenzen, ist er grenzenlos, maßlos, sosehr er in sich die Grenze erfährt. Und eben diese Diskrepanz weist auf das Nichtdiskrepierende hin, wie ein Bild auf das Eigentliche hinweist, nämlich auf das, was es darstellt. Solche Gedankengänge haben mit Religion oder mit einer bestimmten Konfession noch gar nichts zu tun, sie sind allgemein menschlich und deswegen sind sie auch bei allen Völkern und zu allen Zeiten mehr oder weniger klar zu finden. Darin wird nur das innerste Wesen des Menschen sichtbar, sein Angelegtsein auf Gott, auf den Unendlichen. Die Unvollkommenheit des Bildes, das endlose Fragen nach dem, was ist, zeigt irgendwie das endlose Sein selbst. Die katholische Theologie hat diese Tatsache nicht geschaffen oder künstlich konstruiert, sondern nur benannt, wenn sie den Menschen Bild Gottes nennt.

Nun kann aber der Mensch die Werte des Erkennens und des Strebens nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen verwirklichen. Erkenntnis geschieht nur im Dialog, und jene Güter, in denen der Mensch zum Menschen wird, können nur in der liebenden Vertrautheit zweier Menschen verwirklicht werden. Das heißt aber, anders ausgedrückt, nichts anderes, als daß die menschliche Gemeinschaft genau dort ihren Wurzelgrund hat, wo der Mensch nach dem Unendlichen ausgreift, in seinem Erkennen und in seinem Streben. Von diesem Wurzelgrund her lebt jegliche menschliche Gesellschaft. Das, besser, der Unendliche sitzt im Lebensgrund der menschlichen Gesellschaftsordnung.

Man kann natürlich in einer konkreten Einzelfrage der menschlichen Gesellschaft einmal von diesem Bezug abstrahieren, wenn man sich nur bewußt ist, daß man abstrahiert, und diesen Bezug nicht in Frage stellt oder gar leugnet. Je mehr aber eine Frage auf den Grund der menschlichen und gesellschaftlichen Existenz geht, je mehr sie den Menschen als solchen in seiner konkreten Existenz innerhalb

der menschlichen Gesellschaft trifft und damit nach Wesen und Grund der menschlichen Gesellschaft überhaupt fragen muß, um so weniger kann sie von diesem Bezug absehen, ohne eine falsche Antwort zu werden. Das hat mit Konfessionalismus nichts zu tun. Es ist das nichts anderes als die sachgerechte Antwort auf eine sachgerechte Frage. Darum gibt es eine Gemeinsamkeit der Fragen und Antworten in der gesamten Menschheit auf diesem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens.

Der entscheidende Punkt also, der uns von der Humanistischen Union trennt, ist nicht die Weltlichkeit dieser Welt als solche, ist nicht die Sachgesetzlichkeit der irdischen Ordnungen, ist nicht die heimliche Theokratie, der die katholische Kirche vielleicht alle unterwerfen möchte, der entscheidende Punkt ist die reine Innerweltlichkeit, die keinen Bezug mehr nach oben hat.

Man sagt vielleicht, das stimme nicht; denn auch die Humanistische Union leugne weder Gott noch leugne sie die Beziehung des Menschen zu Gott, wie sie in den Religionen ihren Ausdruck finde. Das tut sie gewiß nicht ausdrücklich, im Gegenteil: sie betont nachdrücklich, daß der einzelne Bürger die Freiheit habe, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen. Aber ihre Auffassung von den irdischen Ordnungen zeigt, daß Gott mit dieser Welt nichts zu tun hat und umgekehrt. Dieser Gott bleibt draußen. Vielleicht ist dieser Gott der Gott des Deismus, der diese Welt sich selbst überlassen hat und in seliger Ferne irgendwo in den Himmeln thront, ein Gott, der im Grund nichts anderes ist als eine Funktion der Vernunft, deren einziger Zweck es ist, das Humanum zu ermöglichen und zu erhalten, die menschliche Kultur als einen absoluten Wert in sich.

Dieser Gottesbegriff hat mit dem christlichen nichts gemein. Denn eben der absolut transzendente Gott ist dieser Welt inwendig zugegen, er ist mitten in ihr, nicht als ein ihr von außen zukommendes Prinzip, sondern als der die Geschöpflichkeit zuinnerst tragende und erhaltende Gott, der „alles in allem" ist. Die Profanität dieser Welt, ihre Weltlichkeit ist zuinnerst von Gott getragen, von ihm umfaßt und niemals von ihm ins Absolute entlassen. Wie könnte Gott etwas in ein Absolutes entlassen, was nicht er selbst wäre?

Diese Lehre vom inwendigen Gott – sie wäre von der Christologie des Kolosserbriefes her zu ergänzen – bedeutet nicht, daß damit alles und jedes theologisch und religiös zu ordnen ist. Es wurde schon auf die Lehre von den Zweitursachen hingewiesen. Aber es bedeutet, daß die Kirche nicht nur kraft des Auftrages Christi, sondern auch von der Ordnung der Schöpfung her einen legitimen Ort im Leben des Menschen hat, insofern er Individuum und insofern er ein Gesellschaftswesen ist.

Den Anspruch darauf hat sie freilich so geltend zu machen, wie es der inneren Ordnung der Sachen entspricht; denn gerade sie hat auch Rücksicht zu nehmen auf die konkrete Geschichte und Situation einer Kultur. Sie kann also in einer von einem demokratischen Lebensgefühl geformten Zeit, auch wenn sie selbst keine Demokratie ist, diesen Anspruch an das öffentliche Leben nicht in den Formen

absolutistischer Gewaltenausübung zur Geltung bringen. Sie muß es in den Formen demokratischer Spielregeln tun. Wer freilich die wesenhafte Immanenz Gottes überhaupt nicht sieht, für wen Gott in deistischer Transzendenz thront oder überhaupt nicht existiert, es sei denn als absolute Idee des Humanum, für den muß von vornherein auch der bescheiden vorgetragene Anspruch der Kirche eine unberechtigte Bevormundung der Welt sein. Aber wird ein solcher Humanist damit der Erfahrung der Geschichte und des Lebens gerecht?

Sittliche Grundsätze im Jugendschutz

Walter Becker

Bei Diskussionen und Podiumsgesprächen, die in der letzten Zeit von der Bundesarbeitsgemeinschaft „Aktion Jugendschutz" durchgeführt wurden, kam immer wieder zum Ausdruck, daß die eigentliche „Krise" des Jugendschutzes darin besteht, daß allgemeingültige Maßstäbe in weiten Kreisen der Bevölkerung geleugnet werden. Von welchen sittlichen Grundsätzen soll der Jugendschutz ausgehen? Eine pluralistische Gesellschaft sei – so sagt man – dadurch gekennzeichnet, daß alle überkommenen Wertvorstellungen im Wandel begriffen seien und daß immer mehr sittliche Maximen nur noch von einer Minderheit bejaht würden. Die allgemeine Toleranz, die unsere Gesellschaft kennzeichnet oder kennzeichnen soll, führt zu der bekannten allgemeinen „Verunsicherung" in der Welt der Werte. Man spricht von einem Verlust der Mitte und von einer verlorenen Wertwelt. Gibt es noch ein Minimum an sittlichen Grundüberzeugungen, eine „einfache" Sittlichkeit, zu der sich jeder, auch der atheistische Anarchist bekennen kann? Welche sittlichen Kräfte und Werte tragen den Jugendschutz? Wo besteht noch eine Einigkeit aller die Gesellschaft tragenden Kräfte, wenn es um Lösung von Problemen geht, die die Gesamtheit angehen und die sich der demokratischen Mehrheitsentscheidung entziehen?

Diese Problematik wird deutlich bei einzelnen Maßnahmen, die im Interesse eines Jugendschutzes durchzuführen sind. Daher seien einige Beispiele angeführt:

Wir gehen von einem „jugendgefährdenden Ort" aus, d. h. von einer Vergnügungs- oder Gaststätte, die auf Jugendliche sittlich verderblich wirkt. Diese Orte der Amoralität kann man aber nur erfassen, wenn man von einer gewissen „Norm" ausgeht und sich darüber im klaren ist, worin eine „Jugendgefährdung" besteht.

Wir sind der Überzeugung, daß gewisse Schriften mit einem „unzüchtigen", „unsittlichen" und „jugendgefährdenden" Inhalt nach Möglichkeit von der Jugend ferngehalten werden sollen. Wir sehen die „Sexualwelle", die unsere Illustrierten ergriffen hat. Wir sehen ähnliche Erscheinungen aber auch in der Filmproduktion oder in der Außenwerbung. Bekannt sind die Gespräche, die um den „Kunstvorbehalt" geführt werden. Auch hier wird es erforderlich sein, von bestimmten klaren Kriterien auszugehen, wenn man die These aufrechterhalten will, daß Zeichen und Bilder eine gefährdende Wirkung auf Jugendliche ausüben können.

Wir bemühen uns um den „Tourismus" und die Freizeitproblematik. So geht es um das Problem, ob sich die Jugendlichen im Urlaub „ausleben" und „abreagieren", oder ob sie zu einer guten Erholung geführt werden sollen. Hier wird von den Pädagogen die Frage nach einer Berechtigung des „Gammelns" bis zu einem vorehelichen Verkehr gestellt. Sollen wir einer „Enthemmungspsychologie" das Wort reden oder von bestimmten Wertbegriffen und festen sittlichen Vorstellungen ausgehen?

Der Jugendschutz hat historisch einmal mit den Bemühungen um den Arbeitsplatz des jungen Menschen begonnen. Auch beim Jugendarbeitsschutz handelt es sich längst nicht mehr allein um gesetzliche Maßnahmen, d. h. um Fragen des Urlaubs und der Gestaltung des Arbeitsplatzes, sondern vielfach um Probleme des sittlichen Schutzes der Jugend. Man hat sich um eine Verbesserung des „Klimas" und der „Atmosphäre" im Arbeitsleben bemüht und den Versuch gemacht, die „Montagsgespräche" mit ihrem jugendgefährdenden Inhalt einzudämmen. Muß man nicht auch hier von bestimmten Wertbegriffen und von einer Werte-Ordnung ausgehen, wenn man einen „echten" Jugendschutz betreiben will?

Im Mittelpunkt der positiven Jugendschutzbemühungen steht in der letzten Zeit die allgemeine Geschlechtererziehung. Gerade hier wird es deutlich, daß man von einem bestimmten Menschenbild ausgehen muß, von dem Bild des Menschen, der nicht nur in Vereinzelung, sondern in seiner Angelegtheit auf den anderen Menschen zu sehen ist. Haben wir den jungen Menschen zur Ehe zu erziehen und den losgelösten Sexus, schließlich die Promiskuität zu bekämpfen? Sollen wir etwa eine „Probe-Ehe" empfehlen, Verhältnisse vor der Ehe positiv beurteilen? Sollen wir nur einer „Aufklärung" das Wort reden oder eine umfassend verstandene Geschlechtererziehung betreiben in dem Sinn, daß der Trieb um der Humanität willen, in der Achtung vor der Würde des Menschen bewältigt und beherrscht werden muß? Auch hier muß unumgänglich hinter den Bemühungen eine sittliche Kraft stehen, die nur auf klare Wertvorstellungen gegründet werden kann.

Die sogenannten Tabus

In der Welt pluraler Wertefindung muß man sich jeweils fragen, ob Werte und Normen zeitgebunden oder von Ewigkeitswert sind. Man spricht oft von sogenannten „Tabus", die heute gebrochen worden seien. Wir wollen zunächst die Frage stellen, ob es sich um ein aus der Illustrierten-Sprache entnommenes, unklares Modewort handelt, das in seiner Bedeutung vielfach sehr verschieden aufgefaßt wird. Tabu, ein polynesischer Begriff, bedeutet soviel wie „verboten". In der Südsee gibt es heilige, unantastbare Dinge, die nicht berührt werden dürfen. Dabei kann es sich sowohl um Gegenstände als auch um Menschen handeln, die tabuisiert werden. Die Tabu-Vorschriften erfassen das gesamte soziale Handeln bis in die letzten Einzelheiten menschlichen Verhaltens. „Tabu" wird nun bei uns in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht, einmal gleichbedeutend mit „unantastbar", zweitens aber in der Bedeutung: „Man spricht nicht darüber!"

Tabu in der Bedeutung der Unantastbarkeit hat auch heute noch seinen positiven Wert. Niemand wird leugnen, daß in diesem Sinn die Ehre, namentlich die Geschlechtsehre eines Menschen unantastbar ist. Allgemein wird noch das „Tabu" anerkannt, daß ein nicht vierzehn Jahre altes Mädchen dem geschlechtlichen Verkehr unter allen Umständen entzogen sein soll. Es ist auch ein zweifellos in allen Bevölkerungskreisen bejahtes „Tabu", daß Mädchen und Knaben, die einem Erzieher, Lehrer, Pfarrer anvertraut sind, in ihrer geschlechtlichen Ehre und Unversehrtheit geschützt werden müssen.

Tabu im Sinne eines „Man spricht nicht darüber" betraf in früherer Zeit in starkem Maß die gesamte Sexualsphäre, das sogenannte Intimleben, über das man heute in viel offenerer Art und Weise zu sprechen und zu schreiben gewohnt ist. Aber es gibt, wie wir nicht verkennen wollen, auch neue Tabus, die erst im Lauf der letzten Zeit Bedeutung erlangt haben. So ist beispielsweise die Eugenik weithin tabuisiert. Es gibt neue Tabus auf religiösem Gebiet. Man darf beispielsweise in einzelnen Bundesländern nicht mehr nach der Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Religionsgemeinschaft fragen, etwa in seinen Personalakten. Es gibt ferner Tabus der Rasse, der Politik.

Daher fragt es sich, ob wir diesen mehrdeutigen polynesischen Begriff nicht um der Klarheit willen aufgeben sollen. Eine Illustrierte hat als ihren Redaktionsgrundsatz verkündet: „Wir kennen überhaupt keine Tabus mehr, wir werden alles anpacken!" Mit einem Schlagwort wird oft das Eigentliche überdeckt. Viele verstehen unter Tabu heute nur die bisher unaussprechlichen Dinge, d. h. die Intimsphäre des Menschen, wobei sie sich oft nicht darüber im klaren sind, daß die Schamerziehung den Intimbereich eines Kindes oder Jugendlichen überhaupt erst zu sichern vermag.

Wieweit eine falsch verstandene Enttabuisierung, Tabu im Sinne sowohl eines „Nicht-Berührens" als auch des „Nicht-darüber-Sprechens", führt, zeigen einige

Beispiele aus der letzten Zeit: Wir denken an Schriften, die auch die Jugend erreichen. Die Bundesprüfstelle hat in ihrer Sitzung vom 4. Dezember 1964 beispielsweise eine Druckschrift von Albert Ellies „Liebe als Kunst und Wissenschaft" auf die Liste der jugendgefährdenden Schriften gesetzt (Entscheidung Nr. 1496). Hier wird die sogenannte Enttabuisierung im falsch verstandenen Sinne bis zur zynischen Schamlosigkeit fortgeführt. Hier wird jungen Menschen eine Reihe von Empfehlungen gegeben, die unserer geltenden „Sittenordnung", nach der sich auch die Sexualerziehung der Jugend in Elternhaus und Schule noch richtet, in krasser Weise widerspricht. Da werden Praktiken empfohlen, die den jugendlichen Leser zu einem sexual-ethischen Fehlverhalten führen müssen. Beispielsweise wird das Petting bis zum Orgasmus angeraten. Außerdem wird der voreheliche Verkehr in einer Weise verherrlicht, daß nur noch der ständige Partnerwechsel als vorteilhaft erscheint. Die rein animalische Triebbefriedigung ohne personale Bindungen und Rücksichten wird empfohlen, und speziell dem jungen Mann wird der häufige Austausch der Partnerinnen nahegelegt. Noch unverantwortlicher sind die Empfehlungen des Buches in der Praktizierung des Ehebruches. Es wird gesagt, daß sich kein moderner Mensch wegen eines Ehebruches heute noch „sündig" fühle oder auch nur unter Schuldgefühlen leide, daß er dadurch vielmehr an „Abenteuern, Erlebnissen, Abwechslung und Sinneslust" nur gewinne. Selbst sexuelle Übersteigerungen, Anomalien und Perversitäten werden nicht nur „erklärt", sondern nahegelegt, ohne daß auch nur vor einem Übermaß sexueller Betätigung gewarnt wird. Ausdrücklich empfiehlt der Verfasser auch eine Übereizung durch pornographische Schriften und Bilder und sado-masochistische Handlungen. Alle Hemmungen sollen beiseite gelassen werden, wenn nur die Lusterhöhung – einziges Ziel menschlichen Daseins! – erreicht wird. So wird auch die lesbische und homosexuelle Triebbefriedigung als nicht abnorm dargestellt, es sei denn, daß sie „ausschließlich" betrieben werde. – Mit Recht hat die Bundesprüfstelle gesagt:

> „Ein Jugendlicher, der dieses Buch in die Hand bekommt, wird durch die unverantwortlichen Ratschläge und Empfehlungen des Verfassers, die die sexual-ethischen Belehrungen durch Elternhaus und Schule als unsinnig darstellen, zweifellos tiefstens verwirrt, wenn nicht sogar unmittelbar fehlgeleitet werden, abgesehen davon, daß sie den jungen Leser dazu verführen, auf jede Art von Gewissensentscheidungen und Gewissensverantwortung zugunsten des reinen Lusterlebnisses zu verzichten."

Ein weiteres krasses Beispiel bietet das im Norden vielgelesene Buch des Stockholmer Arztes Lars Ullerstam „Die erotischen Minoritäten". Hier wird ein „Staatsbordell" wärmstens empfohlen unter den gleichen Gedankengängen, die sich bereits in der Druckschrift von Ellies finden. Es heißt wörtlich:

> „Wir können es uns einfach nicht leisten, auf die großen Glücksmöglichkeiten zu verzichten, die das Sexualleben bietet. Wir müssen unsere, dem körperlichen und seelischen Glück im Wege stehenden Sexual-Tabus beiseite schieben. Wir müssen darüber hinaus den Perversen helfen, ihre sexuellen Träume zu verwirklichen!"

In die gleiche Richtung, wenn auch nicht mit dem gleichen Zynismus, weist das Buch von Ludwig Marcuse „Was ist obszön? Geschichte einer Entrüstung". Hier wird uns immer wieder nahegebracht, daß der Mensch um so wertvoller sei, je mehr er sich dem Genuß hingebe; die Freiheit wird als die Lösung von allen Bindungen verstanden; alle Maßnahmen gegen die sogenannten sexuellen Perversitäten, gegen literarische, bildliche und komponierte Unanständigkeiten entsprächen nur einer Verkrüppelung und Entmenschlichung des Individuums. Der einzelne solle sich also ungehemmt ausleben, ohne Rücksicht darauf, daß der Mensch auch ein Nein-Sagen-Könner ist. Es wird behauptet, daß der Mensch seit jeher gesündigt habe, aber meist mit schlechtem Gewissen; heute müsse er auch mit gutem Gewissen sündigen können. Die Probleme der Suchtgefährdung und das Postulat der Triebbewältigung werden überhaupt nicht gesehen oder auch nur im Ansatz erkannt.

Diesen Beispielen gegenüber können wir aber auch die Feststellung treffen, daß sittliche Grundsätze fundamentaler Art heute noch überall in der Bevölkerung anerkannt werden. So schreibt Gerhard Pfahler in seinem Buche „Der Mensch und seine Vergangenheit"(Stuttgart ^{4}1957, 202):

> „Was aber ist Unordnung im Menschenleben und was Ordnung? So viele Weltanschauungslehren, politische Systeme, Philosophien und Religionen über den Erdball verbreitet sind, so viele Antworten gibt es auf diese Frage. Unter allen diesen Antworten scheint durch die weiteste Ordnungslosigkeit des Völkerlebens heute besonders vornehmlich die Grundeinsicht des Christentums bestätigt, daß die Menschen unaufhörlich der Gottferne (= Sünde) und mit ihr der Gefahr des Ordnungsverfalls preisgegeben sind und alle nachhaltige Ordnung auf die Kraft der wiedergewonnenen Gottnähe angewiesen ist."

Von dieser bestimmten Ordnung ausgehend, hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland anläßlich seines Bußtag-Aufrufs 1964 von einer moralischen Entartung gesprochen und die Gläubigen darauf hingewiesen, daß sie das Licht der Welt seien. Es heißt in dem Aufruf: „Wir wissen aus Gottes Wort, wozu der Mensch auf der Welt ist. In Gottes Geboten haben wir Maßstäbe, die auch heute für jedermann gelten."

Es gibt aber auch außerhalb der Kirchen noch gemeinsame Wertauffassungen, sonst könnte beispielsweise die Freiwillige Filmselbstkontrolle oder die Bundesprüfstelle gegen jugendgefährdende Schriften überhaupt nicht existieren. Der Verlust der Möglichkeit, zwischen Wert und Unwert, zwischen Gut und Böse zu entscheiden, ist noch nicht verlorengegangen. Sehen wir beispielsweise auf die Programmrichtlinien des Zweiten Deutschen Fernsehens, so wird hier nicht nur der Versuch unternommen, die Würde des Menschen, seine Freiheit und Eigenverantwortlichkeit zu wahren, sondern es wird auch empfohlen, das Menschenrecht auf Eigenleben und auf seine Intimsphäre zu achten; die Programme sollen dem einzelnen die eigene Urteilsbildung ermöglichen und sein Gewissen schärfen. Es heißt

in diesen Programmrichtlinien weiter, daß Ehe und Familie als Institutionen nicht in Frage gestellt, herabgewürdigt oder verhöhnt werden dürfen. Es soll darauf geachtet werden, daß Sendungen den religiösen Glauben nicht verächtlich machen oder herabwürdigen. Das Programm soll einen wesentlichen Beitrag zur allgemeinen Anerkennung der vom Grundgesetz geschützten sittlichen Wertordnung leisten. Besondere Achtung verdienen Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben und Bereitschaft zum Dienst am Gemeinwohl. Ethische Grundforderungen werden also anerkannt, und eine vom Grundgesetz geschützte sittliche Wertordnung wird auch im sogenannten säkularen Bereiche bejaht und geachtet.

Wertvorstellungen im Rechtsleben

Auch im Rechtsleben werden allgemein gültige Wertvorstellungen noch anerkannt. Kein positives Recht ist möglich, wenn es sich nicht an Normen bindet, von denen die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen ihre Gültigkeit herleiten. Man kann aber eine zunehmende Unsicherheit der Gerichte bei Auslegung der sogenannten normativen Tatbestandsmerkmale feststellen. In zahlreichen Gesetzen sind Begriffe enthalten, die nur ausgefüllt und praktisch ausgelegt werden können, wenn die Gesetzesanwendung von bestimmten Wertbegriffen ausgeht.

Wenn es beispielsweise bei der Körperverletzung nach dem Grundsatz „volenti non fit iniuria" heißt, daß eine Körperverletzung, mit Einverständnis des Betroffenen nur dann strafbar sei, wenn sie „gegen die guten Sitten" verstoße, so muß die Rechtspraxis auslegen, was unter „guten Sitten" zu verstehen ist. Besonders umstritten war die Auslegung im Fall Dr. Axel Dohrn, der durch Sterilisation von Frauen diese von dauernder Schwangerschaftsangst befreit hatte. Der Bundesgerichtshof fand schließlich einen Ausweg, ohne über die Frage der „guten Sitten" entscheiden zu müssen. An einem solchen Grenzfall zeigt sich jedenfalls die Unsicherheit in der sittlichen Bewertung im Herrschaftsbereich unseres Grundgesetzes. Wie ein mit diesem Fall befaßtes Gericht ausführte, sei nicht das, was die Öffentlichkeit denke, sondern was sie denken sollte, entscheidend! Nicht der einzelne dürfe sittliche Normen setzen, sondern müsse sich nach der „Wertordnung der Gemeinschaft" richten. Was ist aber das sittliche Empfinden der Bevölkerung? Zweifellos nicht das, was die Presse schreibt! Bisher hat man unter der guten Sitte immer noch das verstanden, was dem „Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden" entspricht.

Während bei der Frage der Sterilisierung oder auch der Kastration die Meinungen auseinandergehen und der Grundsatz „in dubio pro reo" schließlich zum Zuge kommt, gibt es eine ganze Reihe von Tatsachen-Komplexen, bei denen die „guten Sitten" noch einheitlich ausgelegt werden, ohne daß eine Divergenz der Auffassungen zutage tritt! Wenn beispielsweise Körperverletzungen aus einer sexuellen Ab-

artigkeit, etwa aus masochistischen oder sadistischen Beweggründen, begangen werden, besteht wohl heute in der Rechtsprechung noch kein Zweifel, daß die „guten Sitten" verletzt werden. Auch im Zivilrecht werden die guten Sitten noch annähernd gleichmäßig ausgelegt.

Auch der strafrechtliche Begriff der „Unzucht" ist in der heutigen Zeit stark umstritten. Unzucht bildet den Gegensatz zu Zucht und Ordnung. Unzucht als wertausfüllungsbedürftiger Normenbegriff ist besonders bei dem umstrittenen Kuppelei-Paragraphen aktuell geworden. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß der geschlechtliche Mißbrauch von Tieren oder die „Schändung" oder die Verführung eines noch nicht 16 Jahre alten Mädchens zu den unzüchtigen Handlungen zu zählen sind. Zweifel tauchen aber auf, wenn es sich um unzüchtige Schriften des sogenannten Grenzbereiches handelt. Der Bundesgerichtshof hat diesen Fragenkomplex in dem Urteil, das sich mit dem Geschlechtsverkehr von Verlobten befaßt, grundsätzlich erörtert. Er hat im Urteil vom 17. 2. 1954 (GStr 3/53) ausgeführt:

> „Gebote der bloßen Sitte, der Konvention leiten ihre schwache Verbindlichkeit nur aus der Anerkennung derjenigen her, die sie freiwillig anerkennen und befolgen, sie gelten nicht mehr, wenn sich die Vorstellung über das, was die Sitte verlangt, ändert. Normen des Sittengesetzes dagegen gelten aus sich heraus; ihre starke Verbindlichkeit beruht auf der vorgegebenen und hinzunehmenden Ordnung der Werte und der das menschliche Zusammenleben regierenden Sollenssätze; sie gelten unabhängig davon, ob diejenigen, an die sie sich mit dem Anspruch auf Befolgung wenden, sie wirklich befolgen und anerkennen oder nicht; ihr Inhalt kann sich nicht deswegen ändern, weil die Anschauungen über das, was gilt, wechseln ..."

Nun ist es allerdings auch innerhalb der Rechtspflege außerordentlich umstritten, ob die Verdammung des Verkehrs unter Verlobten einem seit ewigen und für alle Zeiten geltenden sittlichen Grundsatz entspricht. Der Bundesgerichtshof hat ausgeführt, es könne nicht zweifelhaft sein, daß die Gebote über das Zusammenleben der Geschlechter und ihre geschlechtlichen Beziehungen, auch über die Ordnung der Familie Normen des Sittengesetzes seien, die nicht dem „Belieben wechselnder gesellschaftlicher Gruppen" ausgeliefert sein könnten, also bloße Konventionalregeln. Der Bundesgerichtshof meint, die sittliche Ordnung gehe davon aus, daß sich der Verkehr der Geschlechter grundsätzlich in der Einehe vollziehe. Ohne daß zu dem Urteil des BGH hier abschließend Stellung genommen wird, soll nur aufgezeigt werden, daß unsere Rechtsprechung jedenfalls noch den Versuch unternimmt, überzeitliche Normen der Sittlichkeit aufrechtzuerhalten. Demgegenüber geht der oberste amerikanische Gerichtshof, wie aus dem Buch von Kronhausen deutlich wird, längst von einem relativierten Sittlichkeitsbegriff aus, wenn er etwa die Frage der „Obszönität" auslegt. Er meint, daß dieser Begriff auf die gegenwärtigen gesetzlichen Normen zugeschnitten sein müsse, nicht aber auf überzeitliche Sittlichkeitsbegriffe, die „durch die Zeiten" gelten.

Unsere Rechtsprechung klammert sich an das „Durchschnittsempfinden eines gesunden Menschen", an das „Schamgefühl des unbefangenen Dritten", wenn sie etwa den Begriff der guten Sitte oder der Zucht und Unzucht auslegt. In der Frage der „Kunstfreiheit" richtet sich die Rechtsprechung nach dem Urteil eines für die Kunst aufgeschlossenen Menschen, der weder unter Verkrampfungen leidet, noch in einer allzu engen weltanschaulichen Haltung verharrt. Zweifellos werden von der Rechtsprechung allgemein gültige Wertauffassungen anerkannt; man darf sogar überzeugt sein, daß eine Rechtsprechung ohne derartige feste Grundsätze überhaupt nicht auskommt, wenn sie sich nicht auf die öde Anwendung positivistischer Paragraphen beschränken will, die der Fülle der wechselnden Lebenserscheinungen niemals gerecht werden können. Auf diese Weise wird eine einigermaßen übereinstimmende Ansicht der Rechtsgenossen über Sitte und Anstand aufrechterhalten.

Das gilt sicherlich auch für die in letzter Zeit vielfach erörterten sexuellen Nöte unserer Studenten, die, beeinflußt durch die literarische Sex-Welle, vielfach bereit zu sein scheinen, sich der Promiskuität hinzugeben. Aus Studenten-Zeitschriften kommen „Kampfansagen gegen westdeutsche Tabus" und „Proteste gegen sogenannte Sex-Feindlichkeit", die sich in der „säuerlichen Wirtinnen-Moral" äußern soll. Sicher wird man ernsthaften Verbindungen von Studenten und Studentinnen, selbst wenn sie noch nicht in absehbarer Zeit zur Eheschließung führen, den Respekt nicht versagen dürfen. Man wird aber in der propagierten sexuellen Promiskuität ganz allgemein eine Unzucht bedrohlichen Maßes sehen. Gerade die Achtung voreinander, insbesondere die Achtung vor der Frau, die hier mehr einsetzt und mehr zu verlieren hat als der Mann, auch die Achtung vor dem Kinde und seinem künftigen Schicksal fordert von den Verlobten eine grundsätzliche Einhaltung des Gebotes der Sittlichkeit. So wird es Aufgabe einer Geschlechtererziehung auch in akademischen Kreisen sein, das Verantwortungsgefühl der männlichen Studenten, namentlich gegenüber den Studentinnen, ständig wachzuhalten.

Gefahren der „Relativierung"

Gerade hier, bei der studentischen Jugend, zeigt sich die Gefahr einer Relativierung, wenn sittliche Wertmaßstäbe überhaupt in Zweifel gestellt, bestritten und unterminiert werden. Soziologische Einsichten, speziell Ergebnisse der empirischen Sozialforschung, verführen dazu, alles „Werten" nach Möglichkeit zu unterlassen. Da wird beispielsweise durch Untersuchungen nachgewiesen, daß 80 % aller jungen Menschen vorehelichen Verkehr pflegen oder daß die größte Zahl der heute geborenen Kinder pränuptial gezeugt worden ist oder daß ein erheblicher Prozentsatz 16jähriger Mädchen bereits als defloriert gelten muß. Wenn man aber aus den Fakten eine bestimmende Norm herleitet, werden die Gefahren deutlich: Weil

es Tausende junger Menschen an den Küsten des Mittelmeeres „so treiben", ist es zur allgemeingültigen Norm geworden! Man muß die Durchschnittsnorm von der Idealnorm unterscheiden, entgegen Kinsey, der den Versuch unternommen hat, die Idealnorm durch die Durchschnittsnorm zu ersetzen. Wir leiden an einer Wert-Enge, die durch den Verlust des Gewissens erzeugt ist. Mit Recht hat Ellbracht kürzlich davon gesprochen, daß es zu einem „Aufstand des Gewissens" kommen müsse, wenn hier eine grundlegende Änderung erreicht werden solle, aber natürlich immer unter der Voraussetzung, daß überhaupt noch Normen bestehen und anerkannt werden.

Bei der Suche nach den Maßstäben oder auch nach „neuen Normen" kann man sicherlich nicht vom Standpunkt eines Nihilisten oder atheistischen Anarchisten ausgehen, der jede Rückbindung und Anerkennung von Werten ablehnt. Nur von einem verbindlichen Standpunkt kann man Klarheit gewinnen. Es gibt sicherlich Gebote und Verbote, die über die Zeiten bis ans Ende der Welt gelten.

Die Aufgabe muß gesehen werden, aber immer im Blick auf ein Humanum, auf ein bestimmtes Menschenbild. Die Verbindung zweier Menschen ist, vom Menschlichen her gesehen, auf Dauer und Ausschließlichkeit ausgerichtet, der Promiskuität aber entgegengesetzt, so daß eine auf bloße Sexualität reduzierte „Liebe" zu einem verkrüppelten, antihumanen Menschenbild führt. Wir unterscheiden oft noch zwischen Sexus, Eros und Agape. Wir sehen noch die mehr auf die körperlichen Merkmale gerichtete sexuelle Betätigung und den auf die Ganzheit der Person gewandten erotischen Bereich und die göttliche Liebe, die sich in der Agape widerspiegelt. Wir wissen aus anthropologischer Erkenntnis, daß ein losgelöster Sexus unwirklich ist und daß die Geschlechtlichkeit des Menschen von vornherein auf Führung durch personale und soziale Kräfte, auf eine kulturelle Gestaltung angelegt ist. Ganz unabhängig von religiösen oder ethischen Gesichtspunkten löst die intime Beziehung zweier Menschen normalerweise einen auf Dauer und Ganzheit der Beziehung gerichteten Anspruch aus. Es ist die wesentliche Aufgabe aller Geschlechtererziehung, jungen Menschen diese Erkenntnis und das Rüstzeug für Konfliktsituationen zu geben. Wir wissen auch, daß es im Dasein des Menschen „sensible Phasen" gibt, in denen die sexuelle Stimulierung eine ganz besondere Rolle spielt. Hier die Klippen zwischen Prüderie und Schamlosigkeit in geschickter Weise zu vermeiden, ist eine der wesentlichen Aufgaben zeitgemäßer Geschlechtererziehung, die von dem bestimmenden Wert, nämlich vom Menschen und von dem Menschenbilde ausgeht.

Geschlechtererziehung soll also die Kräfte wecken, mit denen die unbewältigte emanzipierte Sexualität wieder in die Schranken verwiesen und in das Humanum eingegliedert wird. Jede solche Erziehung muß sich orientieren am Bild einer „geglückten" Ehe. Wenn Sexualität und Erotik in die Persönlichkeit des Menschen integriert sind, wird die isolierte Sexualität aus der Vorstellung auch des jungen Menschen verschwinden.

Sitte und Konvention sind auch heute im allgemeinen Volksbewußtsein noch lebendig; hier werden die Grenzen abgesteckt, die nicht ohne schweren Nachteil für die Persönlichkeitsentfaltung des einzelnen überschritten werden dürfen. „Gute Sitte" lebt aber – wie man klar erkennen muß – nicht aus sich selbst heraus, sondern aus der Freiheit der mündigen Person, die sie bejaht und schützt. Entscheidend für die Persönlichkeitserziehung und auch für die Hilfen des Jugendschutzes ist die Weckung und Bildung der Kräfte, die das Handeln des jungen Menschen im Rahmen einer freiwillig befolgten Sitte und Konvention leiten. Dazu gehört in erster Linie die Achtung vor dem anderen Menschen, die Herstellung einer Ich-Du-Beziehung zum Partner, im letzten die Nächstenliebe als die Widerspiegelung der göttlichen Liebe. Nicht eine „antiquierte Gesellschaftsmoral" soll hier aufrechterhalten werden, sondern eine absolute Norm, die auch bei einem aktualisierten Bibelverständnis ihre Gültigkeit behält, nämlich die Norm, daß der Mensch und die Liebe zum Menschen das Wesentliche, Bleibende und Dauernde im Leben des einzelnen und im Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen ist.

So spannt sich der Bogen auch zu der im Grundgesetz verkündeten Legalität, wenn in Art. 1 die personale Würde des Menschen in den Mittelpunkt gerückt und in Art. 6 Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung gestellt werden.

So gibt es für die Praxis des Jugendschutzes feststehende und verbindliche Normen, die nicht verletzt werden dürfen. In diesem Sinn betont beispielsweise eine Erklärung der Gemeinschaft Deutscher Lehrerverbände zur Literaturerziehung, daß in den zur Eigenlektüre der Kinder und Jugendlichen empfohlenen Werken die Existenz einer sittlichen Ordnung von normativem Charakter nicht angezweifelt und nicht übergangen werden dürfe. Diese Ordnung soll im Gehalt eines jeden literarischen Werkes erkennbar bleiben, und Sache der künstlerischen Gestaltung wird es sein, daß die Norm nicht in aufdringlicher Weise verkündet wird. Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nur um die Bücher und Werke, die Kindern und Jugendlichen in die Hand gegeben werden sollen!

In den erwähnten Richtlinien der Gemeinschaft Deutscher Lehrerverbände heißt es weiter, die Lebenswahrheit einer Dichtung erfordere selbstverständlich, daß auch Verstöße gegen die sittliche Ordnung dargestellt werden, daß aber das Bewußtsein ihrer Regelwidrigkeit stets im jungen Leser wachgehalten werden muß. Literarische Erzeugnisse, die Vorgänge aus der Intimsphäre eingehend schildern, bedeuten für viele Heranwachsende eine zu starke Belastung ihrer Vorstellungs- und Wunschwelt. Sie sollten daher nicht zur Lektüre empfohlen werden, auch wenn ihnen ein hoher künstlerischer Wert zukommt.

Der wesentliche Gehalt dieser Richtsätze wird durch das Grundgesetz, durch verschiedene Länderverfassungen, aber auch in Entscheidungen hoher und höchster Gerichte und von der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften, – wir dürfen sogar sagen – von der überwiegenden Anschauung der Bevölkerung gestützt.

Wenn in diesem Sinn der Jugendschutz von bestimmten Wertvorstellungen ausgeht, so will er damit nicht nur gute Sitte predigen, sondern in erster Linie die Erwachsenen zum Vorleben veranlassen. Wenn Kräfte geweckt und gebildet werden sollen, die das Handeln des jungen Menschen auch innerhalb der Sitte leiten, sind die Vorbilder aus den Kreisen der Älteren unerläßlich.

Speziell die Literatur

Wir stehen vor einer sogenannten „Sex-Revolution" unserer Literatur, vor einem Existential-Schrifttum der Daseins-Entblößung. Schamlos werden mitunter sexuelle Exzesse dargeboten, und der Mensch, der den innersten Zusammenhang mit der Wirklichkeit verloren hat, wird dargestellt als restlos entsittlicht in seiner Liebe, das heißt: abgesunken in die Niederungen einer bloßen animalischen Sexualität, ohne daß er sich dessen bewußt geworden ist. Für diesen vielfach dargestellten Menschen ist mit dem Verlust der Wirklichkeit auch der sittliche Wert seiner menschlichen Existenz verlorengegangen. Nicht eine erhöhte Sexualität im Sinn einer echten Sinnenfreude und eines reinen Lustgewinnes ist ihm zuteil geworden, sondern eine Dekadenz, wie sie sich namentlich in „senilen" Zeiten ausbreitet.

Gegenüber der Tendenz solcher Literatur fragt es sich, wie sich der Jugendschutz einzustellen hat. Er will keineswegs in den Verdacht geraten, bloß „moralisch" zu reagieren oder ausschließlich in Kassandra-Rufe auszubrechen. Er muß zu dem Versuch raten, junge Menschen auch mit dieser Literatur zu konfrontieren, soweit diese phasengemäß bereits in der Lage sind, die Wirklichkeit des Lebens zu erfassen und dieser Literatur geistig gerecht zu werden. Wir wollen auch nicht übersehen, daß die Wurzeln einer Prüderie spießbürgerlicher Observanz oft auf eine christliche Tradition zurückgehen, die dem heutigen Verständnis nicht mehr entspricht. Auch im Daseinsverständnis des modernen Christen ist zweifellos die Sexualität mit inbegriffen. Hierzu, zur Wirklichkeit des Lebens, aber auch zur Unbefangenheit und zur Anerkennung fester Wertbegriffe die Jugend zu erziehen, ist ein wesentliches Anliegen unserer Zeit.

Der Jugendschutz hat also von festen Begriffen auszugehen, die möglichst klar und einfach, allgemein verständlich und nicht zu kompliziert dargestellt sind. Der junge Mensch versteht es nun einmal nicht, wenn von der „Austreibung aus dem Paradies" die Rede ist oder von der Vertreibung des Menschen aus seiner ursprünglichen Existenz gesprochen wird. Er sucht das Klare, Einfache, Verständliche, Haltende, Stützende – die einfache Wahrheit.

Derartige Wertbegriffe sind und bleiben: die Achtung vor der Würde des Menschen, auch der Respekt vor der Überzeugung der Mitmenschen, die Ehrfurcht vor Gott, die Anerkennung der Einehe und der ehelichen Treue, die Enthaltsamkeit vor und außerhalb der Ehe. In diesem Sinn kann man als Grundlagen des Jugend-

schutzes ansehen: einmal im bürgerlichen Leben die mitbürgerlichen Beanspruchungen und legalen Pflichten, in der Staatlichkeit des Menschen seine Verantwortung für den Staat; im personalen Bereich die Wahrung und Pflege einer körperlich-seelischen Gesundheit, die Menschlichkeit in Würde und Anstand, die Wertung und Wahrung des Freiheitswillens auch im Sinne eines Nein-sagen-Könnens, der Gedanke der „Solidarität" und der Rücksichtnahme auf den anderen Menschen und die Achtung vor den Werten aus dem Absoluten bis zur Sehnsucht nach einem persönlichen Gott. Man hat davon gesprochen, daß der Pegelstand der Sittlichkeit im Absinken begriffen sei. Es gibt aber auch Anzeichen, die in eine andere Richtung deuten: Bestimmte Dinge und Werte verstehen sich in unserer Gesellschaft ganz von selbst, ohne daß große Worte darum gemacht werden. Ein natürliches Sittengesetz läßt sich nicht beseitigen und setzt sich immer wieder durch, wenn nur die Erwachsenen in der Lage sind, „helfende Gewohnheiten" zu schaffen.

Freilich dürfen wir nicht übersehen, daß es gerade heute immer wieder eine Störfunktion der Öffentlichkeit gibt. Bedenklich sind menschliche Verhaltensweisen und Darstellungen, die hemmungslose Sexualität oder gar Proniskuität oder Prostitution als vorbildlich erscheinen lassen. Dabei sind nicht so sehr die „Schriften" als jugendgefährdend anzusehen, sondern vielmehr die Erwachsenen selbst, die in ihrer Haltung oft unbewußt, mitunter aber sogar zynisch, aus Profitgier sittliche Wertmaßstäbe zu unterminieren trachten.

These: Jugendgefährdung – Antithese: Jugendschutz

Wir gehen von der These einer zeitgebundenen Jugendgefährdung aus. Nicht als Tugendrichter oder als Erzähler von Greuelmärchen wollen wir vor die Erwachsenen und vor die Jugend selbst hintreten, sondern aus anthropologischem Grundverständnis darauf hinweisen, daß der Mensch jeder Altersstufe bestimmten Gefährdungen unterliegt. Den phasen-spezifischen Gefährdungen muß ein phasenspezifischer Jugendschutz entsprechen. Für das Kind ist das wesentlichste sicher die Geborgenheit, der Leibesschutz; das Kind muß sich in der Liebe und Sorge seiner Eltern gesichert wissen. Der Jugendliche, der sich in der Pubertät zu einer Persönlichkeit zu entwickeln beginnt, bezieht bereits Stellung zu den Problemen des Lebens; er muß Vorbilder vor sich sehen, denen er nacheifern kann. Der Heranwachsende kommt schon zu einer geistigen Wertung und muß von der Gesellschaft die nötigen Stützen und Hilfen erfahren. Ihm müssen lohnende Aufgaben gestellt werden, die ihm das Hineinwachsen in die Verantwortung erleichtern und die ihn möglichst bald am Erwachsenen-Leben teilhaben lassen.

Der Jugendschutz darf aber nicht nur von einem Normenkatalog ausgehen und sich darin erschöpfen, sittliche Wertmaßstäbe zu verkünden, die die Grundlage unserer Gesellschaft bilden sollen. Nach einem Wort von Paulus richtet das Gesetz

nur Zorn an, es schafft oft Verzweifelte oder auch Heuchler. Mit dem normativen Appell muß ein ständiger Anruf zur personalen Erfüllung dieser Wertbegriffe verbunden sein. Ein umfassend formulierter Verantwortungsbegriff steht daher im Mittelpunkt aller jugendschützerischen Bemühungen. Jugendschutz ist eine dauernde Verpflichtung unserer demokratischen Gesellschaft. Jugendschützerisches Denken, sowohl im Sinne einer liebevollen Bewahrung, als auch im Sinne einer rechten Hinführung zur Reife der Erwachsenen, muß stärker in die Erziehung integriert werden. Immer aber wird der Jugendschutz von bestimmten und klaren Wertbegriffen ausgehen müssen, von Normen, von denen unsere Gesellschaft getragen sein muß, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will.

ZEITBERICHT

Lage der Kirche in Ungarn – Der katholische Klerus in Polen – Franzosen in großer Mehrzahl für die Messe in der Landessprache – Massenmedien in der Sowjetunion – Die Ausgaben des Durchschnittsfranzosen

Lage der Kirche in Ungarn

Im Oktober 1964 schloß der Hl. Stuhl mit der Volksrepublik Ungarn einen „Präliminarvertrag" über die Stellung der katholischen Kirche in Ungarn ab. Dieser Vertrag hat natürlich nicht alle schwebenden Fragen gelöst; doch wurden weitere Verhandlungen in Aussicht gestellt. Er brachte eine gewisse psychologische Entspannung. Der Episkopat war, soweit er an der Ausübung seiner amtlichen Tätigkeiten nicht gehindert war, mit diesem Vertrag einverstanden; ebenso der Großteil der „mit Regierungserlaubnis" tätigen Priester. Skeptisch hingegen eingestellt war und ist bis heute ein großer Teil der an der Ausübung ihres priesterlichen Berufes „gehinderten" Priester, ebenso nicht wenige eifrige katholische Laien, die die Nützlichkeit des Vertrages selbst in Frage stellen.

Genau wie früher können zwar – obgleich ihre Angelegenheit im Vertrag nicht berührt wird – die Benediktiner, die Piaristen, die Franziskaner und ein Frauenorden je zwei katholische vierklassige Mittelschulen mit dem entsprechenden Personal unterhalten. Das Bestehen sowie die Tätigkeit der übrigen männlichen Orden ist aber genau so wie die Existenz der anderen Frauenorden durch Gesetz verboten. Ihr Besitz ist seit 1950 vom Staat beschlagnahmt; daran hat weder der Aufstand von 1956 noch der Vertrag etwas geändert. Die Kirchengebäude der unterdrückten Orden wurden dem Weltklerus übergeben. Die Kirchenräume selbst sind fast alle für den Gottesdienst freigestellt.

Die Mitglieder der verbotenen Orden werden meist nach kurzer Haft „ins bürgerliche Leben" entlassen; sie dürfen höchstens zu zweit zusammenleben und sollen sich durch „Arbeit" ihren Lebensunterhalt verdienen. Irgendwelcher organisatorischer Zusammenhang untereinander ist ihnen untersagt. Junge Kleriker, die diesen verbotenen Orden angehörten, wurden durch behördliche Maßnahmen aus den Seminarien entfernt.

Die eigentliche Verfolgung der Kirche äußert sich trotz allem nicht so sehr in einzelnen Gewalt-

maßnahmen; sie arbeitet „klüger" und damit auch hinterhältiger, vor allem durch die Entfernung eifriger und beliebter Priester aus ihren Stellungen. Sie sucht also die seelsorgerliche Kraft der Kirche zu schwächen. Diese Voraussetzungen erreicht der Staat durch den moralischen Druck, den das „staatliche Kirchenamt" auf die einzelnen, natürlich nicht in gleicher Weise widerstandsfähigen Diözesanverwaltungen ausübt. Ein solches Vorgehen schafft Unzufriedenheit zwischen den solchen Priestern ergebenen Laien und den entsprechenden bischöflichen Behörden, und das kann der Regierung nur recht sein.

Wie überall, bemüht sich die kommunistische Staatsregierung, trotz der oben genannten Zugeständnisse, die katholische Erziehung der Jugend nach besten Kräften zu verhindern. Es ist den staatlich anerkannten Priestern zwar, ganz im Gegensatz zu Sowjetrußland, erlaubt, in den acht Klassen der Unterschule (bis zum Alter von 14 Jahren) Religionsunterricht zu erteilen. In den staatlichen Mittelschulen aber fällt dieser Unterricht fort. „Illegaler" Religionsunterricht wird polizeilich verfolgt und hart bestraft.

Rein formell, doch ohne tatsächliche Bedeutung im Leben des Landes besteht sogar die „Actio catholica" weiter. Sie gibt ein katholisches Wochenblatt heraus „Der neue Mensch". Weiter besteht eine monatlich erscheinende Zeitschrift intellektueller Natur: „Vigilia", und außerdem ein Zweiwochenblatt der sogenannten „Friedensorganisation", „Das katholische Wort". Die jeweilige Auflage ist nicht sehr hoch; die Nummern werden an den Kirchentüren und wahrscheinlich auch in einigen Zeitungskiosken verkauft. Es gibt einen Verlag, St. Stephansverlag, der jährlich etwa 3 bis 6 Bücher aus der Liturgie, der Theologie und der katholischen Literatur herausgibt. Das ist natürlich verschwindend wenig im Vergleich mit den Veröffentlichungen der Regierung und der Partei. Es gibt auch Gebetbücher und die Schulbücher für die Unterschule. Ähnlich wie in Polen bei der Organisation „Pax" kann man in Ungarn bei der Genossenschaft „Ecclesia" die für die priesterlichen Amtshandlungen notwendigen Gegenstände und Devotionalien für den persönlichen Gebrauch kaufen.

An den Kundgebungen der mit der Regierung zusammenarbeitenden „Friedenspriester" nehmen notgedrungen die meisten vom Staat anerkannten Priester, auch die Bischöfe teil. Die engere Gruppe der „Friedenspriester" ist aber genau wie in Böhmen bei den Gläubigen nicht gern gesehen. Auch für die Regierung sind sie nicht viel mehr als ein Stein in ihrem Spiel.

Bistümer hat die Regierung bisher noch nicht unterdrückt. Es gibt in Ungarn 6 Seminarien, früher waren es 11, die im Augenblick wegen einer gewissen neueingetretenen Krise der Berufe etwas Mangel an Seminaristen haben. Das kann der Regierung nur recht sein. Die orientalischen Verwaltungsbezirke der katholischen Kirche (ein Bistum und ein Exarchat) bestehen – verhältnismäßig wenig gestört – im Osten des Landes weiter. Sie werden aber kaum Einfluß in die Slowakei, wo das katholische Bistum dieses Ritus mit Gewalt unterdrückt wurde, ausüben können. Die auch in der Stephanskirche in Wien hochverehrte Mutter Gottes von Pócs, die den orientalischen Basilianern gehört, wird von den Gläubigen eifrig besucht; auch die „lateinischen" Wallfahrtsorte sind bisher von der Regierung nicht angetastet worden.

Die Unterdrückung der Kirche ist somit in Ungarn nicht so gewaltsam wie in den sowjetrussischen Republiken. Sie ist –vom Kommunismus aus gesehen – gleichsam noch in einem Vorstadium ihrer Entwicklung. Die innere Vergewaltigung der Katholiken aber ist in Ungarn heftiger als z. B. in Polen, doch geringer als etwa in der benachbarten Slowakei.

Im großen Ganzen gesehen hat sich in Ungarn aus der breiten Masse der Katholiken eine verhältnismäßig zahlreiche Schicht von wirklichen Bekennerchristen herausgebildet, die fest an ihrem Glauben hängen. Sie haben nicht selten ein gewisses Mißtrauen gegen die Männer im Verwaltungsapparat der Kirche, die ihrer Meinung nach zu sehr den jahrhundertelangen Traditionen der ungarischen Kirche verhaftet sind und sich nur schwer mit den heutigen Strömungen auseinanderzusetzen vermögen.

Es dreht sich also nicht wie bei den „Friedenspriestern" um eine Anpassung an das kommunistische Regime und, sobald dies nach katholischen Anschauungen möglich ist, auch an die kommunistischen Anschauungen, sondern um ein Sichzurechtfinden in der Verfolgung, ohne Rücksicht auf die ehemalige feudale Gesellschaftsordnung und damit auch auf die frühere Stellung der Kirche im Staatsganzen. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß es auch im heutigen Ungarn konservativ eingestellte Katholiken gibt, die die einstige Lage als die allein richtige ansehen und darum jeden Eingriff der kommunistischen Behörden als schmerzliches Unrecht empfinden.

Der katholische Klerus in Polen

Für die kommunistische Regierung Polens gibt es drei Kategorien des Klerus: die „Ultramontanen", die sich als aktive und unbedingte Feinde des Kommunismus erwiesen haben (etwa 15 %); die Mitglieder der „Pax"- und „Caritas"-Bewegung (ungefähr 5 %), und die übergroße Mehrheit, die zwar gegen den atheistischen Kommunismus eingestellt sind, die aber entweder aus opportunistischen Gründen oder weil sie schon müde sind, einen zwanzigjährigen Krieg gegen den Kommunismus zu führen, nach einem „Modus vivendi" mit der kommunistischen Regierung verlangen, ohne jedoch einem Kompromiß in der Lehre zuzustimmen: ungefähr 80 %.

Es ist allerdings schwierig, genaue Grenzen zwischen der ersten und der dritten Gruppe zu ziehen. Richtig ist aber auf jeden Fall, daß 95 % des katholischen Klerus in Polen in einer mehr oder weniger scharfen Opposition gegen die atheistische Regierung stehen. Um sie zu gewinnen, wendet die Regierung folgende Methoden an: Sie unterstützt die zweite Gruppe materiell und moralisch. Viele Priester, die der „Pax" angehören, bekommen eine monatliche finanzielle Unterstützung. Die erste Gruppe hat man schikaniert, aber man wandte keine terroristischen Mittel an, weil diese, wie z. B. Gefängnis, feindliche Reaktionen im Volk wecken und die Popularität der Regierung, die schon immer sehr schwach war, noch mehr mindern würde. Die dritte Gruppe sucht man zu spalten. Es werden z. B. Priester regelmäßig vor das Kirchenamt geladen, wobei man ihnen viel verspricht: die Restaurierung ihrer Kirche, die Möglichkeit, sich gegen finanzielle Maßnahmen zu beschweren, das störungsfreie Abhalten des Religionsunterrichts. Nur müssen sie versprechen, mit ihrem Bischof wenig Kontakt zu halten. Man sucht ihnen klar zu machen, daß die Bischöfe alle „ultramontan" und „feudal" gesinnt und auch zu „theoretisch" im Kampf gegen den Kommunismus eingestellt seien.

Die jüngeren Priester will man überzeugen, daß sie keine kirchliche Karriere machen werden, wenn sie ihre ablehnende Stellung gegen „Pax" und „Caritas" nicht ändern, weil die Regierung für solche Priester keine Ernennung auf wichtige kirchliche Ämter gestatten wird.

Die von 1957 bis 1960 angewandte Methode, jüngere Priester zur „Nationalpolnischen Kirche" einzuladen, führte zu keinen erkennbaren Ergebnissen. Jetzt versucht man, Pfarrer und Vikare gegen ihren Bischof aufzuhetzen, wie dies z. B. in Wierzbica (Diözese Sandomierz) geschah. Der dortige Pfarrer erwies sich ungehorsam gegen seinen Bischof; er weigerte sich, seine Pfarrei zu verlassen; obwohl er mit Zensuren belegt wurde, blieb er als Pfarrer und wurde darin von seiner Pfarrgemeinde unterstützt. Drei jüngere Priester in der Umgegend apostasierten. Die kommunistische Regierung scheint jetzt diese Zersetzungsmethode vorzuziehen.

In der gleichen Weise wurden auch die Ordensobern behandelt. Im Dezember 1964 wurden z. B. einige Provinzialobern nach Warschau eingeladen. Dort versprach ihnen der Kultusamtsdirektor Zabinski Erleichterungen unter der Bedingung, daß sie sich jeweils direkt an ihn wenden und nicht an die Hierarchie. Er wies auf die Exemtion hin, die ein bequemer, vom Kanonischen Recht gestatteter Weg sei, mit größerer Unabhängigkeit von der Hierarchie für die Ordensinteressen zu sorgen.

Die Alumnen, die ihre Militärpflicht erfüllen, werden jede Woche zu Einzelgesprächen eingeladen, bei denen man ihnen eine Möglichkeit zeigt, höhere Studien ohne Eintrittsexamen zu beginnen, wenn sie ihrerseits nur ihre theologischen Studien und den Priesterstand verließen.

Die Bischöfe stehen in diesem Kampf in engem Kontakt miteinander. Geschieht irgendwo eine Schikane, so wird das augenblicklich nach Warschau gemeldet, wo Mgr. Choromański, der Sekretär des Episkopats, bei der Regierung protestiert. Die gröberen Übergriffe prangert jeweils Kardinal Wyszyński in seinen Predigten an.

Die Regenten der Priesterseminare, die Spirituäle und Jugenderzieher werden regelmäßig mehrmals im Jahr durch die Hierarchie zu Konferenzen eingeladen, wo man gemeinsam aktuelle Erziehungsprobleme diskutiert und Mittel sucht, um sich in den Schwierigkeiten zurecht zu finden. Kleine Seminare sind nicht erlaubt. Die jungen Kleriker, die nach Erfüllung ihrer zweijährigen Militärpflicht ins Seminar zurückkehren, sind für ihre spätere Arbeit gut vorbereitet. Sie weisen einen Kampfgeist auf, den auch die Regierung schon gemerkt hat. In den letzten Jahren sind die Priesterberufe zwar ständig zurückgegangen, aber die 24 Diözesanseminare und die Ordensnoviziate leiden noch keinen Mangel an Kandidaten.

Mit großer Sorgfalt nehmen sich die meisten Pfarrer des Religionsunterrichtes in ihrer Gemeinde an. In allen Pfarreien besteht ein Ministrantenkreis. Man organisiert auch Jugendchöre.

Pilgerzüge, nicht nur nach Tschenstochau, sondern auch nach anderen polnischen Wallfahrtsorten sollen die Marienverehrung, die gerade im polnischen Volk tief verwurzelt ist, vertiefen und auf Christus und auf die Eucharistie hinführen und den Kontakt zwischen Klerus und Jugend festigen. Dasselbe gilt für andere Andachten und Prozessionen. Polen ist das einzige Land hinter dem Eisernen Vorhang, wo solche religiöse Kundgebungen noch erlaubt sind.

Franzosen in großer Mehrzahl für die Messe in der Landessprache

Der Widerstand gewisser französischer Kreise gegen die Konzilsbeschlüsse, insbesondere gegen die Neugestaltung der Liturgie hat in der Presse ein lebhaftes Echo gefunden. Eine Zeitlang sah es fast so aus, als käme es zu einer regelrechten Revolte der „Traditionalisten". (Vgl. diese Ztschr. 176 [1965] 69–72.) Inzwischen stellt sich immer deutlicher heraus, daß es sich bei der Opposition um eine sehr kleine Minderheit handelt. Die überwältigende Mehrheit der Franzosen begrüßt vielmehr die Liturgiereform. Das ist das Ergebnis einer Umfrage, die das offizielle französische Institut für Meinungserforschung (Institut Français d'Opinion Publique) im Auftrag der Zeitschrift „La Vie Catholique Illustrée" veranstaltet hat.

Die erste Frage war: „Haben Sie von gewissen Neuerungen gehört in der Art, wie die Messe gefeiert wird?" 64 % der Befragten haben die Frage bejaht. Die große Mehrzahl der Franzosen (zwei Drittel!) weiß also Bescheid. Bei den Ja-Stimmen sind die Frauen um 10 % stärker vertreten als die Männer; ebenso wissen junge Menschen besser Bescheid als ältere, Studierende besser als Nichtstudierende; ebenso erscheinen Bewohner größerer Städte und Fernseher auch hier besser informiert.

Zweitens wollte die Umfrage wissen: „Was fällt Ihnen bei der neuen Form der Meßfeier auf?" Für 87 % steht im Vordergrund, daß der Muttersprache mehr Platz eingeräumt ist. Die Messe auf Französisch, das erscheint den meisten einfach als d i e Neuerung. Weitere Antworten: Der Priester steht zum Volk gewandt; die Gläubigen nehmen aktiver an der Messe teil; die Messe findet auch nachmittags statt. Man redet jetzt Gott mit Du an. Anderen fällt auf: Es wird nicht mehr wie früher Geld eingesammelt. Es gibt für Beerdigungen nur noch eine Klasse.

Doch nun erhebt sich die entscheidende Frage: Wie stehen die Befragten zu den Neuerungen, halten sie sie für wertvoll oder für abwegig, sind sie für oder gegen? Die Umfrage erbringt das

erstaunliche und erfreuliche Ergebnis: 73 % begrüßen die Neuerung als wertvoll; nur 9 % lehnen sie ab; 18 % haben keine Meinung. Das heißt aber: dreiviertel aller Franzosen, die überhaupt im Bilde sind, bejahen die Liturgiereform; nur ein Zehntel spricht sich gegen sie aus. Dabei fällt auf, daß die Ja-Stimmen in gleichem Maß auf Alte und Junge entfallen. Ebenso verdient Beachtung, daß bei den Ja-Stimmen der Anteil aus Städten unter 20 000 größer ist als der aus Großstädten.

Bleibt als letzte Frage: Warum ist man dafür? Die wichtigsten Antworten lauten: Man versteht jetzt besser (51 %). Die Gläubigen nehmen jetzt aktiver mit teil an dem, was der Priester tut (10 %). Die Kirche muß mit unserer modernen Zeit gehen. Der neue Stil hat eine größere Wahrhaftigkeit. Auch die Neinstimmen begründen ihre Ablehnung. Sie sagen: Man war es anders gewohnt. Das Neue ist gegen die Tradition. Es hindert die Sammlung beim Gebet. Es stößt die frommen Christen ab. Man sieht nicht ein, welchen Wert die Neuerungen haben sollen. Warum mußte man das ändern?

Man hätte vielleicht gewünscht, daß die Umfrage noch andere umstrittene Themen miteinbegriffen hätte. Immerhin ist einer der Hauptpunkte hier klar zur Diskussion gestellt und man kann dem Ergebnis gewiß die Bedeutung eines Testes zuschreiben. Er weist eindeutig auf die wahren Proportionen im Kampf der Meinungen hin. (Vgl. *La Vie Catholique Illustrée*, 13. 6. 1965, 31–33.)

Massenmedien in der Sowjetunion

Die Zeitschrift „Sovietskaja Pečat" – „Die Sowjetische Presse" – berichtet in den Nummern 3 und 4 dieses Jahres über die Verbreitung der Massenmedien in der Sowjetunion am Ende des Jahres 1964:

Fernsehapparate gab es über 12 Millionen. Im Jahr 1964 wurden in der Sowjetunion 2 400 000 neu hergestellt.

Ende 1964 gab es in der Sowjetunion 40 Millionen Radioapparate. Zeitungen und Zeitschriften zusammen hatten eine Auflage von 1 200 000 000 Stück.

Die größte Zeitschrift „Rabotnica", die „Arbeiterin", hatte eine Auflage von 7,4 Millionen. Die zweitgrößte Zeitschrift „Krestianka", die „Bäuerin", kam mit 3,5 Millionen Stück heraus. Die Nachfrage nach den ideologischen Zeitschriften war geringer; das zeigt die sowjetische Übersicht. Sie sagt, daß die vier Zeitschriften: der „Kommunist", das „Leben der Partei" (Partijnaja Žizn), die „Politische Selbstbildung" (Političeskoje samvobrazovanye) und „Agitator" zusammen nur eine Auflage von 3,3 Millionen Stück hatten.

Die Ausgaben des Durchschnittsfranzosen

Man kann oft sagen hören, der Franzose habe für Wohnung und Wohnkultur wenig übrig, dafür aber um so mehr für gutes Essen. Dieses Klischee bedarf nach neueren Erhebungen einer gewissen Korrektur. Im Schnitt wendet der Franzose heute ein Fünftel seines Einkommens (genau 20,7 %) für die Wohnung auf. Fast der gesamte Zuwachs der Kaufkraft im Jahre 1964, nämlich 2,7 %, ist dem Wohnen zugute gekommen. Die Ausgaben für Miete, Wohnungseinrichtung (Heizung) und Wartung der Wohnung sind im gleichen Jahr um 2,5 gestiegen; die in Neubauten investierten Ersparnisse sogar um 18,4 %. Die Entwicklung, die sich in diesen Zahlen abzeichnet, wird zu den wichtigsten Ergebnissen der nationalen Rechnungsablage für 1964 gerechnet. Gleichzeitig wird durch die gleiche Rechnungsablage der Rückgang der Ausgaben für Lebensmittel bestätigt. Betrugen die Ausgaben für die Ernährung (einschließlich Getränke) vor dem Krieg noch an die 50 %, so bilden sie heute nur noch ein Drittel der Gesamtausgaben (33,4 %).

Auch andere Posten des französischen Durchschnittshaushaltes waren im Jahre 1964 rückläufig. Während in den letzten Jahren der Tabakkonsum jährlich um 2 % anstieg, lag er im Jahre 1964

um 0,4 % unter diesem Wert. Bei Bekleidung (und Schuhwerk) fiel er von 5,8 % auf 1,2 %. Für Radio, Fernsehen, Fotoartikel steht einem Anstieg von 20 % in den vier vorausgehenden Jahren im Jahre 1964 ein solcher von nur 10,2 % gegenüber. Auf dem Automarkt war ebenfalls in den letzten Jahren jeweils ein Anstieg von 20 % im Jahr zu verzeichnen; im Jahre 1964 beträgt er nur noch 1 %. Dagegen sind die Ausgaben für Gesundheit, Arztkosten, Hygiene deutlich im Anstieg begriffen (1959 9,5 % – 1964 11,6 %). (Vgl. *Le Monde*, Wochenausgabe 877, 5.–11. Aug. 1965.)

UMSCHAU

Begegnungen mit Martin Buber

An einem Berghang Jerusalems haben wir seine irdischen Reste zur Ruhe gebracht. Wenn ich nun von unserm Lehrer erzähle, dann nicht von dem Philosophen, sondern von einem Dichter, einem Erzieher, einem lebensnahen Menschen.

An mir selbst habe ich's erfahren, was es heißt: er war der Lehrer des jüdischen Volkes. Als ich ein Kind war, bestand bereits die Hebräische Universität in Jerusalem, an der seine Schüler lehrten. Seit Jahrzehnten hatte er einen Jahrgang um den andern junger jüdischer Intellektueller in Deutschland zum Selbstverständnis gebracht. Das waren nicht nur solche, die vorher nichts von Judentum wußten. Gerade in vielen Häusern traditioneller Bindung wie in meinem Berliner Elternhaus war der geistige Zionismus Grundhaltung, wie Buber ihn lehrte. Aber nur aus eigener Entscheidung kann sich der junge Mensch in die Kette einreihen, die das Erbe weiterträgt. Noch in den ersten Schuljahren las ich die Erzählungen ostjüdischer Autoren, die Buber in seinem Jüdischen Verlag herausgegeben hatte. Durch Agnon und Perez lernte ich so die Welt meiner unmittelbaren Vorfahren kennen. Damals konnte ich sie weder Hebräisch noch Jiddisch lesen.

Gerade weil ich bereits Hebräisch lernte und mir meiner Unkenntnis nur zu bewußt war, war mir Bubers Bibelübersetzung ins Deutsche eine sprachliche, dichterische Offenbarung. Noch kannte ich unsere klassischen Bibelkommentare nicht. Erst später, in Israel, bei der Vorbereitung zum hebräischen Abitur konnte ich verstehen, wie in Bubers knapper Sprache diese Kommentare mit enthalten sind.

Dann las ich, als reines Dichtwerk, seine Übertragungen aus dem Chinesischen. Vielleicht keimte damals in mir der Entschluß, auch einmal Dinge aus einer andern Sprache so nachfühlen zu wollen.

Wie alle meine halbwüchsigen Berliner Freunde las ich dann Bubers chassidische Geschichten. Aber hier ging es mir durchaus nicht um schöne Literatur. Es war, als nähme einer mich an der Hand und bringt mich heim. Mit einem Mal war ich da als Zwölfjährige mitten in der Welt meines Großvaters, der wie sein Vater vor ihm zur Gemeinde des heiligen Seraph gehörte, des Rabbi Mendel von Kozk.

Nun verstand ich das Wesen jenes jüdischen Lernens und Lehrens, das später meinen Weg bestimmte.

Aber nicht nur in Büchern begegnete ich in diesen frühen Jugendjahren, anfangs der dreißiger Jahre, Bubers Geist. Das Gespräch mit seinen Schülern war es, das uns junge Zionisten formte, uns klarmachte, auf was wir verpflichtet sind. Unser Lebensprogramm waren jene „Reden über das Judentum" der Jahre 1908 bis 1918, ohne die es wohl keine jüdische Jugendbewegung in Deutschland gegeben hätte.

Das erste persönliche Zusammentreffen mit dem Meister war 1940 in Jerusalem, wohin ich zum Studium gekommen war und seitdem geblieben bin. Nun war ich tatsächlich soweit, daß ich Dichtung übertrug, wie ich es mir sieben Jahre vorher geträumt hatte. Nur dachte ich damals nicht, daß es aus europäischen Spra-

chen ins Hebräische sein würde. Ich brachte ihm diese Übertragungen.

Jenes erste Gespräch war nicht in deutscher Sprache. Durch 23 Jahre sprach ich mit Buber nie anders als Hebräisch, es war eigentlich das Natürlichste so.

Unvergeßlich sind die Begegnungen. In seinem Haus gegenüber der Altstadt, von dem aus er alles unternahm, um die friedliche Übereinkunft mit den Arabern des In- und Auslandes zu fördern. Hier wirkte im schönen Patrizierhaus seine Frau Paula, als Schriftstellerin bekannt unter dem Namen Georg Munk. Alte süddeutsche Möbel, viel blankes Kupfer stand da im hellen Sonnenlicht. Wenn Bubers dunkle, gütige Augen hinüberblickten in die biblische Landschaft, da ging es in den Gesprächspartner ein, wie ernst und gegenwärtig alle Vergangenheit ist. Unvergeßlich auch das Bibelseminar in der kleinen Synagoge, die sein Schüler und Kollege Kurt Wilhelm gegründet hatte, Wilhelm, der dann Oberrabiner von Schweden wurde, der vor wenigen Monaten hier in Jerusalem beigesetzt wurde. Damals, in den vierziger Jahren, saßen in dem schlichten Bethaus Forscher und Erzieher beisammen, Studenten und Dichter, Woche um Woche erlebten wir neu und einmalig den Sinn der Bibelverse. Die volle glockenhelle Stimme des Meisters, sein glühender Blick lehrten uns keine weitere akademische Technik. Sie lehrten uns innigeres Judesein. Wir erhielten damit einen Auftrag des lernenden Lehrens, jeder auf Lebzeit.

Als in den letzten Jahren Bubers Augen immer schwächer wurden, bat ich ihn, mich ihm helfen zu lassen. Es waren die Jahre, in denen er wieder in deutscher Sprache schrieb. Daher sprach ich diese Bitte deutsch aus. Es kam zu meiner Hilfeleistung an einigen der letzten Bände. Die vielen Stunden dieser nur scheinbar technischen Zusammenarbeit über Druckfahnen wurden mir in neuer Weise bestimmend.

Es kam auch der Tag, an dem er mich bat, einige seiner Aufsätze aus dem Hebräischen zu übertragen, für den Sammelband seiner Reden und Aufsätze „Der Jude und sein Judentum". Ich sollte Buber ins Deutsche übertragen – welches Ansinnen! Aber hatte er mich nicht gelehrt, daß der Mensch vor allem Vertrauen haben muß? Nach schlafloser Nacht ging ich an die Arbeit und brachte ihm in der kommenden Woche die deutsche Fassung. Seltsamerweise war es leichter gewesen als ihn ins Hebräische zu übertragen, was ich hin und wieder tat.

Für die Korrekturarbeiten am großen Sammelband las ich nach langen Jahren wieder Bubers deutsche Schriften zum Judentum unserer Zeit: die aufrührenden und aufbauenden Reden über Sinngebung und Vertiefung jüdischen Lebens im Einzelnen und der Gemeinschaft, die Aufsätze über Krisis und Ende des deutschen Judentums, die Programme für Volkserziehung und Betrachtungen über den hebräischen Humanismus, über Bücher und Menschen. Staunend sah ich zusammengefaßt diese Fülle der warmen menschlichen Beziehungen, der maßvollen Polemik, seine weise Gelassenheit, die stete Warnung vor kurzsichtiger Parteipolitik.

Ben Gurion hatte Buber seinen liebsten Freund und Gegner genannt und das Gewissen unseres Volkes. Aber er schien mir nie als das Gewissen nur unseres Volkes. Dieser schlichte, kleine, stämmige Mann war, wie ich sehen konnte, der Ratgeber von Denkern, Staatsmännern und einfachen Menschen aus vielen Ländern.

Oft genug hatte er in seinen theoretischen Schriften über die unlösbare Verknüpfung von ethischer Forderung und Politik gesprochen. Vor allem wenn er die Grundlagen der jüdischen Prophetie behandelte, die Forderung nach der Errichtung des Königtums Gottes. Mir scheint, daß viel weniger bisher bekannt ist, daß zu diesen letzten Bänden auch das Mysterienspiel „Elija" gehört. Dort sind diese Fragen so behandelt, daß auch der nicht-theoretisch interessierte Hörer sie aufnehmen kann. Mir jedenfalls, die ich weder Philosoph noch Politiker bin, dünkte es so, als ich bei der Drucklegung mithalf. Wundersam vermischen sich hier biblische Erzählung und lebender Volksglaube in dem Propheten, der nie starb, sondern Gottes unermüdlicher Bote und Helfer Israels auf Erden ist. Mir scheint, daß manche Worte des Propheten Elija und seiner Jünger Michajâ und Elischa Bubers eigenes Bekenntnis sind.

So die Worte des einsamen Michajâ, der „im Walde die alten Heldenlieder Israels aufzeichnet, die er alle hersagen kann".

Denn so wie Buber selbst oft genug betont hat, daß es ihm nicht um eine eigene Lehre ging oder um die Hochebene eines Systems, vielmehr um den schmalen Grat, auf dem die Suchenden einander die Hand reichen können, und um das Hinzeigen auf Wirklichkeiten – so bekennt Michajâ dem Meister Elija:

> Als ich noch ein Knabe war, überkam es mich, daß ich mich besinnen mußte: was mag das doch sein, das sich zwischen IHM und Israel zugetragen hat, seit er uns aus Ägypten ziehen ließ? Was ist es, habe ich gesonnen, um dieses Volk? Es hat die Huld seiner Wunder empfangen und ist ihm nie wahrhaft gefolgt! Da ists mir aufgegangen. Immer hats beides gegeben, beide beieinander und wiedereinander – den untreuen Schwarm und die Schar, die Treue hielt. Das, eben das, verstand ich, heißt Israel, Ringen um Gott. Nicht jedoch damit zweie seien, jene und diese, sondern eines alleine, Volk Gottes. Aber wie, wie soll das werden? ... Da habe ich mich zum Nasiräer geweiht und habe allem abgesagt, was mich verleiten könnte, mich drum mehr als um Gott zu kümmern. Ich habe mir die alten heiligen Gesänge vorsingen lassen ... Ich bin kein Künder, nie hat mich die Stimme heimgesucht, und ich erwarte sie nicht. Altersgenossen habe ich um mich gesammelt, denen es so ergangen war wie mir, eine kleine Schar.

Bubers Ansicht über die Verantwortung des einzelnen bricht aus in den Ruf des Elija:

> Genug des Geschwätzes! Sind wir denn besser als unsre Könige? Ihre Schuld segelt dahin wie Geier in den Lüften, unsre kriecht wie Würmer am Boden. Ihr Frevel ist so feist, weil er sich an unserem mästet. Was scheidet unsre Gier von der ihren? Daß sie keine Macht hat.

Und auf die Frage: aber was tut man? antwortet er:

> Fragst du im Ernst? Dann weißt du die Antwort. Wir pflügen die Scholle, und die Seele liegt brach.

In der vorletzten Szene des Mysterienspiels nimmt Elija Abschied von seinem Jünger Elischa und erklärt ihm das Wesen der geistigen Leitung:

> Ich übergebe dir, was mir zugekommen ist. Geist ist es nicht, aber Gehorsam zum Geist. Mir war nichts übergeben worden, alles geschah in der Pein.

(Heidelberg Verlag Lambert Schneider 1963)

Mit diesen letzten Bänden schloß Buber ab, was er das Einholen der Ernte nannte. Aber immer noch häuften sich die Bücher und Schriften auf dem riesigen Arbeitstisch. Er rang um noch getreuere Formulierungen mancher Bibelverse auf Deutsch. Er gab mir sein Handexemplar des großartigen chassidischen Romans „Gog und Magog", auch hier mit den umgeänderten Bibelversen in seiner eigenen Handschrift.

Mit der gleichen Sorgfalt des getreuen Arbeiters rüstete er sich auf den Tod. Sein Weg in der Literatur hatte mit Dichtungen begonnen. Nun schrieb er den Abschied von der Welt in Versen nieder. Wie anderen nahen Freunden gab er mir im vergangenen Herbst ein solches Versblatt mit Datum und Unterschrift. Wir sprachen oft über das Wunder des Gesundseins und die Geheimnisse der Krankheit. Im Grunde genommen verhielt er sich zum Körper wie zu seinen Schülern: er vertraute auf seine verborgenen Kräfte, und war der Körper mit Schwächen behaftet – nun, so betrachtete er ihn voller Humor. Nur von den Leiden und Schmerzen anderer zu hören war schlimm, nicht aber, die eigenen zu verspüren. Oft erwähnte er sein frühes Interesse an Körper und Seele, seine Studien in dieser Richtung. Schließlich ist es ja auch kein Zufall, daß Bubers intuitive Einsichten in das menschliche Wesen so nachhaltig auch auf die moderne Seelenkunde gewirkt haben. Auch hier ging es ihm um die Wirklichkeit, auf die er hinzuweisen hatte. Sogar seine philosophischen Schriften vom dialogischen Leben wären kaum denkbar, wäre er nicht so reichlich mit der Gabe des echten, einfühlenden Zuhörens und Erfassens gesegnet gewesen.

Selbst in den großen Schmerzen der letzten Lebensjahre war er der wegweisende Lauscher. Das wissen die vielen, die aus aller Welt zu ihm pilgerten. Aber vielleicht mehr noch als die Kollegen und Diplomaten vieler Länder, die in die schlichte Villa im Stadtviertel Talbije traten, wissen es die jungen Menschen in Israel, die in den letzten Jahren den Weg zu diesem unpolitischen Einzelgänger fanden.

Wieder war es eine junge begeisterungsfähige Generation, die sich hier in kleinen Arbeitskreisen und zu Einzelgesprächen einfand. Die wievielte Generation, jede mit eigener Färbung, waren diese letzten, die noch an Bubers lebendem Gespräch teilnehmen durften?

Sie kamen aus linksgerichteten Kibbuzim. Und aus orthodoxen Hochschulen. Sie kamen, weil sie erfahren wollten, wie das für sie selbst zu sein hat, „dem Gemeinschaftlichen folgen". Weil sie Lehrer waren. Weil sie Rat suchten. Weil sie wissen wollten, wie man die Bibel heute versteht. Andere kamen, weil sie arabische Studenten waren, weil sie aus Dörfern in Galiläa stammten und hier und oft nur hier wirklich erfuhren, was ihre besondere Aufgabe als israelische Bürger und spätere Erzieher ist. Er fragte, hörte zu, fragte wieder etwas. Gab keine fertigen Rezepte. Ließ die eigene Einsicht der jungen Menschen sich regen. Dann erst wies er behutsam eine Richtung.

Jerusalem ohne Martin Buber, die Welt ohne Buber. Sein geschriebenes Wort, die lebendige Erinnerung an ihn sind ein Vermächtnis an Israel und die Menschheit. Pnina Navè

Grundsätzliches zu einer Staatsnotstandsgesetzgebung

Es dürfte – wie die Geschichte beweist – immer wieder der Fall eintreten, daß einerseits die Ordnung des Staates von außen und von innen, u. U. bis zur Infragestellung seiner Existenz, schwer gefährdet wird und anderseits solche Gefährdung im Grenzfall durch verfassungsmäßige Mittel nicht behoben werden kann. Es kann auch hinsichtlich eines politischen Gemeinwesens einen übergesetzlichen Notstand geben. Von daher stellt sich einer Ethik des Politischen das klassische Problem der Antinomie von Norm und Ausnahmezustand.

Auch die Bundesregierung steht vor dieser Problematik. Sie will einer möglicherweise eintretenden Staatskrise durch eine Notstandsgesetzgebung begegnen. In dieser soll, abgesehen von einzelnen Notstandsgesetzen, die mit einfacher Mehrheit im Parlament angenommen werden können und im 4. Bundestag angenommen worden sind, auch eine Einschränkung einzelner Grundrechte und eine vorübergehende Änderung der verfassungsmäßigen Verhältnisse in der Beziehung von Bund und Ländern rechtens werden. Das aber wäre gegen einige Bestimmungen des Grundgesetzes.

Aus diesem Grund wird gegen den Gesetzesentwurf der Regierung innerhalb und außerhalb des Parlamentes heftig protestiert. Man behauptet, er stelle das hohe Gut der Rechtsstaatlichkeit in Frage, sei der erste Schritt zu einem totalitären Staat und bedrohe so die Würde und Freiheit der Person, aber auch die Eigenständigkeit der formal vom Staat unterschiedenen und zu unterscheidenden in sich differenzierten Gesellschaft. Dazu kommt noch die im Grund rationalistisch-aufklärerische Vorstellung, der Staat könne lückenlos rechtlich ausdrücklich so geordnet werden, daß es streng genommen einen unter ein Gesetz nicht mehr subsumierbaren Ausnahmezustand nicht mehr zu geben brauche. Doch abgesehen von solchen sachlichen Gründen spielen in dieser Frage auch Emotionen eine Rolle. Die Proteste sind z. T. Reaktionen auf Erfahrungen, die man z. B. mit dem Ermächtigungsgesetz im „Dritten Reich" gemacht hat. Auch die Konsequenzen, die man aus Artikel 48 der Weimarer Verfassung zog, schrecken nicht wenige. Man wird also durchaus zugeben, daß einer die Verfassung überschreitenden Notstandsgesetzgebung eine innere Fragwürdigkeit eignet. Und doch scheint auch in unserer gesellschaftlich-staatlichen Situation eine solche geboten zu sein.

Um in dieser Sache vom sittlichen wie vom rechtlichen Standpunkt aus klarer zu sehen, müssen wir zunächst einige Bemerkungen über den Staat, die Staatsgewalt und ihre Aufgaben

machen. Schon Thomas von Aquin stellt fest, daß der Mensch ein gesellschaftliches und politisches Wesen ist. Wörtlich sagt er, es sei „die natürliche Bestimmung des Menschen ein gesellschaftliches und politisches Wesen zu sein“ [1]. Seine Gesellschaftlichkeit, in der er allein als Person zu sich selbst kommt, gewinnt ihre gültige und (relativ) endgültige Gestalt im ordnenden Raum einer politischen Verfaßtheit. Denn allein eine so geordnete Gesellschaft ist in letzter Intensität und Instanz geeint und von daher handlungsfähig. Solche Einung und Ordnung geschieht durch die Staatsgewalt, d. h. durch jenes Organ, das die Gesellschaft in je verschiedener Form im Akt der Staatswerdung aus sich heraus setzt und durch das sie ihre Glieder, einzelne und Gemeinschaften, auf das Gemeinwohl hin ausrichtet. Die Staatsgewalt ist im strengen Sinne eine gesellschaftliche Gewalt. Denn ihr ursprünglicher Träger ist, noch abgesehen von der Sonderform einer demokratischen Verfassung, das Staatsvolk selbst[2]. Das allerdings bedeutet nicht, daß das politische Gemeinwesen nur ein genossenschaftlicher Verband ist. Es gibt in ihm auch echte Herrschaft; das gilt auch für die Demokratie. Der Staat gründet nämlich nicht nur im Willkürlichen des Menschen, in einem freiwilligen sozialen Vertrag, sondern auch und zumal im menschlichen Wesenswillen, d. i. in seiner, des Menschen, vor aller Wahlfreiheit liegenden schöpfungsgemäßen Urdynamik auf Selbstvollendung, die sich nur in Gemeinschaft und Gesellschaft verwirklicht. Somit geht obrigkeitliche Gewalt auf die Anordnung Gottes zurück, der begründender Grund aller Kreatur ist. In der tatsächlichen Staatwerdung wird die gottgeschaffene Tendenz auf Vergesellschaftung in Solidarität von den einzelnen übernommen und in je eigener so oder so gestalteter Staatlichkeit konkretisiert. Wichtig für unser Thema ist die Einsicht, daß Regierungsgewalt, verstanden von der Schöpfungsordnung her, zuletzt im Willen Gottes gründet, der als solcher den menschlichen Willen umgreift und normiert. Immer aber ist es entscheidend, daß die Staatlichkeit und darin die Staatsgewalt selbst und alle ihre Akte allein von ihrer Funktion, von der Verwirklichung der Geweinwohls her, gerechtfertigt werden kann.

Diese staatliche Funktion hat sich innerhalb einer Rechtsordnung zu vollziehen. Rechtsstaatlichkeit ist ein Wesensmoment jedes richtig geordneten Staatswesens. Und zwar deshalb, weil die Ordnung der Gerechtigkeit der Kernpunkt des Gemeinwohls ist. Hinsichtlich dieser Ordnung – und das ist für die Problematik einer Notstandsgesetzgebung von großer Wichtigkeit – kann man zwei Gesichtspunkte unterscheiden, den der Legalität und den der Legitimität. Regierungsgewalt hat normalerweise legal und legitim in eins zu sein. Sie hat legal, d. h. gesetzmäßig zu sein. Sie ist es, wenn und weil sie gemäß dem (geschriebenen oder ungeschriebenen) Verfassungsgesetz nicht nur begründet ist, sondern auch ihre Regierungsakte gesetzmäßig ausübt. (Damit soll nicht bestritten werden, daß eine illegal an die Macht gekommene „Regierung“ u. U. legal werden kann. Sie wird es, wenn die Bürger wenigstens stillschweigend, z. B. durch „konkludente Handlungen“, die Träger der faktischen Herrschaft akzeptieren[3]. Obrigkeitliche Gewalt ist legitim, d. i. rechtmäßig, wenn und weil sie, abgesehen von ihrer Legalität, ihrer Funktion und damit dem inneren Sinn von Staatsgewalt, nämlich der Verwirklichung des Gemeinwohls, (im wesentlichen) entspricht[4]. Legalität und Legitimität können aber konkret auseinanderfallen. Es kann nicht nur unsittliche und allgemein ungerechte (positive) Gesetze geben, sondern auch hier und jetzt unangemessene, die der geschichtlichen Situation, die immer auch ethisch und

1 De reg. princ. I, 1; S. c. G. III, 85.

2 Suarez, De leg. III, c. 3 n. 2; Def. fid. III, c. 2 n. 9; Bellarmin, De laicis c. 6.

3 De Lugo, De iust. et iure disp. 37 n. 27; Suarez, De leg. III, c. 4 n. 4.

4 Legitimität im dargelegten Verständnis unterscheidet sich demnach von einer bestimmten traditionellen Auffassung desselben Begriffs, die Carl Schmitt (Verfassungslehre, München und Leipzig 1928, 87) so beschreibt: „Eine Verfassung ist legitim, d. h. nicht als faktischer Zustand, sondern auch als rechtmäßige Ordnung anerkannt, wenn die Macht und Autorität der verfassungsgebenden Gewalt, auf deren Entscheidung sie beruht, anerkannt ist.“ Es wird dann die dynastische von der demokratischen Legitimität unterschieden.

rechtlich relevant ist, nicht mehr entsprechen. Nur ein konsequenter Rechtspositivist könnte das leugnen. Für einen solchen fallen Legalität und Legitimität, Gesetzes- und Rechtsordnung, einfachhin zusammen.

Von diesen Überlegungen her ist es deutlich, daß es im Fall eines Staatsnotstands geboten sein kann, die bloße Legalität, das im strengen Sinn Gesetzliche, zu überschreiten. Das wäre gewiß illegal, aber deshalb noch nicht illegitim. Denn Legalität gründet im Umgreifenden der Rechtsordnung, innerhalb derer das ausdrückliche Gesetz als die von der rechtmäßigen Autorität in der Gesellschaft und für sie gesetzte und verkündigte Regel des Handelns zu liegen hat. Mit andern Worten: Die Rechtsstaatlichkeit wird u. U. auch gewahrt, wenn in einer Grenzsituation die reine Legalität zwar überschritten wird, dieses Überschreiten aber innerhalb der recht verstandenen Legitimität der Staatsgewalt liegt. Dasselbe wird übrigens in der Lehre von der Epikie, in der der Aquinate die aristotelische, die römisch-juristische und christlich-patristische Doktrin von der Billigkeit zusammenfaßt, zum Ausdruck gebracht. Sie besagt, daß es im Einzelfall erlaubt und geboten sein kann, „im Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die innere Gerechtigkeit und der gemeine Nutzen fordern“ [5]. Selbstverständlich ist solche Epikie, ein solches Überschreiten der bloßen Legalität, nicht beliebig anzuwenden. Bestimmte Bedingungen müssen erfüllt sein, damit dies sittlich gerechtfertigt geschieht. Die katholische Moraltheologie hat sie unter dem Titel der „Doppelwirkung einer Handlung“ [6] ausgearbeitet. Folgende Voraussetzungen müssen gegeben sein: Die [illegale] Aktion der Staatsgewalt muß (erstens) ein Gut, hier die Aufrechterhaltung der gerechten Ordnung, intendieren. Diese Absicht darf (zweitens) nicht durch ein in sich unsittliches Mittel verwirklicht werden. Sie muß sich (drittens) tatsächlich nur durch Überschreiten der Legalität verwirklichen lassen. Endlich muß (viertens) in einer Güterabwägung erwogen werden, ob dieses Handeln „etwas außerhalb der Legalität“ konkret das kleinere Übel ist. Wir verstehen, daß vor allem die dritte und vierte Bedingung strittig sein können, daß vor allem in einer auch weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft, in der man also nicht mehr ungebrochen in gemeinsamen Wertvorstellungen lebt, Sicherungen gegen den Mißbrauch der Epikie eingebaut werden müssen. Eine solche Sicherung wäre aber gerade eine angemessene Notstandsgesetzgebung.

An sich ist es natürlich logisch widersprüchlich, wenn man einen übergesetzlichen Notstand doch wieder, was die Maßnahmen der Regierung angeht, durch eine Notstandsgesetzgebung regeln will. Das hat nur dann einen Sinn, wenn legal dem Ermessen der Regierungsgewalt ein verhältnismäßig breiter Spielraum gewährt wird. Es müssen legale Bindung und Ermessensfreiheit in ein rechtes, konkret mögliche Staatskrisen bedenkend, angemessenes Verhältnis gebracht werden. Das aber verlangt einen hohen Sinn und ein tiefes Verständnis ebenso für Würde und Freiheit der Person wie für die des Staates, des Gemeinwesens, und die Willigkeit, beides solidarisch in die gemeinsame Sorge zu nehmen. Ein Rest aber wird bleiben. Auch in einem demokratischen Staatswesen kann man nicht ohne Risiko leben. Ein solches ist hinsichtlich einer Staatsnotstandsgesetzgebung ebenso von der Regierung wie vom Bürger zu tragen. Es besteht einerseits in der Möglichkeit, daß die legale Bindung der Exekutive diese in ihrer Ermessensfreiheit so einschränkt, daß der Notstand nicht legal bewältigt werden kann, wie anderseits, daß in einer solchen Gesetzgebung die Rechte der Bürger ungebührlich eingeschränkt werden. Um des Gemeinwohls willen müssen aber beide Risiken getragen werden.

Hans Wulf SJ

[5] S. th. 2 2 q 120 a 1.
[6] LThK² 3, 516.

Das neue „Allgemeine Evangelische Gebetbuch“

Genau 10 Jahre nach seinem ersten Erscheinen liegt nun die bedeutend vermehrte zweite Auflage des „Allgemeinen Evangelischen Gebetbuches“ vor, das der Furche-Verlag soeben in

vorbildlicher Druckausstattung herausgebracht hat[1]. Es trifft sich gut, daß es genau zu der Stunde erscheint, da wir auf katholischer Seite darangehen, unserer Muttersprache im Gottesdienst einen größeren Raum zu gewähren und nach Lösungen für die vielerlei Fragen Ausschau halten, die sich im Zusammenhang damit ergeben.

Das „Allgemeine Gebetbuch" (wie wir es der Einfachheit halber kurz nennen wollen) hat sich das anglikanische Book of Common Prayer zum Vorbild genommen und zeugt von einer großen christlichen Weite. Es verdankt sein Entstehen dem Aufbruch in den Studentengemeinden und steht mit der liturgischen Erneuerung, der Agendenreform und der ökumenischen Bewegung in engem Zusammenhang. Zwar ist es nicht offiziell eingeführt; aber es will quer durch alle evangelischen Bekenntnisse und Denominationen hindurch eine Ergänzung zum jeweiligen „Gesangbuch" sein. Nach dem Untertitel versteht es sich als „Anleitung und Ordnung für das Beten des Einzelnen, der Familie und der Gemeinde". Als Herausgeber zeichnen: Hermann Greifenstein, Dr. Hans Hartog, Frieder Schulz.

Der Text

Das „Allgemeine Gebetbuch" betont schon im Untertitel seinen ökumenischen Charakter. Der Katholik, der das Buch in die Hand nimmt, mag überrascht sein, wieviel ihn hier vertraut anmutet und wieviel Gebetsgut uns offenbar mit unsern evangelischen Brüdern gemeinsam ist. Da ist die dem Missale mehr oder weniger entnommene Grundstruktur der Meßfeier; da sind ferner die Horen des Stundengebets: Mette, Laudes, Sext, Vesper und Komplet; sodann Tischgebete, Reisesegen, Litanei. Wenn wir recht sehen, können rund 40 von den 105 Quellennachweisen für den ökumenischen Gebetsteil als katholisch bezeichnet werden. Es finden sich darin neben Texten aus Missale und Sakramentaren Gebete von Ambrosius, Athanasius, Benedikt, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Johannes Chrysostomus, Fénelon, Franz von Assisi, Romano Guardini, Hieronymus, Ignatius von Loyola, Mechthild von Magdeburg, Kardinal Newman, Nikolaus von Flüe, Teilhard de Chardin, Thomas von Aquin, Thomas von Kempen. Ebenso stehen in dem „Evangelischen Namenkalender", der für jeden Tag – fast hätten wir gesagt – einen „Heiligen" bringt, neben den Namen der Reformatoren und bedeutenden evangelischen Männern und Frauen manche Namen von katholischen Heiligen.

Auch für den evangelischen Gottesdienst heute stellt sich das Sprachproblem; nicht so sehr vom Lateinischen her, obwohl liturgische Texte auch aus dem Lateinischen übersetzt sind, sondern vom alten, fremd gewordenen Deutsch. Aufschlußreich ist, was in der Einführung zum Psalmengebet über die im „Allgemeinen Gebetbuch" gebotene Textgestalt der Psalmen gesagt wird:

> „In der ersten Auflage wurde die schöne Alpirsbacher Fassung der Lutherübersetzung zugrunde gelegt. An ihr hatte seinerzeit R. A. Schröder mitgearbeitet. Das Bestreben ist hier unverkennbar, die Verwässerungen späterer Revisionen zugunsten der dichterischen Kraft des Originals und seiner Sangbarkeit rückgängig zu machen. Bei diesem Schritt nach rückwärts kann es aber auf die Dauer nicht bleiben. Die Originalfassung ist infolge vieler archaischer Wendungen oft schwer verständlich. Darüber hinaus bleiben hier alle von der Bibelwissenschaft zu Tage geförderten Erkenntnisse unberücksichtigt. Von jeher gehört es aber zur Aufgabe der Kirche, den Text so getreu und so verständlich wie möglich wiederzugeben. Inzwischen steht die neue Revision auch des Alten Testamentes kurz vor ihrem Abschluß und vor ihrer Veröffentlichung. Nach eingehender Prüfung ihres Wortlautes haben die Herausgeber gemeint, an ihr nicht vorübergehen zu dürfen. Hier ist erhalten geblieben, was um der bis heute noch prägenden Sprachgewalt Luthers willen nicht aufgegeben werden durfte. Hier hat man einerseits mutig

1 Allgemeines Evangelisches Gebetbuch. Anleitung und Ordnung für das Beten des Einzelnen, der Familie und der Gemeinde mit einer ökumenischen Gebetssammlung. Hamburg: Furche-Verlag 1965 (VII, 795 S.) 17,80.

neu geformt, wo gesicherte Forschungsergebnisse und die Rücksicht auf die Verständlichkeit es geboten. Man hat aber auch Bedacht genommen auf den gottesdienstlichen Gebrauch und die Sangbarkeit der Psalmen." (290 ff.)

Dennoch sehen die Herausgeber voraus, daß den einen die Eingriffe in das Original zu weit gehen, während sie andern nicht radikal genug sein werden.

Tatsächlich erscheint dem Ohr, das nicht an evangelische Kirchen- und Erbauungssprache gewohnt ist, manches in dem sonst edel und wertvoll geformten Deutsch des „Allgemeinen Gebetbuches" fremd; und diese Fremdheit wird nicht zuletzt auch von der Sprache der Lutherbibel herstammen. Einige Proben mögen das verdeutlichen:

„Nun dürfen wir unser Dünken und Meinen fahren lassen" (9); „Die Gabe der Taufe steht in Kraft!" (9 und 557); (Jesus Christus) „hat den Willen Gottes uns zugut erfüllt" (87); „Lasset uns im Namen ... unsers Herrn ... sein eigen Testament also handeln und brauchen" (89); „Halleluja, kündlich groß ist das gottselige Geheimnis" (434).

Besondere sprachliche Probleme ergeben sich bei der Übertragung der Hymnen. Wir empfinden das im katholischen Raum gegenwärtig, wenn wir die deutschen Ausgaben des Römischen Breviers zur Hand nehmen. Nicht alle werden sich mit den Übertragungen anfreunden, die etwa K. Kündig zu dem Deutschen Brevier der Herder-Bücherei[2] beigesteuert hat, die die Psalmen in der Übertragung des Kapuziners Morant bringt (die Psalmenübertragung Guardinis hat also auch nicht alle Wünsche erfüllt!). Die Hymnenübertragung des „Allgemeinen Gebetbuchs" lag in den bewährten Händen von R. A. Schröder, und es ist sehr lehrreich, diese seine Übertragungen mit denen von K. Kündig zu vergleichen – es sind ja dieselben Hymnen des kirchlichen Stundengebets. Aber auch R. A. Schröders Übertragung will uns nicht immer zusagen. Auch davon einige Proben:

„Die Hoffnung kehrt beim Hahnenlied,
wer krank ist, wird der Krankheit quitt" (236).
„Der Tröster wert, der Heilige Geist,
sei heut und ewiglich gepreist" (237 und als Schluß weiterer 6 Hymnen).
„ergeuß des Heiligen Geistes Strahl" (237 und 245).
„des Geistes nüchtre Trunkenheit" (238).
„nach frevlen Augs Gelüstigkeit" (241).
„des höchsten Herrschers ein'ger Sohn" (242)[3].

Wir wollen gern zugeben, daß die Aufgabe wahrhaftig nicht leicht ist und daß sich zum Teil hinter ihr die tiefer liegende Frage verbirgt, ob nicht manche Stellen des Originals inhaltlich für den heutigen Beter kaum überwindbare Schwierigkeiten bieten. Die Aufgabe, die alten liturgischen Texte zu übertragen, führt so nicht selten zu der Erkenntnis, daß diese Texte selbst nach einer Neugestaltung rufen.

Man kann gewiß den Ausfall der Luthersprache für das katholische Gebetsgut beklagen, wie das neuestens wieder F. Calvelli-Adorno in seiner Schrift „Über die religiöse Sprache" getan hat[4]. Man verspürt bei der Begegnung

2 Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Hrsg. und mit Erklärungen versehen von Peter Morant. Freiburg: Herder 1965. XXXI, 1244 S. Plastik 30,–; Taschenbuch 19,80. Inzwischen wird im Vorwort zu Band 2 vom Herausgeber mitgeteilt: „Da bezüglich der Hymnen die Kritik ein reimloses, rhythmisches Gefälle wünscht, hatte P. Tutilo Krapf ... die Freundlichkeit, eine Großzahl der Hymnen des zweiten Bandes in seine schwungvolle, begeisternde Sprache zu gießen." Mit andern Worten: man hat auf Reim und gebundenen Rhythmus verzichtet.

3 W. Gössmann weist darauf hin, daß die Psalmenübertragung Rudolf Alexander Schröders eine Nähe zum protestantischen Kirchenlied habe. „Dennoch ist dieses geistliche Sprechen für das Empfinden der Gegenwart eigentlich überholt." (Vgl. Wilhelm Gössmann, Sakrale Sprache, München: Max Hueber 1965. 142 S. Kart.4,80). Ein Beitrag, der zeigt, wie immer mehr Menschen in der Kirche wach werden für die vielfältigen Fragen der Sprache. Er räumt der Psalmensprache, der geistlichen Dichtung und den Beziehungen zwischen Meditation und Sprache einen besonderen Raum ein. Uns gefällt die klare Feststellung: „Die Alltagssprache ist der Ausgangspunkt für alles sprachliche Erfassen" (14). Der Verf. versteht darunter die Sprache, die auf die „unmittelbar praktischen wie geistigen Bedürfnissen hingeordnet" ist. Aber warum sie so einschränken? Liegen hier nicht auch die Quellen von Lied und Dichtung, wenigstens wenn man sie als „Sprache des Volkes" faßt?

4 Franz Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache / Kritische Erfahrungen. Frankfurt: Josef Knecht 1965. 138 S. 8,80. Das Buch enthält manche gute Beobachtung

mit dem „Allgemeinen Gebetbuch" aber auch umgekehrt, wie das Lutherdeutsch und andere gewiß ehrwürdige ihm verwandte alte Texte einer wirklich frischen Neugestaltung im Wege stehen können. Vielleicht sind es nur noch Überbleibsel; aber uns will scheinen, daß sich hie und da die Neigung zu einer getragenen und altertümelnden Kanzel- und Pastorensprache bis in einige Teile der „Einführungen" bemerkbar macht. Da hat das Latein im katholischen Raum unbeabsichtigt das Gute gehabt, das Sprechen je neu und unbefangen aus der Gegenwartssprache heraus vor sich gehen zu lassen. Es ist ja auch bezeichnend, daß ungeachtet der Vorrangstellung der Lutherbibel die Versuche immer neuer Bibelverdeutschungen auch auf evangelischer Seite nicht zur Ruhe kommen, wie in den letzten Jahren etwa das kommentierte Neue Testament von H. Bruns[5] und der allerneueste kühne Vorstoß von J. Kuhn und H. Riethmüller: „Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit" im Quell-Verlag, Stuttgart mit einer Lizenzausgabe im Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer[6].

„Das NT für Menschen unserer Zeit" geht gewissermaßen radikal den Weg, Luther völlig zu vergessen und so zu sprechen, wie die Menschen von heute das tun: ein lockeres, frisches Deutsch mit Zwischentiteln im Zeitungsstil und einer Menge Fotos aus dem Leben unserer heutigen, technischen Großstadtwelt. Wenn wir recht sehen, wird dieser gewiß diskutierbare Versuch bei den Katholiken weniger Aufsehen erregen als bei den evangelischen Bibellesern, die ihn fast als sakrilegisch empfinden müssen.

Es ist nicht die Sprache allein. Manchmal ist es auch, wie zu erwarten, die Verschiedenheit oder auch eine gewisse Zaghaftigkeit der Lehre und eine allzu große Scheu, die Dinge schlicht beim Namen zu nennen. Was ist zum Beispiel genau gemeint, wenn in der Einführung zur Beichte gesagt wird, sie sei „eines der großen Heiltümer Gottes"? Was ist ein Heiltum? Nach dem Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm bedeutet es entweder eine Reliquie oder die Kirche, in dem sie verwahrt wird, oder endlich die Reichskleinodien. Mit „Heiltum" weicht das Gebetbuch in ein Poetisch-Unverbindliches aus. Das klare Wort wäre „Sakrament" mit einer eindeutigen Definition dieses Terminus. Der ganze Beichtabschnitt kommt aus einer gewissen Gehemmtheit oder Verlegenheit nicht heraus.

Es wird niemanden überraschen, daß ein evangelisches Gebetbuch den Geist des evangelischen Bekenntnisses atmet. Er kommt dem katholischen Leser zum Bewußtsein, wenn sowohl im Confiteor wie in der Litanei die ihm vertrauten Anrufungen der Heiligen fehlen. Für sie ist in diesem Buch kein Raum. (Wir wissen wohl, und man kann es bei J. A. Jungmann Missarum Solemnia I[3] 386–402 nachlesen, wie die Zahl der im Confiteor genannten Heiligen im Lauf der Jahrhunderte geschwankt hat.) Den Katholiken berührt es unangenehm – und unsere evangelischen Brüder dürfen das ruhig wissen –, wenn von der katholischen Kirche meist als von der „römischen Kirche" gesprochen wird, manchmal sogar auch inhaltlich mit einer gewissen „Spitze" (z. B. S. 7: „Die Pflicht, um nun eben das zu tun, was die römische Kirche bewußt vernachlässigte" – (nämlich die Predigt). Ob dieses „bewußt" sich historisch belegen läßt? – An einzelnen Stellen wird schöner von der „alten Kirche" (14) und vom „Raum der katholischen Kirche" gesprochen (100).

Am Ende des „Allgemeinen Gebetbuches" sind in einem Abschnitt „Gebete und Beter in

---

und Anregung und berührt sich zum Teil mit unserm Beitrag „Das fromme Deutsch", vgl. diese Zschr. 162 (1957) 173–183. Wenn der Verf. aber im Schlußteil die Einsetzung eines Verwaltungsgremiums für Sprachprobleme im kirchlichen Bereich fordert, dann kann man nur entsetzt abwehren. Das fehlte uns gerade noch, zumal wenn dann etwa eine gestelzt „akademische" Sprache, die sich leider schon jetzt allzusehr breit macht, zur Norm erhoben würde! Mag der Begriff „Volk" noch so problematisch sein: die Quellen gesunder Sprache liegen auch heute noch beim Volk, und man wundert sich, daß diese Quelle bei unsern Sprachreinigern so wenig beachtet wird.

5 Das Neue Testament neu übertragen mit neuen Überschriften und Erklärungen von Hans Bruns. Giessen: Brunnen-Verlag 1963. XVI, 560 S. 9,–.

6 Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil I: Matthäus-, Markus-, Lukas-, Johannes-Evangelium. Bild- und Textredaktion: Johannes Kuhn und Helmuth Riethmüller in Verbindung mit Otto Kehr. 376 S. mit 83 ganzseitigen Fotos. Taschenausgabe 7,– / Ausgabe auf Kunstdruckpapier 16,–.

der Geschichte der Kirche" kurze, biographische Angaben über Leben und Wirken der betreffenden Verfasser mitgeteilt. Sie bemühen sich, auch über die katholischen Verfasser objektiv zu berichten. Dennoch gibt es auch da den einen oder andern Mißklang. Im Abschnitt über Fénelon erfahren wir, daß Madame Guyon von der „Römischen Kirche" verfolgt wurde, was doch wohl ein zu starker Ausdruck ist. In der Notiz über Franz Assisi: „Gegen den Willen des Stifters wandelte der Papst aus Furcht vor den unberechenbaren Auswirkungen einer innerkirchlichen Reformbewegung die Bruderschaft in einen Mönchsorden und schuf sich so eine willige Kampftruppe." Daß dieses kämpferische Klischee bei der Gesellschaft Jesu wiederkehrt, ist weniger erstaunlich. Bei Ignatius von Loyola heißt es: „Mit der Bestätigung der ‚societas Jesu' gewann der Papst den Orden als Kampftruppe des neubelebten römischen Katholizismus gegen die Reformation." Lassen wir das mit der „Kampftruppe" auf sich beruhen. Wie aber soll man es ohne Protest hinnehmen, wenn uns über Ignatius in der ihm gewidmeten elf Zeilen knappen Notiz mitgeteilt wird: „Der von glühender Frömmigkeit erfüllte baskische Adelige entschloß sich auf einem Krankenlager zur unbedingten Hingabe an Maria."? In einer größeren biographischen Studie dürfte man auf die im übrigen den meisten katholischen Heiligen eigene große Marienverehrung des Ignatius zu sprechen kommen. Aber hier in dieser entstellenden Verkürzung wird völlig gegen die historische Wahrheit die Tatsache unterschlagen, daß Ignatius in seiner Bekehrung vom Dienst des irdischen Königs zum Dienst und zur Hingabe an Christus den König fand und als einer der großen Christozentriker der Kirche die Gesellschaft Jesu gründete. Auch die Skizzierung der Ignatianischen Exerzitien als einer Einrichtung zur Pflege „einer eigentümlichen, den Willen und das Gefühl ansprechenden Frömmigkeit, die besonders in den romanischen Ländern Fuß faßte", wird dieser wichtigen geistlichen Erscheinung nicht gerecht. Hier bestehen begründete Wünsche zu Verbesserungen in einer neuen Auflage. (Für sie sei noch auf einige kleinere Flüchtigkeitsfehler hingewiesen: man schreibt Fénelon und nicht Fénélon, Teilhard de Chardin und nicht Theilhard; Pascal ist 1623 und nicht 1632 geboren.)

Mit diesen kurzen Randglossen ist weder der Inhalt des beinahe 800 Seiten starken Bandes erschöpft, noch all dem Wertvollen, was er bietet, Genüge getan. Er wird für eine ähnliche Sammlung im katholischen Bereich manche Anregungen vermitteln können. Unsere kritischen Anmerkungen sind in keiner Weise polemisch gemeint, wie wir auch überzeugt sind, daß die angezogenen Stellen ungewollt und unbewußt stehen geblieben sind. Nicht zuletzt sind wir uns bewußt, daß man ein allseits abgewogenes Urteil über ein solches Gebetbuch erst geben könnte, wenn man die in ihm enthaltenen Andachten mitangehört und mitvollzogen hätte. So aber kommt unsere Besprechung leider nur von der Lektüre und vom Schreibtisch her. Über die mit dem „Allgemeinen Gebetbuch" aufgeworfenen musikalischen Fragen haben wir einen Fachmann um sein Urteil gebeten.

F. Hillig SJ

Die Musik

Der Titel „Allgemeines Evangelisches Gebetbuch" läßt nicht ohne weiteres erwarten, was eine Durchsicht sofort ergibt: Alle Formen des gemeinschaftlichen Betens werden auch in gesungener Form angeboten, und zwar unter vollständigem Ausschluß des Liedes (für das ja seit 15 Jahren die vorbildliche Ausgabe des „Evangelischen Kirchengesangbuchs" – EKG – vorliegt). Diese Beschränkung auf das Singen von Prosa (mit Ausnahme der Hymnen, s. u.) macht das Allgemeine Gebetbuch in der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirchenmusik besonders wichtig und anregend; vor allem wird in ihm der in manchen Kreisen noch immer kursierende Irrtum, evangelisches liturgisches Singen sei ausschließlich oder überwiegend reiner Liedgesang, auf eindrucksvolle Weise widerlegt.

Das Allgemeine Gebetbuch beinhaltet an liturgischer Musik zwei Formen des sonntäglichen

Gottesdienstes (Deutsche Messe 1 und II), Mette, Laudes, Sext, drei Vespern, Komplet, dazu 31 Hymnen, 19 Responsorien, 75 Psalmen, 31 Antiphonen und eine Litanei.

Die Deutsche Messe I (in der Mehrzahl der evangelischen Landeskirchen Deutschlands eingeführt) umfaßt gesungenes Kyrie (zweifach), Gloria, Kollektengebet, Halleluja, Präfation, Sanctus, „Preisgebet" mit Einsetzungsworten; Vaterunser, Postcommunio, Entlassung und Segen – alles mit den zugehörigen Akklamationen zwischen Liturg und Gemeinde. Die Deutsche Messe II (Alpirsbacher Form) ergänzt diese Stücke zum vollständigen Ordinarium, nimmt ein vollständiges Proprium missae sowie gesungene Lektionen, Allgemeines Kirchengebet (= Fürbitten) und eine erweiterte Form des gesungenen Kanons hinzu, gibt überdies beim Offertorium melismatische und bei Introitus und Communio psalmodische Verse bei und stellt somit den rechten Zustand der sinnvollen Ausführung dieser Gesänge wieder her (unter Vermeidung der Verkümmerungsformen im Graduale Romanum). Es handelt sich also hier tatsächlich um eine vollständige Form der missa cantata, auch in der Rollenverteilung zwischen Liturg, Chor und Gemeinde; verschiedene Varianten sind von Fall zu Fall noch angegeben.

Auch die Stücke der Tageszeitengottesdienste und des Stundengebets schließen im wesentlichen an die überlieferten altkirchlichen Ordnungen an, die Hymnen sind nach dem Kirchenjahr, die Responsorien nach den Wochentagen geordnet. Die Psalmen werden in wörtlicher Übersetzung und in Modelltönen angeboten, sie sind mit mehrfachen Antiphonen für die verschiedenen Feste und Kirchenjahreszeiten ausgestattet. Die Litanei ist eine Erweiterung der bereits bekannten frühreformatorischen Fassung (EKG Nr. 138).

Für die meisten Stücke sind auch Sprechfassungen mit Hinweisen auf Lieder (aus dem EKG) gegeben.

Die jeweils reichlich vorhandenen Einführungen in die einzelnen Teile des Allgemeinen Gebetbuches führen immer auch in die Gesangstücke ein, oft zugleich mit Begründungen für das Singen (s. u.).

Der Stil der Gesangstücke im Allgemeinen Gebetbuch ist gekennzeichnet durch den völligen Verzicht auf Neuschöpfungen; wir finden neben Gestaltungen des Reformationsjahrhunderts, die ihrerseits größtenteils wiederum auf vorreformatorische Vorlagen zurückgehen, vor allem Neufassungen gregorianischer Gesänge. So sind z. B. die in der Deutschen Messe II gebotenen Ordinariumsstücke Adoptionen des Kyrie XVIII, Gloria XV, Credo I, Sanctus XIII und Agnus XVIII, die Propriumsgesänge solche des Introitus vom Freitag nach Aschermittwoch (Psalmodie im 7. Ton), des Graduales der Communemesse hl. Bekenner, des Alleluja vom 22. Sonntag nach Pfingsten, des Offertoriums von Septuagesima, der Communio vom 8. Sonntag nach Pfingsten (Psalmodie im 3. Ton); die Oration singt sich in „tonus antiquus solemnis" (die sonstigen römischen Orationstöne erscheinen an anderer Stelle) und auch die anderen Gesänge schließen sich größtenteils eng an die Fassungen des Graduale und Vesperale Romanum an, freilich in Auswahl und Beschränkung auf wenige Stücke. Das Allgemeine Gebetbuch knüpft an alle Schichten und Stile des Chorals an und verbindet sie mit deutscher Sprache, vom einfachen Ruf bis zum hochdifferenzierten Gradualvers. Als Begründung für dieses Vorgehen wird wiederholt die Überzeitlichkeit der Sprache des Chorals, die ihm eigene einzigartige Verbindung von Wort und Ton, sein Wesen als Musik des Gottesdienstes angegeben; somit handle es sich auch nicht um eine Flucht in die Vergangenheit, sondern um eine sachgerechte Haltung, die sich unweigerlich einstellen müsse, wenn der evangelische Gottesdienst heute aus den alten Quellen erneuert werden solle (und das sei ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Geschehen).

Wir Katholiken können nun das Grundsätzliche dieser Haltung nur von Herzen begrüßen; wir freuen uns, wenn die evangelischen Kirchen von einem stark rational bestimmten Predigtgottesdienst mehr und mehr zum Vollzug echter liturgischer Formen finden, die in wachsendem Maße auch wieder den Gesang, und zwar nicht nur den Gesang der Prosatexte des unmittelbaren Bibelwortes unter der frühchristlichen Prägungen (Gloria etc.) entdecken.

Wir bejahen die sich hier zeigende bewußte Entscheidung zur Musik im Gottesdienst, und zwar zur Musik in ihrer Vielfalt, wie sie sich eben aus der liturgischen Funktion des einzelnen Stückes ergibt. Den Rückgriff auf den Gregorianischen Choral sollten wir nicht als Plagiat, als unzulässige Anleihe aus unserem Besitztum, empfinden, sondern als die Basis, auf der jede Erneuerung liturgischer Musik des abendländischen Christentums stehen muß. Dennoch aber müssen, bei aller Zustimmung zum Grundsätzlichen, auch gewichtige Einwände gegen die musikalische Gestaltung des Allgemeinen Gebetbuches gebracht werden.

Bereits in der vorhergehenden Besprechung war vom Sprachproblem die Rede; die dort erwähnten Überbleibsel aus der Ausdrucksweise des 16. Jahrhunderts, die Neigung zu einer altertümelnden Pastorensprache, machen sich in der musikalischen Gestaltung besonders deutlich und, für unser Sprachgefühl, unangenehm bemerkbar. Ein Beispiel nur für viele: Die Präfation der Deutschen Messe I sagt (S. 30 ff.) „Dank ságen, anbéten, daß wir ... das Leben háben" – im Neuhochdeutschen heißt es jedoch zweifellos „Dánk sagen, ánbeten, ... das Lében haben". Wenn also hier der Hauptakzent falsch gesetzt wird, entsteht eine falsche Betonung und künstliche Ausdrucksweise, die weder dadurch gerechtfertigt werden kann, daß Martin Luther und seine Zeit so betont haben, noch dadurch, daß in einzelnen Gegenden Deutschlands unter Dialekteinfluß auch heute noch so gesprochen wird. Für die Beurteilung der Frage ist es unerheblich, ob den Verfassern dieser Tatbestand bewußt ist oder nicht; wir jedenfalls halten eine solche Ausdrucksweise für antiquiert und also für ungeeignet, heutige Menschen recht anzusprechen. Auf derselben Linie liegt die häufige Ausstattung von Endungssilben mit tonlichen Ligaturen. Wenn z. B. die Frageformel des Lektionstons (S. 157) so gestaltet ist, daß die unbetonte Endsilbe auf eine Neume, deren zwei Töne überdies noch verdoppelt sind, und nach oben gehen,

e . . . . . d e ee ff.

„Wo sind aber die Neu - ne? ..."

zu liegen kommt, dann scheint uns das nur schwer erträglich. Vielleicht hat hier die allzu sklavische Bindung an die Unterlegungsregeln der lateinischen Sprache blind gemacht für das im Deutschen Erforderliche. Oder es wird auch hier die stärkere Eigenwertigkeit der Endungssilben im älteren Deutsch für das heutige Sprechen noch als gültig angesehen. Leider sind viele Gesänge voll solcher Problemstellen, am meisten die Responsorien.

Kann ein geschickter Sänger hier aber wohl noch Erträgliches zustandebringen, unmöglich wird die Forderung nach sprachgerechtem Gesang bei folgendem Versikel (S. 167 u. a.):

f. . . . . e-f-e-d-c-d-e-dd

„Fülle uns frühe mit deiner Gna-de."

„So wollen wir rühmen und

fröhlich sein."

Auch innerhalb der Melodiephrasen begegnen solche melismatischen Abschnitte auf unbetonten Silben, z. B. im Hymnus S. 239:

c e f g g-a-g f-e f g

„Des Lichts ge - flü - gel - ter Pro-phet ..."

Ähnlich erweisen sich sämtliche Ligaturen, vor allem wiederum die am Schluß der Formeln, innerhalb der Psalmodie als sprachrhythmisch fragwürdig.

Überhaupt die Psalmodie! Es ist unseres Erachtens unmöglich, daß sie in der vorliegenden Art je gemeindefähig werden könnte. Mit den Herausgebern des Allgemeinen Gebetbuches sind wir der unbedingten Meinung, daß die Psalmen immer mehr in den Gebetsschatz unseres Volkes einwachsen müßten und daß sie, zumal beim gemeinsamen Beten, auch gesungen werden müssen, und zwar in Prosa und auf Modellformeln. Das setzt aber eine gewisse Einfachheit der Modelle und ihrer Anwendung zwingend voraus, zugleich aber eine unbedingte Unterstellung unter die Grundregeln der Muttersprache. Zur Einfachheit gehört vor allem der Verzicht auf die Varianten der Finalis (Das Gebetbuch bringt insgesamt 28 solcher Varianten bei 9 Tönen), die Anpassung an die Sprachregeln erfordert eine Auflösung sämtlicher Ligaturen, die Erweiterung der Repetitionsfähigkeit der Formeltöne, vor allem auch der Initialnoten (falls man nicht auf Initien überhaupt verzichten wollte) und der

jeweils letzten Akzentnoten. Man erlasse mir hier Beispiele: jeder ausgeschriebene Psalm bringt problematische Stellen in mehr oder minder großer Anzahl. Auch hier ist die wörtliche Übernahme und Anwendung der fürs lateinische Psallieren gegebenen Regeln vom Übel – das Allgemeine Gebetbuch beschränkt sich leider ausschließlich auf solche Regeln.

Ein Kapitel für sich bilden schließlich die Hymnen (auf die textlichen Schwierigkeiten ging der vorstehende Teil der Besprechung bereits ein). Auch hier viele Melismen, wenn auch nicht immer auf unbetonte und abschließende Silben. Man fragt sich, warum nicht Luthers Verhalten zur Richtschnur genommen wurde – gerade bei Hymnenübertragungen hat er ja nicht nur verdeutscht, sondern auch syllabisiert. Aus dem Vergleich des „Veni creator Spiritus" mit Luthers „Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist" (EKG Nr. 97) wird einsichtig, was Hymnus in deutscher Sprache zu sein hat. Bei vielen Fassungen des Allgemeinen Gebetbuches aber verhindern Ligaturen die Liedhaftigkeit; zugleich werden die rhythmischen Probleme der choralischen Hymnen im Sinne äqualistischer Rhythmik gelöst, d. h. also nicht gelöst. (Vgl. das oben zitierte Beispiel „geflügelter").

Auch Akklamationen leiden oft unter Melismen, z. B. S. 83:

g-a-h h-a-g a-c a h-g-a-g-f-ee
„Gott sei Preis und Lob."

(d. h. eine Adaption des letzten Anrufs aus Kyrie XVIII). Mit solchen Formungen entkleidet man eine Akklamation ihres Rufcharakters, macht sie zur Kunstsache und entfremdet sie der Gemeinde und damit ihrem liturgischen Ort (Parallelerscheinungen in der Entwicklung des mittelalterlichen lateinischen Chorals können hier zwar Erklärung, aber nicht Entschuldigung geben).

Am sprachfernsten sind nun die Beispiele, die echte gregorianische Melodien höchster Kunsthaftigkeit deutsch textieren, also vor allem die Propriumslieder der Deutschen Messe II. Nicht nur, daß hier auf Nachsilben bis zu 48 Noten zu stehen kommen (S. 65), hier ist im ganzen Habitus auf Wesen und Wert der Sprache keine Rücksicht mehr genommen. Ein solches Vorgehen lehnt fast die gesamte Choralforschung und Kirchenmusikpraxis auf katholischer Seite (bei allerlei Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der anderen, auch der oben angeschnittenen Fragen) als künstlerisch unmöglich ab.

Insgesamt ist also kritisch zu bemerken: Die Melodieformungen des Allgemeinen Gebetbuches sind zu einem nicht unerheblichen Teil zu wenig aus dem Geist des heutigen Sprechens geboren; sie kranken am Fortschleppen alter Sprechgewohnheiten und an einer zu wörtlichen Übernahme der für das lateinische Singen gültigen Regeln. Die Übernahme gregorianischer Kunstmelodien ins Deutsche lehnen wir ganz ab.

Trotz dieser Einwände gegen Details bietet aber das Allgemeine Gebetbuch viel Stoff zum Nachdenken, zur Anregung und Diskussion. Zu lange haben wir Katholiken solche Dinge als uns fernliegend betrachtet; insbesondere unsere Musiker haben sich kaum mit den musikalischen Problemen der anderen Konfessionen und Kirchen beschäftigt. Vielleicht bedurfte es dazu erst des Konzils und der beginnenden liturgischen Erneuerung, um den Blick auf die gemeinsamen Probleme zu lenken. Warum diskutieren wir nicht miteinander und suchen gemeinsam nach besseren Lösungen? Wollen wir erst warten, bis uns ein interkonfessioneller Text des Vaterunsers ohne unsere Beteiligung beschert wird, um dann vielleicht zu erklären, daß er nicht oder nur schlecht singbar sei? Soll etwa die Musik gar zum Hemmschuh bei der Annäherung der Bekenntnisse werden? Sie sollte und könnte eine Brücke sein.

So sind denn auch diese Ausführungen nicht polemisch gemeint. Sie möchten, bei aller Kritik im einzelnen, doch als Ansatz für Gespräch und Verständigung aufgefaßt werden und vor allem – noch einmal sei es deutlich gesagt – das grundsätzliche Einverständnis, das Bejahen der Grundhaltung des Allgemeinen Gebetbuches auch in musikalischer Hinsicht zum Ausdruck bringen und damit einen Beitrag leisten, der unsere Arbeit wie auch die der evangelischen Brüder zu fördern und die im einzelnen noch divergierenden Standpunkte anzunähern fähig ist.

Fritz Schieri

BESPRECHUNGEN

Philosophie

KAMLAH, Wilhelm: *Platons Selbstkritik im Sophistes.* München: C. H. Beck 1963. 63 S. (Zetemata, Heft 33) Geh. 10,80.

Im Sophistes nimmt Plato stillschweigend eine Kritik seiner Ideenlehre vor. Die Mimesis wird hier, obschon mehrfach Gelegenheit und Anlaß dazu gewesen wäre, nicht mehr als Ursache der irdischen Einzeldinge erwähnt; vielmehr erscheinen diese Dinge jetzt als das wahre Sein. Nach ihnen muß sich die Aussage richten, um wahr zu sein. Aber alle Folgerungen hat Plato aus dieser Einsicht nicht gezogen. Dem stand weiterhin seine Lehre vom wahrhaft Seienden im Wege. Daß er aber hier nicht weiterkam, das lag doch wohl an der ungenügenden Unterscheidung von Ontologischem und Sprachlich-Logischem, wie sie in seiner Nachfolge auch heute noch in gewissen Systemen nicht vollzogen ist. *A. Brunner SJ*

SEECK, Gustav Adolf: *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles.* Untersuchungen zu „De generatione et corruptione" und „De caelo". München: C. H. Beck 1964. VIII, 164 S. (Zetemata H. 34) Geh. 22,–.

Werner Jaeger hat durch sein Aristotelesbuch der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise zum Durchbruch verholfen. Aber wenn die Biographie als Leitfaden auch in vielen Fällen eine Lösung ermöglicht, so darf sie doch nicht als Allheilmittel angesehen werden. Es ist vielmehr an der Zeit, durch Analysen, die von allen vorgefaßten Theorien unabhängig sind, die einzelnen Schriften und Ideenkomplexe aufzuhellen, um aus den Ergebnissen dann den Charakter des Corpus Aristotelicum festzustellen.

Die vorliegende Untersuchung über die Lehre von den Elementen in den zwei im Titel genannten Schriften soll ein Beispiel dafür erbringen. Es ergibt sich, daß sich in den Bemühungen, für die Vierzahl der Elemente einen metaphysischen Beweis zu erbringen, verschiedene Gesichtspunkte, Voraussetzungen und Überlieferungen begegnen, die unter sich oft wenig zusammenhängen, ja sich widersprechen. Vor allem heben sich zwei Versuche hervor; der eine leitet die Elemente aus der Gegensätzlichkeit ab, der andere aus der natürlichen Bewegung. Es ist aber unmöglich, diese Versuche auf verschiedene Stadien der Entwicklung zu verteilen. Die Sachlage erweist sich als so verwickelt, daß S. sich begnügt, auf die Probleme hinzuweisen und eine mögliche Lösung nur eben anzudeuten: Aristoteles als Zentrum einer geistigen Vielfalt und das Corpus Aristotelicum als das schriftliche Dokument für seine Leistung als Begründer seiner Schule.

Man müßte annehmen, daß in den Schriften neben den verschiedenen Konzeptionen, die den Kern bilden, auch Interpretation und Diskussion dieser Grundgedanken enthalten sind. Das bedeutet, daß man diese „Zusätze" dem Gedanken und Umfang nach als wesentlichen Teil des Corpus anerkennen müßte. Die Untersuchung ist methodisch und inhaltlich sehr interessant. *A. Brunner SJ*

SOKOLOWSKI, Robert: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution.* The Hague: Martinus Nijhoff 1964. XII, 250 S. (Phaenomenologica 18) Lw. 26,75.

Der Begriff der Konstitution nimmt in der Phänomenologie Husserls eine zentrale Stellung ein und eine Darstellung seiner Wandlungen gibt zugleich ein Bild von der Entwicklung seiner Ansichten. Diese Darstellung wird in dem vorliegenden Werk in klarer und zutreffender Weise geboten. Die Sache findet sich in Ansätzen bereits in der „Philosophie der Arithmetik", aber ohne den Namen. Ausdrücklich erscheint die Konstitution in den „Logischen Untersuchungen". Die Erkenntnisse entstehen dadurch, daß intentionale Akte die sinnlichen Data beseelen; es herrscht hier also noch ein Dualismus. Dieser wird zwar durch die „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" erschüttert; das Bewußtsein erscheint nun als ein stetiger Strom. Aber in den „Ideen" dringt diese Erkenntnis nicht durch, und es bleibt bei dem Gegensatz von Noesis und Noema. Überwunden wird er und damit die statische Auffassung in den folgenden Werken durch eine genetische Konstitution. Die Erkenntnis wird durch die gegenwärtigen Intentionen konstituiert; aber diese sind durch die Intentionen der Vergangenheit bedingt und bedingen ihrerseits die zukünftigen Möglichkei-

ten. So tritt das geschichtliche Moment in die Konstitution ein und zugleich ist der Dualismus zwischen Intention und Gegebenem weithin überwunden, jedoch nicht ganz; es bleibt auch in dieser letzten Phase ein Moment der Faktizität, das darauf hinweist, daß eine Untersuchung der Subjektivität nicht genügt, sondern daß sie durch eine parallele Untersuchung der Objektivität ergänzt werden müßte, was Husserl aber nie versucht hat. Husserl habe seine Konstitution nicht idealistisch verstanden. In der Tat war es sein Anliegen, die Transzendenz des Objekts und seine Objektivität gegenüber dem Subjekt zu wahren. Aber es fragt sich doch, ob er über eine phänomenale Transzendenz und Objektivität hinauskommen konnte. Das zeigt sich auch in der immer wieder unternommenen Untersuchung der Konstitution der Erkenntnis der andern Menschen, die ihn offenbar nie befriedigt hat (vgl. A. Brunner, La Personne Incarnée [Paris 1947]).

Leider stellt der Verf. diese Versuche nicht dar. Die Schwierigkeiten Husserls in diesem Punkt rühren wohl davon her, daß er meint, am Anfang stehe immer das Einfachste. Dieser Satz gilt wohl in Mathematik und Naturwissenschaften, aber schon nicht mehr im Bereich des Lebendigen und noch weniger in der Erkenntnis der Menschen. Am Anfang der Erkenntnis steht in Wirklichkeit der inhaltreichste Akt; die Erkenntnis der andern Seinsstufen ist davon abkünftig und vollzieht sich durch eine Art Verminderung des Inhalts (vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis [München 1951] Kap. 4); ein Beweis dafür ist, daß archaisches und kindliches Denken die übrigen Seinsbereiche in den Kategorien des Menschlichen und Lebendigen zu verstehen sucht. Eine folgerichtige Phänomenologie hätte also mit diesem ersten Akt, wo sich Subjektivitäten als an sich seiend durch die Objekte hindurch begegnen, anfangen müssen und statt durch eine Addition von Intentionen durch eine Verminderung alle Erkenntnis als von der Erkenntnis anderer Menschen abkünftig aufweisen sollen. Diese Kritik fehlt in dem vorliegenden Werk, das vor allem eine Darstellung bezweckt. Der Verf. meint auch, daß die Tatsache, daß uns die Körper immer nur in einer Reihe von Abschattungen gegeben sind, einzig auf die Veränderlichkeit der Gegenstände gegründet ist. Wir glauben vielmehr, daß sie in erster Linie durch die Bindung der geistigen Erkenntnis an die psychische bedingt ist, die immer weniger umfassend ist als die geistige; dieser ist es zuzuschreiben, daß die Aufeinanderfolge der Abschattungen doch einem einzigen Gegenstand zugeschrieben wird (vgl. La Personne Incarnée, 91 ff.).

A. Brunner SJ

CRUCHON, Georges SJ: *Initiation à la Psychologie Dynamique.* La personne et son entourage. Paris: Mâme 1963, 360 S.

Die dynamische Psychologie erklärt das Benehmen aus dem Spiel von Trieben, Kräften und Strebungen, die verschiedener Natur und verschiedenen Ursprungs sind; sie sucht nicht alles aus einem einzigen Trieb abzuleiten. Diese Strebungen liegen zum Teil im Menschen selbst, in seinem leiblichen und geistigen Leben; zum Teil treffen sie ihn von außen; denn als soziales Wesen unterliegt der Mensch von Anfang an und zu jeder Zeit den Einflüssen seiner Umgebung, zuerst der Familie, dann der verschiedenen Gruppen, denen er zugehört oder denen er begegnet. Aufgabe des einzelnen ist es, diese verschiedenen Einflüsse zu einer harmonischen Einheit zu bringen und so sich selbst zu verwirklichen; diese Einheit ist letztlich religiös. Nicht immer aber wird diese Aufgabe gelöst, und es ist nicht von vornherein die Schuld des einzelnen, wenn ihm die Selbstverwirklichung nicht gelingt. Vor allem ist das Verhalten der Eltern in der frühesten Lebenszeit des Kindes von größtem und andauerndem Einfluß; das interessante Kapitel über die Familie bringt dafür überraschende Beispiele, die geeignet sind, die Eltern auf ihre Verantwortung aufmerksam zu machen. Durch seinen klaren Stil und seine leichtverständliche Darstellung ist das Buch als Einführung in das weite Gebiet der Psychologie sehr geeignet. Ein erstes Kapitel bespricht die verschiedenen Auffassungen von der menschlichen Person in der heutigen Psychologie.

A. Brunner SJ

Biographien

KRÄMER-BADONI, Rudolf: *Ignatius von Loyola* oder *Die größere Ehre Gottes.* Köln: J. P. Bachem 1964. 267 S. Lw. 17,80.

Wer die scharfe, polemische Feder Krämer-Badonis kennt (vgl. „Vorsicht, gute Menschen von links!"), wird ihm ohne weiteres die Ver-

sicherung abnehmen, er habe mit diesem Ignatius kein Erbauungsbuch schreiben wollen. Es geht ihm auch hier um die geistigen Auseinandersetzungen, in denen wir heute stehen. Ignatius? So einen Mann bräuchten wir heute! Das ist, scharf pointiert, der Gedanke, der den Verf. leitet. „Wie war der Mann beschaffen, der das alte Wahre im Ansturm des neuen Wahren zum Standhalten brachte?" Für Krämer-Badoni ist das eine „im weitesten Sinne politische Frage". Von da aus ergibt sich ein neuer, durchaus Sympathie weckender Blick auf den Stifter der Gesellschaft Jesu, in dem der Verf. einen bereits sehr modernen, geisteswachen und glühenden Tatmenschen sieht. Aber im letzten ist seine Sicht ungenügend. Sie traut der modernen psychologischen Analyse bis in die Erklärung mystischer Phänomene sehr viel zu und fällt irgendwie wieder in die Erklärungsversuche des 19. Jahrhunderts zurück. Man hat nicht den Eindruck, daß die neueste Ignatiusforschung, wie sie für Deutschland vor allem mit Hugo Rahner gekennzeichnet ist und im Ernstnehmen des Mystikers Ignatius ihren Schwerpunkt hat, zur Kenntnis genommen ist. Welche Quellen standen Krämer-Badoni zur Verfügung? Davon spricht er kein Wort. Er begnügt sich damit, den „Bericht des Pilgers" in vollem Wortlaut mitzuteilen, und schreibt seine Glossen dazu. Er teilt auch Proben aus dem Exerzitienbuch mit. Aber gerade, was er dazu sagt, wirkt dürftig und befriedigt nicht. Wahrscheinlich ist die Hauptschwäche seines Buches die fehlende Geduld. Zu schnell wird, was der These des Verf. dienlich ist, aufgegriffen. Die Gestalt des Heiligen wird, ehe sie noch ruhig und unbefangen um ihr Wesen befragt ist, in die „politische" Fragestellung hineingezogen, die den Verf. von Anfang an in Atem hält. Manches Richtige und Glänzende wird dabei gesagt; aber Ignatius selbst wird doch zu sehr zum Exempel einer These. So kann man das Buch, so leid es einem tut, nicht rückhaltlos loben. Dennoch hat gerade das Überspitzte und Herausfordernde an ihm auch sein Gutes. Es wirbelt eine Menge von Fragen hoch und wird manche Diskussion in Gang bringen.

F. Hillig SJ

Hildebrandt, Gerhard (Hrsg.): *Das Leben des Protopopen Avvakum – von ihm selbst niedergeschrieben.* Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht 1965. 138 S. Kart. 12,80.

Der Protopope (etwa „Erzpriester") Avvakum lebte von 1621–1682. Er war ein Hauptvertreter der altkirchlichen Richtung, trat den Neuerungen des Patriarchen Nikon von Moskau mannhaft entgegen und mußte dafür Verbannung und mancherlei harte Verfolgung auf sich nehmen; schließlich wurde er verbrannt. Seine Selbstbiographie, die er auf Wunsch seines Beichtvaters verfaßte, berichtet in schlichter und derber Sprache von seinen Leiden und ist offenbar bestimmt, den Glaubensmut der kirchlich und staatlich verfolgten Altgläubigen (Raskolniken) zu stärken.

Die vom Herausgeber und Übersetzer ausgezeichnet kommentierte Schrift gilt als wichtiges Zeugnis des alten Rußland. Neben den „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" und dem Leben des Starez Siluan vermittelt sie auch dem Nichtfachmann einen tiefen Einblick in die Religiosität des russischen Menschen. Sie offenbart freilich auch auf erschreckende Weise, wie hart und grausam religiöse Menschen in ihrer Starrheit und in ihrem Fanatismus sein können. Auch Avvakum läßt es nicht an scharfen Worten der Verdammung fehlen. Für unsere Situation, nämlich die Liturgiereform in der Kirche, ist es lehrreich festzustellen, wie z. T. verhältnismäßig geringfügige und äußerliche Änderungen im Kultus der orthodoxen Kirche damals zum Schisma führten, einer Abspaltung, die heute noch nicht ganz behoben ist.

Aus dem vielen Wissenswerten, das der Leser im einzelnen aus diesem Lebensbericht erfährt, sei die geistliche Vaterschaft hervorgehoben, kraft derer der ostkirchliche Priester (und Starez) geistliche Söhne und Töchter annimmt, und die große Rolle, die in dem vorliegenden Bericht die Besessenheit und ihre Heilung durch Gebet und Salbung spielt.

Das Buch ist im Zeitalter des Ökumenismus ein wertvoller Beitrag, die Ostkirche und ihre Schicksale besser kennen zu lernen.

F. Hillig SJ

Molinari, Paolo: *Die Heiligen und ihre Verehrung.* Mit einem Vorwort von Arcadio Kardinal Larraone, Präfekt der Heiligen Ritenkongregation. Freiburg: Herder 1964. 223 S. Lw. 28,50.

Es fehlt nicht an Anzeichen, daß bei allem neu erwachten Interesse an der Lebensbeschreibung der Heiligen, die Verehrung der Heiligen

selbst eher in Rückgang begriffen ist. Ein anschaulicher Beweis ist die Innenausstattung moderner Kirchen, in denen die Darstellung der Heiligen meist völlig zurücktritt. Bei dieser Lage der Dinge, bei der auch ökumenische Rücksichten eine Rolle spielen, ist es zu begrüßen, daß hier der Versuch unternommen wird, den gesamten Fragenkomplex: Heilige und Heiligenverehrung theologisch zu durchleuchten.

P. Molinari SJ, Professor an der Gregoriana in Rom und Postulator für viele Heiligsprechungsprozesse, versucht in dem vorliegenden Werk vor allem nachzuweisen, wie die Heiligen wesentlich zur Kirche, dem mystischen Leib Christi, gehören und wie ein Ernstnehmen der Menschwerdung auch ein wirkliches Ernstnehmen dieser ganz Christus und seinem Werk hingegebenen ausgezeichneten Glieder der Kirche in sich schließt. Das Buch ist vor allem für Theologen geschrieben und erinnert etwas stark an die üblichen scholastischen Traktate. Der Verf. hat mit großem Fleiß eine Fülle von Zeugnissen zusammengetragen, aus denen mancher Prediger schöpfen wird. Aber all diese vielen und langen Anmerkungen belasten auch den Fortgang der Lektüre. Man hätte sie besser ans Ende des Buches verwiesen. In der Darstellung selbst macht sich eine uns fremd gewordenen Psychologie bemerkbar. Wie anders wird unser Empfinden angesprochen, wenn der Verf. etwa Karl Rahner zitiert! Einiges an dieser Fremdheit geht auch auf Kosten der Übersetzung, die unseres Erachtens dem Italienischen zu nahe bleibt. (Warum z. B. wird hier ständig von Personen statt von Menschen gesprochen?) Dennoch: wer sich durch das Buch durcharbeitet, wird manche wertvolle Erkenntnis gewinnen, zumal in dem Kapitel über die Menschheit Christi. Wenn wir hier auch nicht d i e große Synthese über das Thema vor uns haben, die wir uns wünschten, so ist es doch ein erster, beachtlicher Ansatz dazu.

F. Hillig SJ

KÖHLER, Heinrich: *Lebenserinnerungen des Politikers und Staatsmannes 1878–1949.* Unter Mitwirkung von Franz Zilken hrsg. v. Josef Becker. Mit einem Geleitwort v. Max Miller. Stuttgart: Kohlhammer 1964. 51 u. 412 S. 16 Bildtaf. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen. 11.) Lw. 27,–.

Der Verf. dieser Lebenserinnerungen war von 1920 bis 1927 badischer Finanzminister und in dieser Zeit zweimal (1923/24 u. 1926/27) Staatspräsident, von Januar 1927 bis Juni 1928 Reichsminister der Finanzen; nach dem Zusammenbruch wurde er im Oktober 1945 Leiter der nordbadischen Verwaltung, im Mai 1946 Wirtschaftsminister und im Oktober des gleichen Jahres Finanzminister der Stuttgarter Regierung. Die Aufzählung der ihm übertragenen Ämter zeigt die Bedeutung des Mannes und rechtfertigt die Herausgabe der Lebenserinnerungen.

Die Lektüre dieser Memoiren hinterläßt jedoch – wie es ja auch sonst oft genug bei dieser Literaturgattung der Fall ist – einen etwas zwiespältigen Eindruck. Der Informations- und Quellenwert ist in den einzelnen Kapiteln sehr verschieden. Neben Abschnitten, die zuverlässigen und wertvollen Aufschluß über bestimmte Phasen der neuesten deutschen Geschichte geben, finden sich andere Stellen, in denen das Urteil des Verf. allzu subjektiv und einseitig erscheint. Dazu kommt, daß sich auch die Persönlichkeit Köhlers selbst in einem nicht ganz eindeutigen Licht darbietet. Einerseits wird man ohne Einschränkung die Energie und Zielstrebigkeit des sich aus einfachen Verhältnissen hochdienenden mittleren Beamten anerkennen, und man wird auch dem unermüdlichen Einsatz in der Politik und der Charakterfestigkeit des Verf. seine Bewunderung nicht versagen. Sicher ist nicht richtig, was Theodor Heuss in seinen „Erinnerungen" über Köhler schreibt: „Er war ein sehr gescheiter und robuster Mann, wohl mit dem einen, freilich nicht unwesentlichen Fehler, daß er, dem Zentrum entstammend, wenig objektiv, sondern machtpolitisch dachte und entschied" (335). Anderseits zeigen die Memoiren einige andere Schattenseiten auf. Köhler scheint, jedenfalls nach dem Ausweis der Erinnerungen, doch sehr lange unter einem gewissen Komplex des Nichtakademikers gelitten zu haben. Deutlich kommt dies in seinem Namenszug zum Ausdruck, nachdem er 1923 die Ehrendoktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg erhalten hatte, worüber er ausführlich berichtet (119 ff.); er führt dann mit großer Selbstverständlichkeit den Doktortitel ohne den Zusatz des „h. c." (vgl. die Facsimilewiedergabe der Unterschrift S. 2*). Auch wie er seine eigenen Leistungen – die ja (das soll noch einmal betont werden) wirklich Anerkennung verdienen – in seinen

Aufzeichnungen selbst bewertet, weckt ein gewisses Unbehagen; so wenn er sich als „Finanzpolitiker der Fraktion ohne jede Konkurrenz aus den Reihen der Fraktionskollegen" bezeichnet (96) oder wenn er von seinem ersten Auftreten als Reichsminister im Reichstag schreibt, daß es „ein voller Erfolg" gewesen sei (232). Man lese hierzu noch, wie der Beginn seiner Tätigkeit als Finanzminister in Karlsruhe geschildert wird (102). Auch die Art, wie er Vorwürfe zu entkräften versucht, wirkt nicht ganz überzeugend; was er beispielsweise im Zusammenhang mit der Besoldungsreform 1927 über die von ihm in Magdeburg vor dem Beamtenbund gehaltene Rede schreibt (255 ff., vor allem: „Ich mußte reden und die Vorlage mußte bekanntgegeben werden", 256), verstimmt den Leser als allzu deutlicher Versuch einer Selbstrechtfertigung.

Empfindlicher noch als durch solche Stilfragen, die ja zunächst nur das persönliche Bild des Verf. betreffen, sind die Lebenserinnerungen durch ein beständiges Ressentiment gegenüber dem Gewerkschaftsflügel der damaligen Zentrumspartei vorbelastet. Gerade unter dieser Rücksicht ist eine besondere Kritik vonnöten, da in diesen Abschnitten den Memoiren nur ein bedingter Quellenwert zugesprochen werden kann. Die Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Zentrums, vor allem der Jahre ab 1927, werden sehr ausführlich behandelt. Aber Köhler erweist sich in seinem Urteil als zu einseitig eingestellt und wird den Männern, die eine andere Auffassung vertreten, nicht gerecht. Nicht selten wird er schroff und sogar verletzend in seinen Beurteilungen der Fraktionskollegen von damals. Nur einige Beispiele: K. spricht von dem „in seinem Urteil unpolischen Schwaben Bolz", von „ausgesprochen Unfähigen wie Thomas Eßer" (76); Brüning wird ein „grüblerischer Konstrukteur und überspitzter Taktiker" genannt, „der wie der Fuchs mit dem Schwanze gerne seine Spuren verwischte" (226), und Adam Stegerwald wird als „Allerweltsschwätzer" abgetan (308 Anm. 28). Am einseitigsten wird jedoch Joseph Wirth behandelt, dem Köhler ein eigenes Kapitel widmet (169–188).

Wo aber keine sachlichen Differenzen den Blick verengen, gibt Köhler lebendige und ausgewogene Porträts. Das beste ist wohl der Abschnitt über den badischen Zentrumsführer Theodor Wacker (22–34). Hier wie auch in der Schilderung Joseph Schofers (über den ganzen Band verstreut) oder des Reichsarbeitsministers Heinrich Brauns (220 f.) beweist Köhler, daß er auch „sine ira et studio" zu schreiben versteht.

Die Lebenserinnerungen sind Ende der 30er und Anfang der 40er Jahre niedergeschrieben. Es ist interessant zu sehen, daß der Verf. noch zu diesem Zeitpunkt an der Überzeugung festhält, daß man zur Abwendung des Unheils die Nationalsozialisten schon 1930 hätte zur Regierungsverantwortung heranziehen müssen. Daß dies damals unterlassen wurde, wird von ihm als Hauptgrund für das Scheitern Brünings angesehen (299 ff., 309).

Im Anfang sind 19 Dokumente zu den Jahren 1945–1949 vereinigt, von denen die Nummern 14 bis 17, die den Zusammenschluß Baden-Württemberg betreffen, von besonderem Interesse sind. *B. Schneider SJ*

Gesellschaftslehre

BOKELMANN, Hans: *Die ökonomisch-sozialethische Bildung.* Problem und Entwurf einer didaktischen Theorie für die gymnasiale Oberstufe. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 8°. 222 S. (Anthropologie und Erziehung, hrsg. O. F. Bollnow, A. Flitner u. a., Band 13)

Bedarf es einer eigenen ökonomisch-sozialethischen Bildung? Solange der Schwerpunkt des Wirtschaftens im Hause oder allenfalls auf dem Herrenhof lag, bereitete sein Verständnis keine Schwierigkeit; das Wirtschaften war anschaulich, der junge Mensch wuchs in die Erfahrung der Wirtschaft und damit zugleich in seine Verantwortung um sie ganz von selbst hinein. Seitdem jedoch die Wirtschaft sich zu einem hochkomplizierten arbeitsteiligen Leistungs- und Austausch-Zusammenhang entwickelt hat, der ganze Länder und heute die Welt umspannt, ist ihr Verständnis der unmittelbaren Erfahrung unzugänglich geworden und kann nur noch auf abstraktivem Wege gewonnen werden. Das hat zur Folge, daß der Mensch, auch der ansonsten gebildete, obwohl er an der Wirtschaft teilhat und von ihr lebt, ohne besondere Hilfe sich selbst, seine Stellung in der Wirtschaft und seine Verantwortung ihr gegenüber nicht mehr versteht, womit dieser wichtige Lebensbereich als Feld seiner individual- und sozialethischen Bewährung ausfällt. Um diesem Mangel abzuhelfen, haben unsere

Schulen, namentlich die Gymnasien auf ihrer Oberstufe, seit einiger Zeit begonnen, „Wirtschafts- und Sozialkunde" zu betreiben, doch besteht noch große Unsicherheit, nicht allein wie, sondern ebensosehr auch was da geboten werden kann und soll. B. arbeitet die Kernfrage scharf heraus: Bildung oder Ausbildung? Bildung, d. h. dem jungen Menschen zum rechten Verständnis seiner selbst, seiner Stellung und seiner Verantwortung verhelfen, wozu es nötig ist, ihm das Verständnis seiner sozial-ökonomischen Umwelt zu erschließen, oder Ausbildung, d. h. ihn mit Kenntnissen ausrüsten, die ihn in den Stand setzen, diesen Bereich des Lebens erfolgreich zu meistern. B.s Entscheidung dieser Kernfrage ist in seinem Buchtitel ausgesprochen. Er begründet sie überzeugend, macht es allerdings weder sich noch seinem Leser leicht. Was er aber der Schule und dem Schüler abverlangt (144–146), übersteigt die Grenzen des Möglichen um ein Vielfaches. Wie glücklich wären wir, wenn auch nur die erste Garnitur unserer akademisch gebildeten Wirtschaftsjournalisten, deren Wissen von der Wirtschaft selbstverständlich unvergleichlich größer ist, über ein so reifes und so fundiertes Verständnis der Wirtschaft verfügten, wie nach B. die Schule es ihren Abiturienten mitgeben soll, oder wenn es wenigstens möglich wäre, unsern Priesteramtskandidaten von der sozial-ökonomischen Welt, in der sie einmal wirken sollen, ein solches Verständnis zu vermitteln. Gelänge es, auch nur einen Bruchteil dessen zu verwirklichen, was B. anstrebt, so würde die Hochschulreife, um mit seinen Worten zu sprechen, „auf das Praktisch-Sittliche umstrukturiert" und „der Abiturient ... (wäre) mit Phänomenen, Texten, Grundbegriffen und Strukturen ... vertraut ..., die ihm die politische Öffentlichkeit als sachliches Gefüge und allgemeinpolitisches Bewährungsfeld erschließen" (154/5). Man sollte sich die Mühe nicht verdrießen lassen!

O. v. Nell-Breuning SJ

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Schriftleitung DDDr. Alfred Klose. Innsbruck: Tyrolia 1964. 1426 Sp. Lw. 60,–.

Zwischen dem „Staatslexikon", hrsg. von der Görresgesellschaft, das in acht Bänden einen umfassenden Überblick über Probleme des Rechtes, der Wirtschaft und der Gesellschaft bietet, und „Herders Sozialkatechismus", der in vier Bänden einen systematischen Aufriß der Soziallehre vorlegt, nimmt dieses Lexikon eine glückliche Mittelstellung ein. In einem Band mit ca. 500 Beiträgen, von mehr als 100 Fachleuten verfaßt, wird ein Überblick über die katholische Soziallehre im Ganzen wie über die einzelnen Sozialwissenschaften geboten. Umfangreich sind dabei die Beiträge über Gesellschaftspolitik, Mater et Magistra, Recht, Staat, um nur einige zu nennen. Besondere Beachtung verdienen die Überblicke über die katholische Sozialbewegung in Deutschland (W. Weber/Münster), in Österreich (E. Weinzierl-Fischer), in der Schweiz (A. Bünter), in Frankreich (J. Folliet), in Italien (S. Zaninelli), in Irland (L. Brophi), in England (J. Hickey), in den USA (F. H. Mueller). Aufnahme fanden ebenso Lebensskizzen bedeutender Sozialwissenschaftler der Vergangenheit; es fehlen dabei nicht Männer wie Heinrich Pesch, Carl Sonnenschein, Friedrich Funder und Gustav Gundlach. Die evangelische Soziallehre wird auch eingehend gewürdigt. Literaturhinweise helfen, noch tiefer in den angeschnittenen Fragekreis einzudringen.

R. Bleistein SJ

ORDO-Jahrbuch für Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Doppelband XV/XVI, Düsseldorf u. München: Küpper 1965, XXII u. 665 S. Lw. 75,–.

Die Reihe der Ordo-Jahrbücher (die früheren Bände sind in dieser Zschr. Bd. 163 (1959) 311; 168 (1961) 158; 171 (1962) 79 besprochen) hat 1948 zu laufen begonnen; so müßte jetzt das achtzehnte vorliegen, aber mehrere Male hat sich das Erscheinen verzögert, und so wird das jetzige als Doppelband XV/XVI vorgelegt, der mit seinen 667 S. die früheren Bände, deren Umfang sich zwischen 244 (1954) und 548 (1962) Seiten bewegt, ansehnlich übertrifft. Aber auch seinem Inhalt nach nimmt dieser Band in der Gesamtreihe einen überragenden Platz ein. Nur einige besonders wertvolle Beiträge können genannt werden. Die Aufsätze von K. P. Hensel, „Ordnung der Wirtschaft als wissenschaftliches Problem", und E. Heuss, „Freiheit und Ungewißheit", gehen hart an die letzten Grundlagen des ORDO-Liberalismus heran und bieten Ansatzpunkte zu fruchtbarem Gedankenaustausch. G. Haberler und F. A. Lutz tragen Wertvolles bei zu der heute so lebhaft

geführten Diskussion über die internationale Währungsordnung. G. Tholl und K. K. Kleps behandeln wirklich instruktiv die französische „planification", bzw. die in der EWG miteinander konkurrierenden wirtschaftspolitischen Konzeptionen, deren eine die „planification" ist. Sehr kritisch, aber solid fundiert behandelt H. Gröner die „Ordnungspolitik in der Elektrizitätswirtschaft"; gern sähe man diesen Beitrag ergänzt durch einen ebenso gediegenen über die Energiewirtschaftspolitik insgesamt. Der Beitrag von E. Winterhoff, „Die Interdependenz der Entwicklung von Bevölkerung, Wirtschaft und Technik", verdient insoweit Zustimmung, als er dem zur Mode gewordenen Kulturpessimismus entgegentritt und dafür zum Teil neue Argumente ins Feld führt, enthält auch sonst manches Beachtliche, ermangelt aber der geraden Linienführung und läßt vieles in der Schwebe; die der Wirtschaft eigentümliche und sie von der Technik unterscheidende Verschränkung von Zielwahlen und Mittelwahl klingt bei ihm an in der Wendung, die beiden Bereiche, Wünsche der Bevölkerung und Technik seien „in der Wirtschaft mit einander verbunden; in ihnen (ihr?) vollziehe sich der Ausgleich zwischen dem irrational Gewünschten und dem rational Erfüllbaren" (535). – Daß der Familienlastenausgleich nicht, wie K. Schmidt unterstellt, um einer „gewünschte(n) bevölkerungspolitische(n) Wirkung (185, Anm. 42) willen gefordert wird, sollte sich endlich herumgesprochen haben; auch Schmidts Meinung, daß der Staat „gewisse Gruppen nur insoweit zu begünstigen vermag, als er andere benachteiligt" (195), trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu; eine intelligente Politik trägt dadurch, daß sie eine Gruppe fördert, zugleich zum Wohle aller bei. – Von den „Besprechungen und Hinweisen" sei erwähnt die eingehende und verständnisvolle Würdigung der beiden ersten Bände des vom Heinrich-Pesch-Haus Mannheim herausgegebenen Jahrbuchs Civitas.

O. v. Nell-Breuning SJ

Herder-Dorneich, Philipp: *Zur Theorie der sozialen Steuerung.* Stuttgart: Kohlhammer 1965. 144 S. (Sozialtheorie und Sozialpolitik, Bd. 2) Kart. 14,80.

Manche der Organisationstechniken, die sich anbieten, den Ablauf der Gesellschaft zu steuern, gab man pathetisch als einzig sinnhafte aus, weil sie vorher vernachlässigt waren; so für das wirtschaftliche Zusammenspiel den Markt und Wettbewerb, für das politische die demokratische Wahl. Andere Verfahren, beispielsweise der Zusammenschluß zu organisierten Gruppen und das Handeln und Verhandeln vermittels solcher, disqualifizierte man auf Grund der Erstarrungen, die sie vordem ausgelöst hatten. Jener Monismus und diese Verbannung rächten sich; denn ausgedehnte Möglichkeiten blieben wissenschaftlich unerklärt und bedeutsame Erwartungen unerfüllt. Inzwischen gerieten die einschlägigen Tabus in harte Kritik.

Ph. Herder-Dorneich macht auf komplexe Systeme der sozialen Steuerung aufmerksam und setzt zu einer Theorie mehrpoliger Gefüge an. Geschichtlich stellt er kurz dar, wie sich an jeweiligen Grenzfragen die Theorie der verschiedenen Marktformen entwickelte. Sooft einwirkende Instanzen in das Beobachtungsfeld traten, war an sich eine komplementäre Theorie der für die Wirtschaftsstruktur relevanten tatsächlichen und möglichen Wahlen fällig. Doch kam es nur zu geringfügigen Ansätzen. Sowohl die Wahlen wie die Marktformen wurden in der Realität durch wirkkräftige Organe institutionalisierter Gruppen modifiziert. Demgemäß wäre es notwendig gewesen, deren Voraussetzungen und Strukturen sowie ihre Ausstrahlungen theoretisch-systematisch zu erhellen. Vollends war von Anfang an eine Theorie der einander durchdringenden Einwirkungs- und Steuerungsformen gefordert. Leider finden sich nur zersplitterte Bemühungen.

Herder-Dorneich exemplifiziert das grundsätzlich Neue eines Gefüges, das durch die Kombination heterogener Einwirkungstechniken entsteht, an dem Zusammenspiel von Märkten, Wahlen und Organentscheiden, wie es in der gesetzlichen Krankenversicherung, in der GEMA und in der Zuwendung unentgeltlicher Lernmittel zutagetritt. Nicht weil die genannten Gebiete die zuerst zu beachtenden Beispiele darstellen würden oder weil es vorwiegend auf die Verknüpfung marktbezogener Verhaltensweisen mit Wahlen und Gruppenverhandlungen ankäme. Aber diese Steuerungstechniken sind die heute bevorzugten; und in den dargestellten Gebilden und Vorgängen ergänzen und durchdringen sie sich in anschaulicher Weise.

Der Autor sucht das Gemeinsame, das sich in den Beispielen findet, zu „Ansatzpunkten einer allgemeinen Theorie der sozialen Steue-

rung" zu verdichten. Er hält Ausschau nach den soziologischen Voraussetzungen zur Kombination verschiedenartiger Einwirkungsformen, nach den erregenden Motiven und dem formalen Werdegang, in dem sich das Ergebnis herauskristallisiert. „Mangelhaft funktionierende Märkte" nötigen dazu, auf andere Weisen der Einwirkung zurückzugreifen; erscheint es als erwünscht, die Produktion in eine bestimmte Richtung umzudirigieren oder die Verteilungsvorgänge zu beeinflussen, so wird das Marktgeschehen durch Interventionen ergänzt oder überdeckt; manchmal ist es geboten, ex ante konzipierte Gesamtgrößen durchzusetzen; marktbeherrschende oder systembeherrschende Gebilde provozieren das Aufkommen einer countervailing power.

Herder-Dorneich hat, indem er die komplexen Steuerungssysteme systematisch zur Debatte stellt, die sich in der Realität ungleich häufiger finden als die einfachen, einsinnigen, eine ergiebige Quelle angestochen. Von ihm angeregt wird man es nicht bei den zunächst erörterten Kombinationen und den ausgewählten Beispielen bewenden lassen. Und mit jedem weiteren Schritt wird der störende Monopolanspruch der monistischen Programme – nur Wahl, nur Wettbewerb, nur Autorität – zurückgedrängt. Das kleine Werk beginnt an einer Aufgabe, die nicht sobald beendet sein düfte. Ein dankenswerter Anstoß. *H. J. Wallraff SJ*

Hoefnagels, Harry: *Kirche in veränderter Welt.* Religionssoziologische Gedanken. Essen: Hans Driewer 1964. 112 S. Kart. 5,60.

Der holländische Soziologe, der auch am Institut Catholique in Paris liest, behandelt in fünf knappen, aber gehaltvollen „Studien", was uns durch Brockmöller und Amery an Problematik geläufig, aber noch nicht geklärt ist: das Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft. Da diese eine werdende ist (1. Kap.) und ihre Sozialordnung „nur in einem gesellschaftlichen Experimentierprozeß zustande kommt" (17), dessen Ergebnis auch von der Kirche nicht mehr so wie vielleicht einst in der mehr statischen Gesellschaft vorausgewußt werden kann, sind kirchliche Weisungen mit der nötigen Zurückhaltung zu geben und zu lesen. Wie sehr die Religiosität des einzelnen vom Milieu abhängt, betont H. im 2. Kap., lehnt aber die Auffassung, „daß echte Religiosität erst dort beginnt, wo die Beeinflussung von außen aufhört" (35), als spiritualistisch ab. Auch gegenüber dem modernen Milieu muß die Kirche versuchen, es in ihrem Sinne zu beeinflussen, d. h. aber, sie muß den Trend zu mehr Selbstverantwortung und Milieukritik selbst dort unterstützen, wo diese Kritik sich gegen ein geschlossenes christliches Milieu richtet; denn nur der Christ, der in relativer Unabhängigkeit vom Milieu seinen Glauben praktiziert, hat eine Chance, ihn in der modernen Gesellschaft zu behaupten. Im 3. Kap. zeigt H., wie Laizismus und Klerikalismus in gleicher Weise überholt sein müßten, denn in der modernen Gesellschaft ist weder die ursprüngliche Einheit von Religion und Gesellschaft noch ihre totale Beziehungslosigkeit wünschenswert. Das neue Verhältnis sollte das selbständiger Partner sein, „deren Autonomie nur dadurch eingeschränkt ist, daß sie der Autonomie des anderen Rechnung tragen" (71). Daraus ergibt sich für „die Problematik der religiösen Toleranz" (4. Kap.), daß sowohl „die Intoleranz der traditionalen Gesellschaft" wie die „negative Toleranz des liberalen Individualismus" (wo „die Menschen miteinander umgehen, als wären sie religiös ungebunden") der „positiven Toleranz" weichen müssen: „man achtet den Menschen mit seiner Religion" (87). Eine „soziale Problematik der religiösen Gemeinschaft" (Kap. 5) existiert, seitdem Religion und Gesellschaft sich entfremdet haben und die Religion sich nicht mehr von selbst parallel zur gesellschaftlichen Entwicklung entfaltet; jetzt ist bewußte und anstrengende Anpassung nötig, die aber nur gelingen kann, wenn die Kirche es künftig auch mehr „den spontanen Kräften der Gemeinschaft" überläßt, „in der Auseinandersetzung mit den Problemen des Alltags zu neuen religiösen Formen zu kommen" (89).

Nach Überlegungen zum Ökumenismus, zum katholischen Absolutheitsanspruch und zur kirchlichen Autorität schließt das verständlich geschriebene, in seinen Ansichten wohl ausgewogene und in der gegenwärtigen Diskussion zu beachtende Buch mit der oft vergessenen Wahrheit: „Die Religionsgemeinschaft ist dem Menschen zunächst in Gemeinschaft erlebte Religion und dann erst religiöse Sozialität, so daß also die Lösung sozialer Probleme in ihr weniger dringlich ist als in der weltlichen Gesellschaft" (109). Was nicht heißen soll, daß wir die Hände getrost in den Schoß legen können.

G. Schiwy SJ

Der Christ in seiner Umwelt

Karl Rahner SJ

„Der Christ in seiner Umwelt", ein unermeßliches Thema, zu dem nur ganz wenig, stotternd und mit Bangen, gesagt werden kann. Denn schon die „Welt", die in diesem Thema vorkommt, ist unübersehbar und unbeschreiblich: die Welt der ungeheueren, in einem erschreckenden Tempo wachsenden Menschheit, die Welt, die zu einer Einheit aus partikulären Kulturen und Völkern zusammengewachsen ist, so daß heute jeder jedes Nachbar und Geschichte und Schicksal jedes Volkes zur Geschichte und zum Schicksal jedes anderen geworden ist; die Welt der rationalen Technik, der Atomkräfte, der Automation, der ABC-Waffen, der Massenkommunikationsmedien, der nomadenhaften Freizügigkeit, der militanten Großideologien, der Massenhysterien, der Werbung, künstlicher Bedarfslenkung, des organisierten Vergnügens, die Welt, die immer rationaler geplant und doch immer weniger kalkulierbar wird, die Welt, die nicht mehr das von der Natur vorgegebene feste Haus des Menschen, sondern das Material für die schöpferischen Pläne des Menschen ist, die Welt, deren Werdetempo der Mensch selbst beschleunigt; aber auch die Welt, die immer noch die des ewigen Wesens des je einmaligen Menschen ist, seiner Liebe, seiner alles überholenden Frage, seiner Sehnsucht, seiner Einsamkeit, seines Verlangens nach Glück und Ewigkeit, die Welt der abgründigen Qual und des Todes, die Welt von heute, die schrecklich ist und uns doch vertraut, von uns doch geliebt: unsere Welt, unser Schicksal, das wir annehmen, neben dem wir kein anderes kennen.

Der Christ in seiner Umwelt! Was tut der Christ in dieser Welt?

Das erste, meine ich, ist dies: Der Christ teilt brüderlich mit allen anderen Menschen diese Welt von heute, so wie sie ist. Er flieht sie nicht, er will weder in einem Getto leben, noch im Windschatten der Geschichte, weder in der Vergangenheit, in die er romantisch zurückflieht, noch in einer bestimmten soziologischen Kleingruppe, in der allein er sich wohl fühlen würde. Er nimmt die weltliche Welt an, er hat gar nicht die Absicht, sie in die Welt eines vergangenen Mittelalters zurückzuverwandeln, in der unmittelbar alles religiös geprägt wäre; er bildet sich nicht ein, für alles und jedes ein fertiges oder gar besseres Rezept zu wissen als die Nichtchristen, bloß deshalb, weil er diese Welt umfaßt weiß von der Macht und dem Erbarmen des unbegreiflichen Geheimnisses, das er Gott nennt und das er als Vater anzurufen wagt; er weiß mit allen anderen, daß seine Welt in eine Be-

wegung geraten ist, deren konkrete innerweltliche Ausgänge niemand klar sieht, weil alle Berechnungen auch das Unberechenbare wachsen lassen. Der Christ nimmt diese Welt an, die Welt der Macht des Menschen und der Angst und abgründigen Ohnmacht. Er vergöttert sie nicht in utopischen Ideologien und er verdammt sie nicht. Sie ist; und der Christ, der der wahre Realist ist oder sein soll, nimmt sie an als den ungefragt verfügten Raum seines Daseins, seiner Verantwortung und seiner Bewährung. Er kann es sich leisten, ein hoffender Realist zu sein, weil er in der Treue zu dieser Welt und ihren Aufgaben einer absoluten Zukunft entgegengeht, die ihm von Gott her entgegenkommt, mitten hindurch durch alle Siege und alle Untergänge dieser Welt und ihrer Geschichte.

Das zweite ist dies: Der Christ erkennt die Diaspora an, in der er heute, und zwar überall leben muß, als die letztlich positiv zu deutende Situation seines Christseins. Wenn ich Diaspora sage, meine ich den biblischen und den heutigen Sinn des Wortes, nicht den von gestern, also nicht die Situation einer katholischen Minderheit unter einer Majorität von evangelischen Christen. Dieser Begriff des 19. Jahrhunderts mag auch noch eine Wirklichkeit und eine pastorale Aufgabe bezeichnen. Aber er tritt in immer größerer Beschleunigung zurück hinter der Wirklichkeit, die wir heute unter diesem Stichwort sehen müssen. Und diese ist die weltanschaulich pluralistische Gesellschaft; die Gesellschaft, die als ganze und solche weder verfassungsrechtlich noch gesellschaftlich noch kulturell einfach und allein christlich geprägt ist, in der katholische und evangelische Christen, so sie es wirklich sind, gemeinsam als Brüder in der Diaspora leben. Diese Diaspora, in der es den a-christlichen liberalistischen Humanismus, militanten Atheismus, die Atrophie des Religiösen überhaupt gibt, ist gemeint, wenn hier von Diaspora die Rede ist, die gemeinsame Diaspora aller Christen, der gegenüber die christlich-konfessionellen Unterschiede nicht einfach unerheblich, aber geschichtlich sekundär werden. Diese Diaspora muß heute dem Christen als die gottverfügte Situation seines Christentums erscheinen. Sie ist die Situation seines personal freien Glaubens, der durch keine gesellschaftliche Sitte ersetzt werden kann, die Situation der freien Entscheidung, der persönlichen Verantwortung, des eigenen Bekenntnisses, die den alten Satz wahr machen hilft, daß Christen nicht geboren werden, sondern werden; sie ist die Situation, die in einem heilsgeschichtlichen „Muß" kommen mußte, wenn das Christentum von seiner eigenen theologischen Zukunftserwartung her immer als das angefochtene Bekenntnis existieren wird und die eine Geschichte aller gar keine homogenen kulturellen Räume, die nur „von außen" angefochten werden, zuläßt. Wir Christen nehmen diese Situation an. Wir wollen zwar wie alle anderen Staatsbürger das Recht haben, an der Welt der Öffentlichkeit mitzuwirken; wir fordern zwar gewiß auch, daß dort, wo bei allem Pluralismus der Gesellschaft das eine öffentliche Leben eine und dieselbe Gestaltung gar nicht vermeidbar sein läßt, die christliche Geschichte unseres Volkes und die Tatsache, daß die große Mehrheit des Volkes eben doch christlich sein will, respektiert

werden und nicht im Namen der Freiheit und Toleranz faktisch der den Ausschlag gibt, der am radikalsten das Christentum verneint. Aber wir Christen haben kein Interesse an christlichen Fassaden, hinter denen kein wahres Christentum lebt und die dieses nur kompromittieren und unglaubwürdig machen. Es scheint uns aber auch nicht fair, daß Nichtchristen insgeheim vom alten Erbe christlicher Kultur leben und es öffentlich glauben bekämpfen zu müssen. Wir Christen sind nicht die, die meinen, ihr Glaube und ihre Konzeption der Welt könne nur werbend sein, wenn unser Glaube die besondere Protektion des Staates genieße. Deswegen aber brauchen wir dennoch nicht der Meinung sein, das öffentliche Leben müsse in einem rationalistischen Formalismus konstruiert werden aus ein paar abstrakten Prinzipien von Freiheit und Gleichheit und müsse alles christlich Geschichtlich-Gewordene in der Gestalt dieses öffentlichen Lebens ausmerzen. Wir nehmen die Situation der pluralistischen Gesellschaft, der christlichen Diaspora an; aber eben zu ihr gehören wir selber, unsere eigenen Massen und das Erbe einer mehr als tausendjährigen Tradition, die nicht nur Ballast, sondern auch echter Reichtum und Aufgabe in der Zukunft bedeutet. Und wenn wir ehrlich diese Situation annehmen, also, uns selbst gegenüber kritisch, uns selber darauf aufmerksam machen, daß wir den anderen auch dort nach unseren eigenen Prinzipien den gebührenden Raum der Freiheit einzuräumen haben, wo sie zu widerchristlichen Entscheidungen verwendet wird, dann fügen wir anderen gegenüber ehrlich hinzu, daß die formalen Spielregeln der Demokratie allein nicht genügen, um ein gemeinsames Leben aller in Friede und Freiheit zu ermöglichen, daß eine Gesellschaft und ein Staat auf einen gemeinsamen materialen Fundus von letzten sittlichen Überzeugungen nicht verzichten können, mag er Naturrecht oder wie immer geheißen werden, mag er auch selbst noch einen Index geschichtlich bedingter Konkretheit haben, und daß dieser Fundus, wo nötig, auch mit der Macht und Gewalt der Gesellschaft und des Staates verteidigt werden darf und muß. Weil die gleichzeitige Realisation dieser vielen Prinzipien diese nicht als Deduktion des heute Richtigen ein für allemal erlaubt, darum lassen wir gern mit uns reden, wollen den fairen Dialog mit allen, sind auch zu anständigen Kompromissen bereit, fürchten es aber auch nicht, wenn wir als Mucker, Engstirnige, Reaktionäre, Intolerante verschrien werden, bloß weil wir der Meinung sind, daß christliche Vorstellungen auch im öffentlichen Leben ihren Einfluß geltend machen dürfen, als ob nicht jener falsche Liberalismus, der meint, das öffentliche Leben könne und müsse weltanschaulich sterilisiert werden und Bekenntnis und Gesinnung dürfe sich nur in Kirchen oder in den Klubs der Humanistischen Union zu Wort melden, auch eine Weltanschauung, und zwar eine schlechte sei. Weil jede Inanspruchnahme der Freiheit durch den einen eine verändernde Einengung des Freiheitsraumes des anderen ist, schon im voraus zu dessen Zustimmung, kann es für keinen eine absolute Weite seines eigenen Freiheitsraumes geben, und darum ist nicht jede Gewalt schon gegen das Wesen der Freiheit, wenn diese Gewalt eine sinnvolle Ver-

teilung des einen Freiheitsraumes aller garantiert und aufrechterhält. Wir Christen begehen – leider selbstverständlich – auch unsere Sünden. Und so ist es schwer zu sagen, ob die Sünde reaktionären Festhaltens an überholten christlichen Gestaltungen im öffentlichen Leben oder die Feigheit, für echte und neue einzutreten, bei uns verbreiteter ist. Vielleicht ist es sogar so, daß beide Sünden oft von denselben Christen, auch in Amt und Würden, gleichzeitig begangen werden. Wie dem auch sei: wir Christen wollen die Situation unserer Diaspora in einer pluralistischen Gesellschaft unbefangen annehmen und uns dabei hüten, in das Getto einer reaktionären Defensive des bloß Überlieferten oder in die bequeme Feigheit des Verzichtes auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens zu flüchten.

Ein drittes sei gesagt. Es betrifft die christliche Gemeinde. In der Situation einer pluralistischen Gesellschaft und einer allgemeinen Diaspora wandelt sich die Kirche notwendig von einer Volkskirche in eine Glaubenskirche. Das will sagen: Die Glieder einer christlichen Gemeinde bilden diese Gemeinde nicht allein durch die historische Kontinuität des Amtes und durch die institutionelle Stabilität der gesellschaftlichen Verhältnisse, die im voraus zur personalen Glaubensentscheidung des einzelnen der Gemeinde ihre Glieder zuführt, sondern durch ihre freie, persönliche, in der Auseinandersetzung mit dem pluralistischen Milieu errungene Glaubensentscheidung. Unbeschadet der sakramentalen Bedeutung der Taufe (auch der Kinder) beruht die Gemeinde in ihrer konkreten gesellschaftlichen Realität heute nicht mehr oder immer weniger auf Taufe und dem kirchlich Institutionellen als solchem, sondern auf dem freien Glauben. Wir leben natürlich noch in einer Zeit des Übergangs von der Volks- zur Glaubenskirche. Und die Kirche kann in ihrem Amt aus Sorge für das Heil aller diesen Übergangsprozeß nicht willkürlich beschleunigen, wenn sie auch wissen muß, daß ein ihr aus echter Glaubensentscheidung neu Zugehöriger wichtiger ist als drei, die ihr im Grunde doch nur durch das Gewicht der gesellschaftlichen Tradition angehören oder anzugehören scheinen.

In dieser Situation kommt es hinsichtlich der Gemeinde und damit der kirchlichen Aufgabe des einzelnen Christen auf ein doppeltes an: einerseits: es muß echte Gemeinde immer neu entstehen. Die Kirche muß erfahren werden als getragen vom Glauben aller, nicht bloß als Institution und Amt, das in sich ruht und die Christen als bloßes Objekt ihres heilsmittlerischen Tuns sieht. Kirche ist Volk Gottes, sind wir alle, die wir glauben und die vergebende Gnade Gottes in Christo als Gemeinschaft des Glaubens, der ewigen Hoffnung und Liebe der Welt bezeugen. Wenn solche Gemeinde existieren und die Kirche an einem Ort lebendig repräsentieren soll, dann muß die brüderliche Verbundenheit aller in der Gemeinde der notwendigen Unterscheidung der Einzelfunktionen in der Gemeinde und des Amtes und der Nichtbeamteten vorausliegen und alle diese Unterschiede unterfangen und tragen, dann muß brüderlicher Dialog zwischen Amt und Christen möglich sein, dann müssen sich alle verantwortlich fühlen, ihre Anteilnahme, ihr Herz und, wenn nötig, auch ihren Geldbeutel einsetzen dafür, daß die Ge-

meinde lebendig ist. Man muß sich kennen, muß zusammenhalten, Liturgie, Nachbarschaftlichkeit mittragen, darf von der Kirche nicht bloß empfangen wollen, sondern bereit sein zu geben, muß den Willen zum Kontakt haben, zum Sichkennenlernen, zum Helfen und Dienen. Die Gemeinde muß wissen, daß sie und in ihr die Kirche nicht bloß die religiös-technische Organisation zur Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse ist, sondern die Gemeinschaft derer, die, weil in Christus verbunden, untereinander so verbunden sind, daß ihre Gemeinschaft nicht bloß ein philanthropisches Wohlwollen anderen Menschen gegenüber, Orthodoxie, Sakramentenempfang und Kirchensteuerwilligkeit bedeutet, sondern wahrhaft jene Liebe, die am konkreten Nächsten, an den „Hausgenossen des Glaubens" nicht scheitert, sondern sich bewährt. Der Gebildete, der von Haus aus Individualist ist und so leicht auch zum Egoisten auf sublimer Höhe wird, hat hier, so er wirklich ein Christ sein will, eine besondere Verantwortung und besondere Aufgaben. Er darf nicht in erster Linie fragen: was bietet mir die Gemeinde, sondern: was habe ich selbst ihr zu geben an Teilnahme, Beispiel, Hilfe. Gewiß wird sein wichtigstes „Laienapostolat" in der Dimension seiner „weltlichen" Existenz liegen, in seinem Beruf, seiner Wissenschaft, in der profanen und bürgerlichen Gesellschaft, in seiner scheinbar bloß humanen Nachbarschaft. Gewiß wird er auch als Christ sich hier zuerst zu bewähren haben, hier, wo er also gar nicht zu versuchen braucht, seinem Leben überall ein für jeden anderen sofort bemerkbares christliches Etikett anzukleben. Denn schon Anständigkeit, Treue, Tapferkeit, das fraglos nüchterne Aushalten des Lebens und Sterbens, Selbstzucht und Verantwortungsbereitschaft und andere humane „Tugenden" hören nicht auf christliche Tugenden zu sein, weil sie unter Umständen von solchen beispielhaft gelebt werden, die meinen, keine Christen zu sein. Und solche Tugenden schon führen von sich selbst aus, dort, wo sie bis zum bitteren Ende, bis zum Punkt, an dem sie sich schlechterdings nicht mehr „rentieren", gelebt und gelitten werden, den Menschen in das schweigende Geheimnis des letzten Sinnes des Daseins, das allein den letzten Grund und Sinn gibt, in Gott hinein. Aber all das bedeutet eben doch nicht, daß der Christ in der Diaspora nicht auch die Aufgabe habe, die Kirche Gottes an seinem Ort, die Gemeinde des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mitaufzubauen, damit sie allen Zeugnis gebe davon, daß der letzte Sinn der menschlichen Existenz nicht die leere Absurdität ist (gleichgültig ob verzweifelt beschrien oder diskret verschwiegen), sondern die absolute Zukunft, die Gott selbst ist. Und beides, die Weltaufgabe des Christen, die er mit allen Menschen guten Willens teilt, und seine Berufung zum Aufbau der Kirche in der Gemeinde, sind letztlich eins, weil die sakralisierte Wirklichkeit der Kirche gerade das Zeichen dafür ist, daß die profane Welt selbst gerade dort, wo sie weltlich bleibt, von Gottes Gnade geheiligt ist und, wo sie vorbehaltlos mit ihrem Hohen, Fragwürdigen und Vergeblichen bis zum Ende personal-frei angenommen wird, sich selbst als in den Abgründen Gottes gründend erweist.

Das andere, worauf es heute in der Diasporasituation für jeden Christen hinsichtlich seiner christlichen und kirchlichen Aufgabe in der Gemeinde ankommt, ist dieses: Die Gemeinde, für die jeder verantwortlich ist, darf auf keinen Fall ein Getto werden. Das ist leicht gesagt, klingt selbstverständlich, ist aber schwer zu realisieren. Es braucht hier nicht darüber disputiert zu werden, ob nicht die Glaubenskirche, die Glaubensgemeinde der Zukunft, die schon begonnen hat, soziologisch unvermeidlich den Status der „Sekte" (das Wort in einem ganz neutralen, religionssoziologischen Sinn verstanden) hat oder ob dies einen bestimmten Sachverhalt zu mißverständlich wiedergibt, als daß man so formulieren dürfte. Jedenfalls muß die heutige und künftige Gemeinde eine von Brüdern sein, die sich kennen und lieben, eine Gemeinde, die zusammenhält, die jenes notwendige Milieu der gemeinsamen Überzeugung, Sendung, Hilfe, Liebe schafft, in der ein christlicher Glaube unbefangen sich entfalten und nach all seinen Möglichkeiten leben kann. Dann aber ist auch unvermeidlich die Gefahr gegeben, daß eine solche Gemeinde im schlechten Sinne „Sekte" wird, ein Getto bildet, eine Art religiöser Vereinsmeierei betreibt, die schlechte Möglichkeit bietet, sich in ein geistiges, kulturelles, gesellschaftliches Winkeldasein zurückzuziehen, sich, am normalen Leben zu kurz gekommen, als Klub der allein Auserwählten zu fühlen, sich gegenseitig zu bestätigen, weil einen die Welt, die große Öffentlichkeit als die quantité negligeable harmloser religiöser Ideologen oder Fanatiker einschätzt, mit denen man im Ernst nicht rechnen muß, weil sie unbrauchbar für das wirkliche Leben sind. So darf es nicht sein. Die christliche Gemeinde darf kein Ofen sein, der nur sich selbst wärmt, keine Reservation für Lebensuntüchtige, kein frommes Betkränzchen für harmlose Gemüter, die nichts fertigbringen als fromm zu sein und diese Frömmigkeit zu kompromittieren. So wie eine gesunde Familie von heute nicht mehr der in allen Dimensionen autarke Clan sein will, der, sich selbst genug, sich möglichst absetzt von allen anderen, sondern die Konkretheit personalen, rein durchformten Selbstbesitzes nach allen Dimensionen des Menschen, so muß es analog auch in der christlichen Gemeinde sein: sie muß offen sein nach außen; ihre Glieder müssen in einem echten, unbefangenen Kontakt leben mit der Welt, ihrem Geist, ihren Fragen und Aufgaben von heute; sie dürfen nicht meinen, eine christliche Gemeinde könne heute geistig, gesellschaftlich, kulturell, politisch autark sein, die Kirche müsse alles Lebenswichtige und alle Werte in eigener Regie verwalten. Was man von der Kirche des Konzils im ganzen gesagt hat, muß auch von jeder Ortskirche gelten: sie kann und will nicht mehr die unbezwingliche Festung sein mit kleinen Mauerschlitzen, aus denen heraus man nach den Feinden späht, sondern das weiträumige Haus mit den großen Fenstern, aus denen man heraus in alle Lande des Menschseins blickt, die alle umfaßt sind von der schöpferischen Macht und dem Erbarmen des Gottes, dem der Altar geweiht ist, der in der Mitte dieses Hauses steht als Zeichen der Gnade nicht nur für die, die dieses Haus bewohnen, sondern für alle, die guten Willens und ehrlichen Gewissens

ihren Weg in die Erfüllung ihres Daseins suchen. Dementsprechend muß so in der Ortskirche gepredigt und gelehrt werden, daß auch möglichst die Außenstehenden, die Zaungäste des Gottesdienstes, die bloß Interessierten verstehen können, was da gemeint und gesagt wird. Die Botschaft darf nicht wie die Esoterik eines Klubs von Privilegierten klingen, sondern als das geheimnisvoll Selbstverständliche und das selbstverständliche Geheimnis, dem eigentlich doch alle in ihrer eigenen Daseinserfahrung begegnen, wenn sie es auch nicht oder nicht genügend rein in eine reflexe Aussage erheben können. Wenn sich die christlichen Kirchen heute im ökumenischen oder kontroverstheologischen Gespräch begegnen wollen, dann sollte dieses Gespräch nicht klingen wie das Gespräch zwischen zwei gettohaften Ideologien, sondern vor allem auch geführt werden als gemeinsames Gespräch von Christen über die Möglichkeit einer echten Begegnung mit der Welt, die nicht christlich ist oder ihre eigene christliche Tiefe noch nicht eingeholt hat, sollte ein gemeinsamer Versuch sein, die ewige Gültgkeit der christlichen Botschaft für die Welt und ihre Zukunft neu zu durchdenken. Ich glaube, daß das ökumenische Gespräch auf die Dauer nur dann weiterkommt, wenn es gleichzeitig Gespräch mit der Welt von heute ist, die ganz andere Fragen an das Christentum stellt, als die Konfessionen sie gegenseitig einander zu stellen pflegen. Die christliche Gemeinde muß in ihrem Kampf gegen alle gettohafte Sektenmentalität dafür sorgen, daß im Stil des Gottesdienstes, des Bekenntnisses, des Gemeindelebens alles Zopfige, Prüde, Altfränkische, Muckerische, alles, was bloß einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht und geschichtlichen Überlieferung entstammt, nach Kräften verbannt werde und bleibe. Die Kirche braucht dadurch die Torheit des Kreuzes und die Härte der Ethik der Bergpredigt, die Zucht und den Mut zu echtem Nonkonformismus nicht zu verleugnen. Sie hat im Erbe ihrer Vergangenheit an menschlichen und kulturellen Schätzen genug bewahrt, womit sie sich auch heute noch zeigen kann; und eine freie, gelöste Zucht des Sittlichen, die sie vertritt und leben will, wird immer auch wieder das Beste in den Herzen der anderen anrufen, vorausgesetzt nur, daß man der Härte der sittlichen Fragen von heute nicht dadurch ausweicht, daß man sich der bitteren Not des Alltags gar nicht stellt oder sich geistig und existentiell dort ansiedelt, wo das Leben schon vorbei ist. Die christliche Gemeinde müßte immer noch mehr als bisher neue Formen des Kontakts entwickeln, die dem sogenannten „Außenstehenden" das Gefühl nehmen, ein mißtrauisch betrachteter Fremder oder bloßes Objekt einer beabsichtigten Bekehrung zu sein. Die Kirche müßte diesen die Möglichkeit geben, sich als Nahestehende zu erleben, auch wenn sie vielleicht noch nicht alle dogmatischen oder moralischen Prinzipien der Kirche zu teilen vermögen.

Beide Aufgaben der heutigen Gemeinde zu vereinigen, eine echte Familie des gemeinsamen Glaubens zu sein und eine offene missionarische, sich in die Welt wagende Gemeinde zu bilden, ist schwer. Es ist schwer zu erreichen, daß der Kern der Gemeinde nicht Menschen sind, die sonst nichts zu tun haben als fromm zu

sein. Es ist damit nichts gesagt gegen die Menschen, die in der Weisheit des Alters und unter den Schatten des andrängenden Todes in echter Weise fromm sind und nur noch das, weil alles andere in dieser Situation nur noch feige Flucht wäre. Aber die Gemeinde muß in ihrem sie tragenden Kreis eine Gemeinde derer sein, die so in der Feier des Mysteriums des Todes des Herrn die sakramentale Erscheinung der Mitte ihres Daseins erkennen, daß sie von einer weltlichen Aufgabe herkommen, in dem Getöteten und Auferstandenen die letzte Begnadigung dieses weltlichen Daseins finden und von dieser erfahrenen und ergriffenen Gnade ausgehen zur Freude und Zuversicht erlöster Tat ihres weltlichen, weltlich bleibenden Lebens. Aber Stil, Verhaltensmuster, konkrete Leitbilder solcher Gemeinden, in denen Menschen von heute selbstverständlich sich zuhause fühlen können, müssen noch viel deutlicher und überzeugender als bisher ausgebildet werden: für die Predigt, den Beichtstuhl, den Gottesdienst, die Nachbarschaftlichkeit in der Pfarrei, die Caritas der Gemeinde. Wo all das noch zu wünschen übrig läßt, bedeutet das erst recht Pflicht und Auftrag für den Christen von heute, selbstlos und geduldig mitzubauen am Aufbau solcher Gemeinden und nicht ihre Mängel als Entschuldigung zu gebrauchen, sich von solchem selbstlosen Dienst dispensiert zu halten.

Das Vierte und Letzte ist das Schwerste und Schönste zugleich: das ewig alte und ewig neue Christentum, wie es immer schon war, sein und bleiben wird, ist auch heute und in der Diaspora die geschenkte Gnade und die Aufgabe des Christen. Wir bewegen uns in immer beschleunigterem Tempo auf die Welt von morgen zu, auf die eine Weltgeschichte, auf eine Welt drangvoller Enge durch das Wachsen der Weltbevölkerung, auf eine Welt noch ungeahnter technischer Erfolge und noch komplizierterer gesellschaftlicher Formen. Aber sie bleibt in ihrem tiefsten Grund doch die Welt, die jeder schon im Abgrund seines Herzens erfahren hat, bleibt es unausweichlich: die Welt der Seligkeit und der Verzweiflung, die Welt der Reinheit und der Schuld, die Welt des Lebens und des Todes, die Welt der einsamen Freiheit, der Liebe, der Treue, des Dienstes, die Welt, die durch sich selbst, durch ihre lebendige Bewegung hinauf und vorwärts und durch ihre schreckliche Unvollendbarkeit und ihre Abstürze in den Tod, unerbittlich die Frage nach ihrem letzten Geheimnis, Gott, stellt, weil sie in ihrer Bewegung umfaßt und getragen ist in den Tiefen des Herzens und im Gang ihrer Geschichte durch die größere Bewegung, in der Gott selbst auf sie zukommt, richtend und begnadigend, weil auf die Dauer kein Mensch das Schweigen der letzten, der umfassenden Frage überhören kann, selbst wenn er meinen und leben wollte, daß man das Unbegreifliche nicht bereden sollte. Diese Situation ist die alte und ewig neue, die eigentlich christliche, die alle alten und neuen Situationen partikulärer Art schon immer überholt hat. Daß wir also im radikalsten und doch selbstverständlichsten Wagnis unseres Lebens uns geborgen wissen im absoluten Geheimnis, das uns annimmt, das uns annehmend unsere Lebensschuld

vergibt und uns mit sich selbst begnadigt, daß darin alles umfaßt bleibt, was sonst unser Leben ausmacht, daß diese Selbstzusage Gottes in Jesus Christus in der Dimension unserer Geschichte und menschlichen Gemeinschaft (und nicht nur in der Tiefe unseres labyrinthischen Gewissens) da ist, daß wir den Tod dieses Christus als Heil feiern und in dieser Feier unseren Tod als Einbergung unseres Daseins in die Nähe Gottes annehmen, um ihn so im Leben real zu erleiden, daß wir uns als Kirche, als Gemeinschaft der so mit dem Leben fertig Werdenden erfahren, das ist auch heute noch das alte, das neue, das immer selbe Christentum, das auch der heutigen Situation unseres Daseins entspricht. Das dürfen wir nie übersehen, wenn wir beunruhigt fragen, wie der Christ in seiner heutigen Umwelt aussehen müsse, was er heute zu tun habe. Vieles an dieser Frage muß neu gefragt und neu beantwortet werden und vieles mag offen bleiben. Aber der innerste und letzte Sinn der Frage und Antwort ist doch immer gegeben, wenn auch nicht bestritten wird, daß auch er immer in einer Interdependenz zur Fragwürdigkeit der geschichtlichen Situation steht, die im Unterschied zu anderen gerade die unsere heute ist. Denn auch in dieser Umwelt ist die letzte Frage die, ob wir inmitten der Aufgabe und der Qual des Lebens uns vom Letzten und Äußersten, vom Ursprünglichsten und Zukünftigsten schlechthin anrufen lassen, ihm uns glaubend, hoffend und liebend stellen in der Tat des Glaubens daran, daß dieses Erste und Letzte sich uns ausgelegt und bezeugt hat als die Liebe in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Sozialethische Fragen zum Bodeneigentum

Oswald von Nell-Breuning SJ

Bodenrecht, namentlich wenn wir es weit fassen, so daß es die gesamten Rechtsregeln umfaßt, die mit dem Boden und seiner Nutzung zu tun haben, ist für den ländlichen und landwirtschaftlichen Raum ein wesentliches Stück der Agrarverfassung, ist aber für den städtischen und industriellen Raum kaum weniger bedeutsam. Nicht von ungefähr sprechen wir von einer agrarischen Bodenreform und einer „gemeindlichen" Bodenreform; in beiden Fällen meinen wir keine Reform des Bodens, sondern eine Reform der Rechtsordnung, unter der unser Boden steht.

Heute sind wir gewohnt, beim Bodenrecht an erster Stelle an das Eigentumsrecht an Grund und Boden zu denken, ja sogar das Bodeneigentum als den Urtyp des Eigentums überhaupt anzusehen. Dem ist aber noch nicht lange so. Nomadenvölker kennen kein Bodeneigentum; allenfalls kennen sie Eigentum an einem Brunnen, den jemand für sich und seine Herden gegraben hat (Jo 4, 12) oder an einer Grabstätte, deren käuflicher Erwerb uns im Buche Genesis so anschaulich beschrieben wird (1 Mos 23, 7–16). Auch auf den Frühstufen des Ackerbaus mit seiner Umteilung der Fluranteile haben wir zwar gewiß keinen Agrarkommunismus, aber doch erst Ansätze zu einer Entwicklung, an deren Ende das heutige Eigentum am Boden steht.

Eigentum an Grundstücken, wie wir es heute verstehen, haben wir zuerst im städtischen Raum. Während römisch-rechtlich wie auch heute nach unserem bürgerlichen Recht (BGB § 94) die Bodenfläche und das, was fest mit ihr verbunden auf ihr steht, insbesondere der bei den Römern regelmäßig steinerne und daher ohne Zerstörung nicht vom Boden zu trennende Bau, nach dem Axiom „superficies solo cedit" einen einzigen Rechtsgegenstand bilden, war deutsch-rechtlich (Verbreitungsgebiet des überwiegenden Holzbaus!) nur der Boden selbst Immobiliargut, dagegen „Fahrnis, was die Fackel verzehrt"; so waren Boden und Bau zwei verschiedene Rechtsgegenstände, an denen unterschiedliche Rechte bestehen konnten. Wenn es hieß: „Stadtluft macht frei", so besagte das nicht nur, daß der Städter die Leibeigenschaft oder Hörigkeit oder wie es sonst heißen mochte der ländlichen Bevölkerung nicht kannte; es hieß auch, daß der städtische Boden frei war von den lehensrechtlichen Bindungen, denen der ländliche Boden unterlag; eben darum konnte er privatrechtliches „Eigentum" eines individuellen Eigentümers sein. Außerhalb der Stadtmauern galt jedoch „nulle terre sans Seigneur": jeder Boden hatte seinen „Herrn", aber dieser „Herr" (Seigneur) war nicht privatrechtlicher Eigentümer des Bodens, sondern übte hoheitsrechtliche Befugnisse daran aus, Befugnisse, mit denen er wiederum von einem anderen, höheren Herrn beliehen war; erst der oberste dieser Herren, der König, war nicht mehr Lehensnehmer, sondern nur noch Lehensherr; ihm allein gehörte der Boden, er war dessen „Eigentümer". Aber offenbar Eigentümer in einem ganz anderen Sinn, als wir heute „Eigentum" nach § 903 BGB verstehen. Die Befugnis, „mit der Sache nach Belieben zu verfahren und andere von jeder Einwirkung darauf auszuschließen", besaß der König keineswegs. Karl Marx hat das sehr anschaulich ausgedrückt: Königin Elisabeth war „Eigentümerin" des gesamten englischen Bodens; nichtsdestoweniger war sie keineswegs befugt, die Engländer von der Insel hinunter zu jagen und ins Meer zu werfen. Aber ebensowenig war sie befugt, den Kronvasallen willkürlich ihre Lehen zu entziehen, wie auch die Lehensherren niederer Stufe keineswegs befugt waren, ihren Lehensnehmern bis hinab zu den letzten Hintersassen den Boden, auf dem sie saßen, zu entziehen. Umgekehrt konnten aber auch diese den Boden, auf dem sie saßen, nicht ohne weiteres aufgeben, wie wir nach § 928 BGB durch

Erklärung gegenüber dem Grundbuchamt das Eigentum an einem Grundstück aufgeben können, womit es herrenlos wird und vom Fiskus angeeignet werden kann.

Eigentum am ländlichen Boden im heutigen Sinn des Wortes kennen wir in der Hauptsache erst seit der Französischen Revolution. Vieles, was in unseren landläufigen Kompendien als Naturrecht dargeboten wird oder doch als solches erscheint, ist in Wirklichkeit nicht älter als 1789. Aus diesem Grund konnte ich seinerzeit in einer Kontroverse mit J. V. Bredt diesen modernen Eigentumsbegriff als „jakobinischen" Eigentumsbegriff bezeichnen; natürlich ist das überspitzt, aber manchmal muß man etwas überspitzt sagen, um den Widerspruch herauszufordern, der dann die gehörige Aufmerksamkeit auf etwas lenkt, das andernfalls nicht genügend beachtet würde; in diesem Sinn glaube ich, an dieser Bezeichnung als „jakobinisches Eigentum" auch heute noch festhalten zu dürfen.

Die feudalrechtliche Bodenordnung paßt in unsere heutige Zeit und Welt nicht mehr hinein; in ihr kann der Boden – auch der ländliche und landwirtschaftlich genutzte – nicht anders als Gegenstand der Privatrechtsordnung und des Privatrechtsverkehrs sein. Darüber sind wohl alle einig. Die Frage geht nicht um das Ob, sondern allein um das Wie.

Ist eine Privatrechtsordnung und Privatrechtsautonomie, wie die Zeit des überschäumenden Individualismus und Liberalismus sie uns gebracht hat, überhaupt sozialethisch für uns annehmbar? Auf diese ganz allgemeine und grundsätzliche Frage ist hier nicht einzugehen; hier handelt es sich um die viel enger begrenzte Frage: eignet sich die Privatrechtsordnung, eignen sich insbesondere die privatrechtlichen Rechtsfiguren des Eigentums, der Vertragsfreiheit und andere mehr, wie sie für städtische und gewerbliche Verhältnisse, ja sogar ausgesprochenermaßen für die Bedürfnisse des Warenhandels und Geldverkehrs ausgestaltet worden sind, auch für den Boden, insbesondere für den landwirtschaftlich genutzten oder zu nutzenden Boden? Können, dürfen wir ihn zum Gegenstand freien Rechtsverkehrs, einschließlich des entgeltlichen Tauschverkehrs, können, dürfen wir ihn, seine Nutzung und seine Erzeugnisse zum Gegenstand der Preisbildung ähnlich derjenigen beweglicher und beliebig vermehrbarer Waren gewerblicher Erzeugung machen?

Die Frage ist alles andere als neu; bereits Rodbertus hat die These vertreten, da der Produktionsfaktor Boden seinen Ertrag in der Gestalt der Grundrente abwerfe, könne sein Gegenwert, also sein Preis, auch nur in einer Rente, nicht in einem Kapitalbetrag bestehen, wie er auch nur mit einer Rente, nicht aber, wie es bei der Hypothek und bei der Grundschuld geschieht, mit einem Kapitalbetrag belastet werden dürfe. Wir wissen heute, daß diese These einen Kern von Wahrheitsgehalt in sich schließt; so aber, wie sie liegt, läßt sie sich nicht halten. In einer geldrechenhaften, kommerzialisierten Gesellschaft und Wirtschaft können wir nicht einen Sektor den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten entziehen, können ihn

weder ausklammern noch unter Denkmalschutz stellen. Aber wir können durchaus und müssen seiner Eigenart gerecht werden oder jedenfalls uns bemühen, ihr gerecht zu werden. Hier stellen sich uns Fragen nicht nur rechts-technischer oder ökonomisch-technischer Art, sondern auch echte sozialethische Fragen.

Der Boden ist nicht schlechthin eine Ware wie andere, auch nicht schlechterdings nur ein Produktionsfaktor unter anderen. Ihn deswegen zu ideologisieren oder zu mythologisieren ist grober Unfug; ebenso aber ist es ein Unfug, ihn kurzerhand in juristische Begriffsschachteln stecken zu wollen, die ursprünglich gar nicht für ihn, sondern für ganze andere Dinge gefertigt worden sind. Wieweit um der Erfordernisse des rechtsgeschäftlichen Verkehrs willen es unerläßlich ist, auch den Boden und die auf ihn sich beziehenden Rechtsgeschäfte den allgemein gebräuchlichen Rechtsregeln und Rechtsfiguren zu unterwerfen und wieweit ihnen eine Sonderstellung zuerkannt und eine Sonderbehandlung zugestanden werden kann, läßt sich allgemeingültig nicht aussagen; selbst im Einzelfall mit seiner konkreten Verumständung wird das oft nur schwer und meist nur mutmaßlich zu entscheiden sein. Eines ist sicher: die individualistische Rechtsfigur des § 903 BGB taugt für den Boden nicht, aber diese ist ja überhaupt schon längst – mindestens im juristischen Denken, noch nicht immer in der Praxis! – antiquiert und obsolet geworden. Schon die Artikel 153 und für den Boden noch besonders 155 der Weimarer Reichsverfassung haben diesen Eigentumsbegriff gewandelt, und bei diesem Wandel ist es trotz des Rückschritts, den Art. 14 BGG in mehrfacher Hinsicht bedeutet, grundsätzlich geblieben; ja durch das Bekenntnis der Artikel 20 und 28 BGG zum sozialen Rechtsstaat ist dieser Wandel – bisher allerdings leider mehr im Grundsatz als in der Praxis – noch bekräftigt worden.

In der heutigen Gesellschaft und Wirtschaft gibt es einen Bodenmarkt. Wie wir von einem Kapitalmarkt sprechen, so sprechen wir auch von einem Bodenmarkt, und wenn wir uns schon den Ausdruck Arbeitsmarkt erlauben, obwohl die menschliche Arbeit bestimmt keine Handelsware ist, dann ist es gewiß nicht anstößig, auch von einem Bodenmarkt oder einem Grundstücksmarkt zu sprechen. Nichtsdestoweniger werden wir auch beim Bodenmarkt sehr auf das zu achten haben, worin er sich von regulären Märkten, wenn man sie so nennen darf, unterscheidet.

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal wird darin gesehen, daß der Boden unvermehrbar ist; dadurch seien diejenigen Marktgesetze, die das Angebot als vermehrbar voraussetzen, auf dem Bodenmarkt außer Spiel gesetzt. Der Boden sei sozusagen nicht gewillkürtes, sondern natürliches Monopolgut. Das stimmt nun allerdings in mehrfacher Hinsicht nicht. Richtig ist, daß wir die Oberfläche unseres Planeten nicht vergrößern und – wenigstens bis auf weiteres – andere Planeten nicht besiedeln können. Die nutzbare Oberfläche der Erde können wir vergrößern, allerdings nur in begrenztem Maß und meist nur unter hohen Aufwendungen; die Holländer geben uns ein imponierendes Beispiel dafür. Solch zusätzlich gewon-

nene Nutzflächen haben also einen Gestehungspreis, den der Boden an sich nicht hat, wenn es auch unter unsern Verhältnissen nur noch wenige Böden geben mag, auf die noch keine verbessernde Arbeit verwendet ist oder in denen noch kein Investitionsaufwand steckt. Nichtsdestoweniger erzielt jeder Boden, auch derjenige, der keine Gestehungskosten erfordert hat und für den daher kein Kostenpreis in Frage kommt, einen Preis, der also nur Knappheitspreis sein kann. Soll der Boden nicht res extra commercium sein, was in einer Verkehrswirtschaft wie der unsrigen kaum vorstellbar ist, dann soll, ja dann muß er als knappes Gut einen Knappheitspreis haben, allerdings nicht einen beliebig manipulierten Knappheitspreis, sondern denjenigen Preis, der seiner wirklichen Knappheit entspricht. In dem Maß, wie es uns gelänge, das zu verwirklichen, würde – tendenziell! – jeder Boden zwar nicht unbedingt dem besten Wirt, wohl aber derjenigen Verwendung zugeführt, bei der er den größten gesellschaftlichen Nutzen erbringt.

Wer Zwangsverwaltungswirtschaft will, muß Kostenpreise wollen, oder vielleicht richtiger: wer den Kostenpreis zum Prinzip erhebt, der entscheidet sich damit – bewußt oder wohl meistens unbewußt – in der Konsequenz für die Zentralverwaltungswirtschaft. Umgekehrt, wer Verkehrswirtschaft oder Marktwirtschaft will – gleichviel ob mit oder ohne Beiwort „sozial" – der bejaht damit den Knappheitspreis. Und wenn der Boden – gleichviel ob der städtische und gewerblich genutzte oder der ländliche und landwirtschaftlich genutzte – nicht aus der Marktwirtschaft ausgeklammert werden soll, dann muß sich der Bodenpreis nach dem Gesetz der Knappheit bilden; an dieser Konsequenz hilft weder Ideologie noch Wunschdenken noch Lyrik vorbei.

Um so dringender müssen wir uns mit der Frage auseinandersetzen, ob der soeben gebrauchte Begriff der wirklichen (wir können dafür auch sagen: der natürlichen oder der echten) Knappheit überhaupt und speziell in bezug auf den Boden vollziehbar ist: Fällt die Antwort grundsätzlich bejahend aus, dann bleibt weiter zu fragen, ob dieser Begriff auch praktisch vollziehbar („operational") ist. Dazu wäre sehr viel zu sagen. Um die Grundlage zu legen, auf der diese Frage sinnvoll gestellt werden kann und daher auch eine sinnhafte Antwort zuläßt, braucht es eine ausgebaute Wirtschaftsphilosophie. Aber auch ohne hohe Philosophie lassen sich einige handfeste Aussagen machen, die sich an den gesunden Menschenverstand, zugleich aber auch an unser Gewissen wenden.

In unser Land sind die Millionen Heimatvertriebenen und Flüchtlinge eingeströmt; je Kopf steht heute erheblich weniger Bodenfläche in der Bundesrepublik zur Verfügung als vorher im gleichen Gebiet oder erst recht im früheren Reichsgebiet. Der Einstrom der Vertriebenen und Flüchtlinge war nun gewiß kein „natürlicher" Vorgang, kein Naturereignis; nichtsdestoweniger ist das Ergebnis eine wirkliche Verknappung des Bodens, zunächst einmal bezogen auf die Zahl der Gebietseingesessenen, die Einwohnerzahl. Von daher muß also marktmäßig gesehen eine Verteuerung des Bodens eingetreten sein. Die Heimatvertriebenen

und Flüchtlinge haben von uns Alteingesessenen unmittelbar oder mittelbar Boden erworben, und wir haben dafür höhere Preise erlöst, als wenn wir noch unter uns allein wären. Auf gut Deutsch heißt das: in diesem Ausmaß haben wir auf ganz marktgerechte Weise uns auf Kosten der zugewanderten Mitbürger bereichert; wir haben uns auf diese Weise einen Teil des Lastenausgleichs, den wir für sie aufgebracht haben oder noch aufbringen wollten, wieder zurückgeholt. Hier wären kompensatorische Maßnahmen geboten gewesen; zum mindesten durfte dieser in ganz besonderem Grad „unverdiente Wertzuwachs", wenn er sich schon nicht vermeiden ließ, auf keinen Fall den dadurch Bereicherten verbleiben. Auf meinen diesbezüglichen Hinweis wußte der seinerzeit amtierende Bundesminister nur zu erwidern, diese Aussage sei mir doch wohl nicht ernst gemeint. Ganz im Gegenteil: sie ist mir so ernst gemeint, daß ich sie hier ausdrücklich wiederhole.

Fragen wir uns aber weiter: wenn durch den Zustrom der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge die Zahl der Arbeitskräfte ansehnlich vermehrt wurde, wenn die arbeitsfähige Bevölkerung (die Zahl der Erwerbspersonen) weiterhin wächst, wenn unsere Kapitalausstattung sogar reißend zunimmt, müssen wir dann nicht mit ständig fortschreitender Verknappung des Produktionsfaktors Boden im Verhältnis zu den beiden anderen Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit rechnen und folgerecht mit ständig weiterem Anstieg der Bodenpreise in Stadt und Land? Und falls dies zutrifft, können und dürfen wir dem tatenlos zusehen?

Hätten wir die optimale Kombination der Produktionsfaktoren, dann würde die Zunahme zweier von ihnen den dritten, sich nicht vermehrenden Produktionsfaktor verknappen und damit seinen Knappheitspreis in die Höhe treiben. Diese optimale Produktionsfaktorenkombination haben wir heute bestimmt nicht. Die Landwirtschaft hatte, wie der rasante Anstieg gerade ihrer Arbeitsproduktivität beweist, einen erheblichen Überbesatz an Arbeitskräften; nach Ansicht maßgeblicher Fachleute besteht auch derzeit noch ein solcher Überbesatz, der in den kommenden Jahren abzubauen sein wird. Wie immer aber dem sei: die optimale Produktionsfaktorenkombination ist nicht unveränderlich; sie wird maßgeblich bestimmt durch den sogenannten „technischen Horizont". Nun führt aber der technische Fortschritt ganz offenbar zu einem immer höheren Anteil des Produktionsfaktors „Kapital", zunächst gegenüber dem Produktionsfaktor „Arbeit"; zuerst geht das Bemühen ja immer auf Substitution von Arbeit durch Kapital; man wird aber annehmen dürfen, daß der industrietechnische und agrartechnische Fortschritt auch zu einer Substitution von Boden durch Kapital und namentlich in der Landwirtschaft auch durch Arbeit (Veredelungsproduktion!) führen wird. Im Verhältnis zu den beiden anderen Produktionsfaktoren dürfte der Boden daher kaum merklich verknappt werden; ernste Sorge bereitet uns dagegen der Boden als Standort unserer Wohnsiedlungen; die wachsende Zahl nicht der Erwerbspersonen, sondern der Einwohner verknappt den Boden. Verlangen wir überdies für unsere Menschen und für die bei der ständig fortschreitenden Ent-

wicklung von der Drei-Generationen- zur Zwei-Generationen-Familie noch mehr als die Menschenzahl wachsende Zahl der Familien(haushalte) bessere Wohnungen, namentlich stärker aufgelockerten Wohnsiedlungsraum, dann wird der dafür zur Verfügung stehende Boden fühlbar knapp.

Allzu billig ist die dafür immer wieder angebotene Patentlösung: der Bauboden sei auf Kosten des landwirtschaftlich genutzten Bodens über jedes erdenkliche Bedürfnis hinaus, also praktisch unbegrenzt, vermehrbar; also schließe man nur genügend Bauland auf, und die städtische (gemeindliche) Bodenfrage sei gelöst. Leider ist baureif aufgeschlossener Boden keine Gabe der Natur, die als solche einen bloßen Knappheitspreis hätte, sondern erfordert sehr hohe Aufwendungen mit der Folge, daß ein Kostenpreis in den Knappheitspreis hineinwächst und über ihn hinauswächst. Auf die in der Diskussion um die Baubodenpreise immer wiederkehrende Vermengung von Rohlandpreis (Knappheitspreis) und Preis aufgeschlossenen Baubodens (Kostenpreis!) soll hier nicht eingegangen werden. Wohl aber ist einzugehen auf die merkwürdigen Erscheinungen, die bei der Preisbildung des Bodens zu beobachten sind, der aus der Hand des landwirtschaftlichen Urbesitzers in die Hand des Bauwilligen oder Aufschließungswilligen (z. B. Wohnungsbauunternehmen) hinüberwechselt.

Die erste, höchst befremdliche Erscheinung ist, daß landwirtschaftlich genutzte Flächen von Landwirt zu Landwirt zu wesentlich niedrigerem Preis die Hand wechseln als vom Landwirt zu einem Erwerber, der die bisher landwirtschaftlich genutzte Fläche anderer Verwendung zuführen, z. B. sie mit Wohnungen bebauen will. Mit Antworten wie dieser, die städtische Grundrente („Stadtrente") sei eben höher als die landwirtschaftliche Grundrente, ist nichts gesagt. Zu einer Zeit, da Wohnungen ohne massive öffentliche Subvention überhaupt nicht gebaut werden können, wo die Wohnungswirtschaft ohne öffentliche Subventionen schlechterdings eine Verlustwirtschaft wäre, wo die Grundrente eines Grundstücks dadurch, daß man es mit Wohnungen bebaut, negativ wird, ist für ökonomisch-rationales Denken schwer einzusehen, daß die Aussicht auf Bebauung mit Wohnungen (sogenannter „bauhöffiger" Boden) den Bodenpreis steigen läßt. Daß der Wohnungsbau den Boden vom landwirtschaftlichen Urbesitzer nicht zu einem geringeren Preis bekommen kann, als dieser von jedem anderen Landwirt als Verkauferlös erzielen könnte, leuchtet ohne weiteres ein; aber warum der Mehrpreis? Soll bloße Gewohnheit den Erklärungsgrund abgeben? Aber dann müßten wir doch wieder fragen: woher denn diese Gewohnheit?

Die Landwirtschaft hat eine Antwort bereit: von der landwirtschaftlich genutzten Fläche etwas für andere Zwecke abzugeben sei für die Landwirtschaft ein Opfer; dieses Opfer werde durch den für den Boden gezahlten höheren Preis entgolten. An dieser Antwort ist merkwürdig, daß die Landwirtschaft ein Opfer bringt, der Entgelt dafür aber nicht der Landwirtschaft zufließt, sondern dem einzelnen Landwirt, der sich in keiner Weise bemüßigt fühlt, den Mehrerlös an

die Gemeinschaft seiner Berufsgenossen abzuführen; er behält ihn guten Gewissens, und der Staat bekräftigt ihm dieses gute Gewissen noch dadurch, daß er zwar die durch Einsatz von Kapital und Arbeit erzielten Gewinne besteuert, gerade diesen völlig unverdienten Gewinn aber unbesteuert läßt.

Wenn der Landwirt seinen hohen Veräußerungserlös oder im Fall der Enteignung die hohe Entschädigung wieder in landwirtschaftlichem Besitz anlegt, so ehrt ihn diese Treue zu seinem Beruf. Weniger erfreulich ist, daß er Boden zu landwirtschaftlicher Nutzung zu einem den Ertragswert erheblich übersteigenden Preis erwirbt; denn das trägt dazu bei, die landwirtschaftlichen Bodenpreise auch im Verkehr von Landwirten untereinander in die Höhe zu treiben, was letzten Endes wieder dazu führt, daß die Landwirtschaft als notleidend erscheint, weil sie keine angemessene Rendite des Bodenkapitals erwirtschaften könne. Die Selbstverständlichkeit aber, mit der allgemein hingenommen wird, daß der Landwirt für den Boden, den er zu nicht-landwirtschaftlichen Zwecken hergibt oder (im Enteignungsfall) hergeben muß, „eine der neuen Nutzung entsprechend hohe Entschädigungszahlung" erhält, widerspricht aller ökonomischen Logik; im Falle des Wohnungsbaus ist dieser Widerspruch geradezu grotesk!

Noch grotesker ist allerdings, daß der Gesetzgeber diesen widersinnigen Zustand offiziell legalisiert. Das landwirtschaftliche Grundstücksverkehrsgesetz vom 28. 7. 1961 macht den Handwechsel landwirtschaftlicher Grundstücke genehmigungspflichtig und läßt die Genehmigung (unter anderem) versagen, wenn „der Gegenwert in einem groben Mißverhältnis zum Wert des Grundstücks steht (§ 9, Abs. 1, Ziff. 3), schränkt dies aber gleich wieder dahin ein, daß die Genehmigung, wenn „das Grundstück für andere als land- oder forstwirtschaftliche Zwecke veräußert" wird, aus diesem Grunde nicht versagt werden darf (§ 9, Abs. 4). Die Praxis versteht das als gesetzliche Legalisierung des Bodenwuchers. Wie eine solche Gesetzesbestimmung mit der grundgesetzlichen Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit (GG Artikel 20 und 28) zu vereinbaren sei, diese Frage ist, soweit ersichtlich, bislang an das Bundesverfassungsgericht noch nicht herangetragen worden.

Ein besonders lehrreiches Beispiel dafür, wie bedenklich es ist, Rechtsnormen, die ursprünglich für die kaufmännische und gewerbliche Welt geschaffen und für sie sinnvoll sind, auch auf den Grund und Boden anzuwenden, bildet das Einkommensteuergesetz mit seinem durch das Steueränderungsgesetz 1964 neu eingefügten § 6 b. Das ganze Steuerrecht ist beherrscht von dem Grundsatz, nur realisierte Gewinne der Steuer zu unterwerfen. Aus Gründen des Gläubigerschutzes darf der Kaufmann Gewinne in seiner Bilanz erst ausweisen, wenn sie „realisiert" sind; folgerecht geduldet sich auch der Staat mit seinem Steueranspruch ebenso lang. Das hat aber unter Umständen die unbeabsichtigte Folge, daß die Realisierung von Gewinnen, die wirtschaftlich richtig, ja sogar geboten wäre, unterbleibt, nur um Steuer zu sparen. Um dem entgegenzuwirken, gestattet der Gesetzgeber dem Steuerpflichtigen unter bestimmten Voraussetzungen, „stille Re-

serven", die durch Veräußerung von Wirtschaftsgütern aufgelöst und damit der Besteuerung unterworfen würden, auf das als Ersatz beschaffte Wirtschaftsgut zu übertragen. Praktisch bedeutet das einen Aufschub der Besteuerung, der bei abnutzbaren Wirtschaftsgütern (z. B. Maschinen) auf die Zeit ihrer Nutzbarkeit begrenzt, dagegen bei nicht abnutzbaren Wirtschaftsgütern und daher beim Grund und Boden ewig ist, d. h. dem glatten Erlaß der Steuer gleichkommt. Ein industrielles Werk, dem der Raum in der Stadt zu eng geworden ist, verkauft den im Lauf der Jahre immer wertvoller gewordenen Boden, auf dem es steht, und realisiert damit die Wertsteigerung, die damit steuerpflichtiger Gewinn wird. Kauft es aber von dem Erlös außerhalb der Stadt eine zehnmal so große Fläche, so kann es die aufgedeckte stille Reserve steuerfrei auf das neue Grundstück übertragen, das danach zu dem Wert zu Buche steht, den das vielmal kleinere innerstädtische Grundstück hatte, als es vor Jahrzehnten erworben wurde. Die Städtebauer segnen diese Gesetzesvorschrift, weil sie die Unternehmen veranlaßt, aus der Enge der Stadt hinauszugehen und Platz frei zu machen; wer sich aber Gedanken macht um die Bodenpreisbildung in den Außenbezirken, der muß sie beklagen, weil diese steuerliche Begünstigung nicht nur die Nachfrage nach Boden steigert (um den steuerlichen Vorteil voll auszunutzen, werden nicht selten weit größere Flächen erworben, als auf absehbare Zeit benötigt), sondern noch mehr die Bereitwilligkeit fördert, für den als Ersatz zu beschaffenden Boden einen Überpreis zu bewilligen, weil man, ohne daß es etwas kostet, gleich zwei Vorteile auf einmal hat: die Befreiung von der innerstädtischen Enge und die vielfach größere Fläche. Ob es der steuerlichen Gerechtigkeit, dem Grundsatz der Gleichmäßigkeit der Besteuerung entspricht, dem Unternehmen diesen Vorteil steuerfrei zu gewähren und den Landwirten, denen das Unternehmen auf diese steuerliche Begünstigung hin so hohe Bodenpreise bietet, diesen Gewinn gleichfalls steuerfrei zu lassen, während jeder redliche Arbeitsverdienst versteuert werden muß, ist eine Frage für sich. Hier sollte nur an einem besonders eklatanten Beispiel gezeigt werden, wohin es führt, wenn ein an sich vernünftiger Grundsatz, hier: Gewinne erst nach Realisierung zu besteuern sowie unter bestimmten Voraussetzungen die Besteuerung aufgedeckter stiller Reserven noch weiter hinauszuschieben, schematisch auf den Boden übertragen wird. Bei Handelswaren ist es sinnvoll, erst die Veräußerung (den Verkauf) als Gewinnrealisierung anzusehen; dagegen Wertsteigerungen des Bodens nur dann als realisiert anzusehen, wenn der Eigentümer ihn veräußert, nicht aber, wenn der Eigentümer selbst den in seinem Wert gestiegenen (z. B. in eine gute Geschäftslage hineingewachsenen) Boden der dadurch möglich gewordenen höheren Nutzung zuführt, z. B. ein Bürohaus darauf errichtet oder ein gewerbliches Unternehmen darauf betreibt, das heißt die Eigenart des Bodens und seine Sonderstellung in unserer Wirtschaft verkennen.

Wenigstens eine grobe Unbilligkeit unserer heutigen Bodenrechtsordnung sei noch erwähnt. Wird die rechtlich zulässige Nutzung eines Grundstücks beschränkt,

so z. B., wenn schon entfernt „bauhöffige" Flächen in der Bauleitplanung nicht als Bauland, sondern als Erholungsflächen oder dergleichen ausgewiesen werden, so gilt das als entschädigungspflichtiger Eingriff in das Eigentum; die Begünstigung anderer Grundstücke, auf die durch solche Maßnahmen die Bebauung und daher die Nachfrage nach Baugrundstücken zusammengedrängt wird, braucht von den Grundstückseigentümern nicht vergütet zu werden. Das bedeutet: die aus einer geordneten städtebaulichen Entwicklung für die einen Grundstücke und deren Eigentümer sich ergebenden Nachteile werden auf die Allgemeinheit übernommen; die aus der gleichen Entwicklung erwachsenden Vorteile dagegen werden nicht an die Allgemeinheit abgeführt, sondern verbleiben nach dem heute geltenden Recht den von diesem Glücksfall betroffenen Grundstückseigentümern ungeschmälert. Das ist schon im Verhältnis der verschiedenen Grundstückseigentümer zu einander nicht in Ordnung; erst recht aber ist eine solche Begünstigung eines Teiles der grundbesitzenden Minderheit zu Lasten der kein Bodeneigentum besitzenden Mehrheit der Bevölkerung sozialethisch nicht vertretbar.

Durch ein geeignetes Enteignungsrecht, so meinen manche, ließen sich dieser und andere, wenn nicht gar alle Mängel, an denen unser Bodenrecht krankt, beheben. Daran ist so viel richtig, als unser heutiges Enteignungsrecht und die einschlägige Rechtsprechung unserer höchsten Gerichte (Bundesverfassungsgericht, Bundesverwaltungsgericht, Bundesgerichtshof) sehr unbefriedigend ist. Der schon einmal genannte J. V. Bredt (1930 Reichsjustizminister) äußerte einmal die sehr bemerkenswerte Meinung, nur die Möglichkeit der Enteignung mache die Institution des Eigentums überhaupt sozial erträglich. Unser heutiges Enteignungsrecht leistet das, was Bredt von ihr erwartet, nur höchst unvollkommen. Aber die Mängel gutzumachen, an denen das Eigentumsrecht, hier das Bodenrecht, krankt, kann der Enteignung nicht aufgebürdet werden; diese Mängel, deren einige vorstehend angedeutet wurden, müssen durch bessere, sachgerechtere Gestaltung der Institution des Eigentums selbst oder der, wie das Steuerrecht, für das Funktionieren dieser Institution bedeutsamen Rechtsnormen behoben werden. Das richtig gestaltete Eigentumsrecht bedarf dann nicht der Korrektur, wohl aber der Ergänzung durch ein ihm zugeordnetes Enteignungsrecht. Kommt es dazu nicht, dann ist damit zu rechnen, daß das Eigentum, an allererster Stelle das Eigentum an Grund und Boden, auf die Dauer im Rechtsbewußtsein unseres Volkes abstirbt.

François Mauriac

André Éspiau de la Maëstre

Der heute 80jährige Mauriac ist einer der berühmtesten Vertreter jener Dichtergeneration, die bereits am Ende des ersten Weltkriegs literarisch und menschlich zur Reife gelangt ist. Er ist ein Zeitgenosse von R. Martin du Gard, J. Giraudoux, G. Duhamel, J. Romains, G. Bernanos und J. Cocteau: alle zwischen 1880 und 1890 geboren, sind sie die fruchtbaren, wenn nicht immer die ebenbürtigen Nachfolger der Großen der älteren Generation, Fr. Jammes, P. Claudel, A. Gide, P. Valéry, M. Proust, Colette, H. Bergson und Ch. Péguy.

Im Rahmen dieser seltenen Konstellation von Romanschriftstellern, Dramatikern, Essayisten, Dichtern und Denkern, die ein halbes Jahrhundert der französischen Literatur und Geistesgeschichte illustriert, nimmt François Mauriac einen bedeutenden und eigenartigen Platz ein. Wohl steht er noch nicht am Ende seiner literarischen Karriere; er kann immerhin, wenn er auf sein Gesamtschaffen zurückblickt, auf den Regalen seiner Bibliothek bereits ein reichhaltiges, imposantes Werk feststellen: mehr als 20 Romane, 4 Theaterstücke, 2 Filme, mehr als 10 Bände seiner Tagebücher, bzw. Memoiren, 20 literarische oder historische Essays, 4 religiöse Schriften und 4 Gedichtbände. Er hat darüber hinaus zahlreiche Artikel für Zeitungen und Zeitschriften geschrieben, die man unmöglich alle aufzählen kann. Ebenso unmöglich ist es, den Umfang und die Bedeutung eines Briefwechsels abzuschätzen, der bis jetzt unveröffentlicht geblieben ist.

Wie wird dieses umfangreiche Schaffen dem Prüfstein der Zeit standhalten? Besitzt Mauriacs Schaffen einen dauernden Wert, eine zeitlose, humanistische und echt christliche Aussage?

In den Augen der Jugend von heute spielt Mauriac schon die Rolle eines entfernten, wenn nicht vergessenen Ahnherrn, der der Gedankenwelt und der Sensibilität der zeitgenössischen Generation ziemlich fremd zu sein scheint. In einer seiner bekannten „Situations" hatte Sartre bereits 1939 über Mauriac und dessen Auffassung der literarischen Schöpfung das Verdikt ausgesprochen: „Gott ist kein Künstler. Herr Mauriac ist auch keiner."[1] Seitdem haben die „nouvelle vague" und die Antiroman-Bewegung, gleichzeitig mit den Vertretern des absurden Theaters, literarischen und weltanschaulichen „Werten" gehuldigt, die dem dichterischen und menschlichen Ideal Mauriacs hohnzusprechen scheinen.

Man kann jedoch ruhig sagen, daß Mauriacs Schaffen zu jenen Schöpfungen ge-

1 Situations I, 57.

hört, die, von keiner vorübergehenden Mode emporgetragen, jede modische „Welle" überdauern: die formale Vollkommenheit des Stils, die Klarheit der Diktion, die Schärfe der psychologischen Analyse und nicht zuletzt die tiefe Menschlichkeit der christlichen Weltanschauung, die seine Werke widerspiegeln, sichern ihm einen festen Platz in den Reihen der Klassiker der europäischen Literatur, die sowohl Künstler als Humanisten, Moralisten sind.

Freilich ist es nicht schwer, in Mauriacs Schaffen Unebenheiten und relativ schwächere Schriften aufzuzeigen: Mauriacs Jugendromane sind unausgegorene Werke; sie haben noch nicht die stilistische Ausgewogenheit und die gedrängte Dichte der Meisterwerke der Zeit der Reife (Genitrix, 1925; Th. Desqueyroux, 1927; Le noeud de vipères, 1932; Le mystère Frontenac, 1933). Gleichfalls aus der Zeit der Reife stammt Mauriacs Theaterschaffen; denn unerwartet, mit 50 Jahren, beginnt Mauriac für die Bühne zu schreiben. 1938 wird „Asmodée" aufgeführt. Kaum zehn Jahre später aber, nach seinem vierten Theaterstück „Passage du Malin", hört er endgültig auf, Theaterstücke zu verfassen. Es wäre müßig, hier zwischen dem Romancier und dem Dramatiker eine Parallele zu ziehen: mit Ausnahme von „Asmodée" haben Mauriacs Theaterstücke keinen ausschlaggebenden Erfolg gehabt. „Nicht daß ich meine Stücke meinen Romanen vorzöge", erklärt Mauriac selbst. „Ich habe mich zu spät mit dem Theater befaßt und habe das Gefühl, auf der Bühne nicht mein Bestes gegeben zu haben." Über den rein literarischen Wert hinaus interessiert aber den Kritiker die menschliche und weltanschauliche Aussage von Mauriacs Stücken: sie vervollständigt trefflich die der Romane und führt sie sogar bis zu den letzten Konsequenzen. In diesem Sinne gehören sie zum mauriacschen Gesamtschaffen, und zusammen mit den Essays, Memoiren und Tagebüchern veranschaulichen sie die vollkommen homogene Einheitlichkeit des Dichters und des Denkers.

Dies ist eben die tiefe Homogenität der Persönlichkeit eines Künstlers, eines Menschen und eines Christen, der durch alle Gattungen der Literatur hindurch instinktiv und gleichsam selbstverständlich ein Zeugnis ablegt, ein Bekenntnis zum Ausdruck bringt und jede erdichtete Handlung verinnerlicht. Obwohl ein eifriger Leser und Bewunderer Balzacs und Zeitgenosse von J. Romains, hat doch Mauriac nie die Absicht oder gar den Wunsch gehabt, im Geist der „menschlichen Komödie" oder mit der Technik des Romanzyklus Werke zu schreiben, die soziologischen Fresken einer ganzen Epoche gleichkommen. Noch weniger wollte er mit dem naturalistischen Roman Zolas konkurrieren oder Gesellschaftstypen plakatartig malen. In der Form von kurzen Erzählungen voll gedrängter Klassizität hat Mauriac den traditionellen psychologischen Roman zur Vollkommenheit gebracht, bei dem Introversion und Extraversion, Selbstanalyse und Objektivierung sich harmonisch vermählen. Ohne jemals freilich seine eigenen Erfahrungen – eines Kindes, eines Jünglings oder eines reifen Mannes – direkt und roh zu übertragen, ist es ihm doch gelungen, in einer undefinierbaren Mischung von freiem Phanta-

sieren und echter Autobiographie sich selbst und den Menschen überhaupt zu zeigen und die christliche Problematik der conditio humana darzulegen.

Bei aller umfangreichen Produktion hat somit Mauriac nur einen einzigen Roman geschrieben, sein eigenes, menschliches und christliches Abenteuer entwikkelt und verfolgt, sich selbst gleich und dabei immer neu und so original in Szene gesetzt, daß das Epitheton „mauriacien" – wie früher „racinien" oder „balzacien – als das Charakteristikum eines Stils, das Ureigenste eines psychologischen Klimas, die Marke einer typisch seelischen Unruhe und die Definition eines existentiellen Daseinswillens gewertet werden kann. „Mauriac kennt eine einzige Landschaft, ein einziges soziales Milieu, das des Bürgertums der Provinz; ein einziges Thema, das Drama der menschlichen Seele, die zwischen den weltlichen Begierden und der Liebe zu Gott hin und her gerissen wird. Dieses Drama kann er auf andere Seelen übertragen, weil er es persönlich erlebt hat; in dieser Landschaft wurzelt er mit Leib und Seele, und die kleine Welt der Provinz, die seine eigene ist, hat er als Dichter bewußt ausgewählt: in sich selbst verschlossen, von allen Seiten her überwacht, ist sie mit ihrem langsamen Lebensrhythmus am besten geeignet, seelische Dramen zu fördern."[2]

Mauriacs Landschaft ist bekanntlich die der „Landes" und der Weingegend der Gironde, südlich von Bordeaux. Dieser geographische Rahmen ist aber viel mehr als eine rein optische, malerische Kulisse: Mauriac ist kein Landschaftsmaler oder Provinzschriftsteller. Die Natur ist für ihn vor allem ein lebendes Wesen, mit der ihn eine bewußte Symbiose verbindet und die der unversiegbare Nährboden seiner Sensibilität ist. Im Schoß dieser Natur findet er zu den eindeutigen Symbolen seiner eigenen seelischen Probleme zurück, zur Quelle seines menschlichen und religiösen Dramas. „Der Mensch, der ich geworden bin, lebte schon in dem Kinde, das damals an der Biegung jener Allee saß, in der ich mich nun aufhalte, um diese Zeilen zu schreiben. Damals wie heute hörte ich den Wind in den Fichten, dessen Hauch ich aber auf meinem Gesicht nicht fühlte. Der Wind in den Fichten heult weniger wild als die Brandung des Meeres; er stößt nicht den Schrei eines blinden und stummen Ungeheuren aus, sondern es ist eine äolische Klage, eine menschliche Klage. Sie dringt in mich ein, der ich unbeweglich inmitten der unzähligen Baumstämme sitze, und aus meinem tiefsten Wesen stimme ich in dieses endlose Stöhnen mit ein, als wäre ich nur ein Baum unter tausend Bäumen, die der Wind beseelt."[3]

Ein Erzromantiker spricht hier, der gleich Lamartine die Natur beschwört und anfleht, ihre eigene Seele zu offenbaren. Mauriac hat tatsächlich diese pantheistisch-romantische Versuchung erlebt. Bedeutende Jugendgedichte, die er nach wiederholten Bearbeitungen erst in seiner Reife veröffentlicht hat – Le sang d'Atys, 1940 –, zeigen sogar, daß Mauriacs Auseinandersetzung mit der Göttin Natur nur mühsam eine christliche Lösung gefunden hat. Die tiefgreifende Analyse, der er

[2] P. H. Simon, Mauriac par lui-même.
[3] Commencements d'une vie.

1938 den Dichter Maurice de Guérin unterzieht, ist diesbezüglich das Fragment einer persönlichen Konfession. „Vom Kosmos fasziniert, wandte er sich nicht nur von den Menschen ab, sondern vom Höchsten Wesen selbst, von Gott. Die Gleichgültigkeit der Natur ist es, die manche Romantiker, unter anderen A. de Vigny, enttäuscht und vergrämt in die Arme Gottes zurückwarf. Nichts ist M. de Guérin fremder als die Anathemata und Verwünschungen Vignys gegen die Natur. Ein vergängliches Wesen, haßte er die unvergängliche Natur deswegen nicht; um so leidenschaftlicher wünschte er sehnsüchtig, sich in der Natur aufzulösen, in deren Schoß zu vergehen. Er sucht nicht in Gott nach einer Zuflucht gegen die gleichgültige, gedächtnislose Materie. Schon als Kind spielt er auf Kybeles Schoß, er ist der unsterbliche Atys, den die Mysterien der Kybele nicht abschrecken, er ist der aufmerksame Hirte, der auf jeden Hauch des Windes horcht und der es gar nicht als Strafe betrachten würde, in eine Fichte verwandelt zu werden. Können wir denn Kybele und Christus nicht gleichzeitig lieben? Es gab einen Augenblick in der Geschichte der Menschheit, an der Schwelle des 13. Jahrhunderts, an dem die Menschen haben glauben können, daß Christus, in der Person des Poverello von Assisi, die Natur ‚gebannt' habe, daß der große Pan gestorben sei. Der Stigmatisierte von Alverno war aber noch nicht tot, als sein Werk bereits unterminiert war, und zwei Jahrhunderte später wurde die Renaissance mit der brutalen Wiedereroberung der Natur durch die eine Zeit lang enteigneten und besiegten Götter deren Revanche. Gott aber wurde dabei nicht verjagt: im Korn und im Wein ist er hängen geblieben, er hat sich an die Natur sozusagen angeklammert und in ihr durch ein Mysterium der Selbstvernichtung und der Liebe unsichtbar gemacht. Seitdem klafft aufgerissen das Herz der christlichen Dichter, um das Natur und Gnade ringen. M. de Guérin ist vor einem Jahrhundert gestorben; er bleibt aber für uns der unsterbliche Jüngling, er ist unsere Jugend selbst."[4]

„Ein Baum unter tausend Bäumen, die der Wind beseelt": Mauriac ist jedoch nicht, gleich Atys oder M. de Guérin, in eine Fichte verwandelt worden. Die heidnisch-sakrale Versuchung seiner Jugendjahre hat er überwunden; denn ein neuer Atys hat sich auf Kybele hingelegt und aus einem dürren Holz den Baum des Lebens gemacht. Die Natur ist zwar nicht auf magische Weise „gebannt": sie ist aber erlöst. Über den antiken Pantheismus und die romantische Gefühlswelt hinaus hat somit Mauriac die sakrale, echt christliche Symbolik herauszuschälen gewußt, die ihm eigen ist. Deshalb sind die Beschreibungen seiner heimatlichen Landschaft keine Stilübungen oder Ergießungen eines unheilbar heidnischen Herzens; sie sind Meditationen eines Gläubigen. „Als wir Kinder waren, kannten wir eigentlich nur die ‚Landes'. Die Knaben – dies war eine Art kollektives Wesen, von dem ich nur ein Teilchen war – hatten ein für allemal erklärt, daß es außerhalb der Gegend der Fichten, des Sandes und der Zikaden keine glückliche Ferien-

4 Journal III, 1938/9.

zeit gäbe. Kaum kannten wir damals das Weingut von Malabar, das ich später so lieben sollte. Auf diese Weise, durch die ‚Landes', sind in mir für die Ewigkeit jene sommerlichen Hundstage eingedrungen, jener Wald, von Zikaden knisternd unter einem bleiernen Himmel, den der grenzenlose Schwefelschleier der Waldbrände manchmal verdunkelte, während atembeklemmendes Alarmgeläute die Dörfer aus ihrem stumpfen Schlaf herausriß ... Ein Duft von verbrannter Heide, warmem Sand und Harz: berückender Geruch eines Landes, das, von Asche bedeckt, von Bäumen bevölkert war, deren Flanken aufgerissen waren. Da entsann ich mich jener Herzen, die die Gnade in Brand setzt und die das Leiden als ihre Berufung auserkoren haben."[5]

Andere Dichter haben auch jene „aufgerissenen Flanken" beschrieben, die ihre Säfte anbieten und preisgeben. Das Eins-sein des Menschen mit der Natur wird aber bei Mauriac zu einem sakralen Opfer und die ganze Mauriacsche Natur steht unter dem Zeichen der christlichen Sakramentalität, der übernatürlichen, göttlichen Symbolik des menschgewordenen Wortes. Der ewige Baum des Kreuzes ist das Zentrum des Kosmos, der Geschichte und des individuellen Schicksals des Menschen.

Dieselbe Dramatik kennzeichnet die Familien und die engstirnige provinzielle Gesellschaft, die Mauriac als Kind erlebt hat und die er in den meisten seiner Romane heraufbeschwört. Man muß freilich bemerken, daß das Bürgertum auf dem Land, das ihm die besten Typen seiner romanhaften Figuren bot, bereits am Ende des 19. Jahrhunderts das Relikt, wenn nicht das fossile Überbleibsel einer vergangenen Gesellschaft war; es wäre deshalb unsachlich, den Geist, die Sitten, die Bigotterie und die klassenbedingten Reaktionen mancher mauriacschen Helden zu verallgemeinern, um daraus ein Gesamtbild der französischen Provinz zu entwickeln. Mauriac selbst hat übrigens betont, daß sein persönliches Erlebnis der Familie und der engeren Gesellschaft seiner Heimatstadt kein alltägliches gewesen ist und daß er als Dichter Charaktere und Attitüden unterstreichen mußte.

Gleich André Gide verliert er sehr früh seinen Vater. Somit ist er dem liebevollen, besorgten, aber auch ängstlichen und unbewußt bedrückenden Einfluß einer Mutter ausgesetzt, deren Religiosität und Frömmigkeit spätjansenistische Züge aufweist. „Ich habe mich niemals an das Unglück gewöhnt, meinen Vater nicht gekannt zu haben: ich war kaum zwei Jahre alt, als er starb. Wir wohnten damals nicht mehr in dem Haus in Bordeaux, in dem ich geboren war; mit den fünf Kindern hatte die junge Witwe zu ihrer Mutter Zuflucht genommen ... Das ganze Leben konzentrierte sich im graubespannten Zimmer meiner Mutter ... Das Kind, das ich in dieser Atmosphäre war, war ein trauriger Knabe, den alles verwundete. Die düstere Strenge des Hauses konnte allerdings eine echte Heiterkeit nicht verhindern. Ich hatte drei Brüder, eine Schwester, Cousins und Cousi-

---

5 Commencements d'une vie.

nen, und ich höre sie immer noch lachen unter den Bäumen von Château-Lange."[6]

Den Kreis seiner Familie und deren komplexe Atmosphäre hat Mauriac bekanntlich in einem Roman beschrieben, der den aufschlußreichen Titel „Le mystère Frontenac" führt: ein geheimnisvoller Mikrokosmos fürwahr, in dessen Schoß das dumpfe Treiben der Pubertätskrise, die angsterfüllte Frage nach dem Sinn des Lebens am Kreuzweg der literarischen Karriere oder der religiösen Berufung sich mit einer naiven, sorglosen Lebensbejahung und einem unwiderstehlichen Bedürfnis nach Glück schicksalhaft vermählen. Manchmal ist die Atmosphäre recht gespannt: das „Geheimnis" der Familie Frontenac ist einerseits das verborgene Leben der Erwachsenen, die skandalöse Liebschaft des Onkels Xavier, die hoffnungslose Krankheit der Großmutter, der geheime oder offene Streit um die „espérances", d. h. die Teilung der Erbschaft. Es ist dies auch das Geheimnis des jungen Yves, alias Mauriac selbst, der schon dichtet und der, von seinem älteren Bruder sozusagen auf frischer Tat ertappt, in ihm einen Verbündeten gewinnt, dem es gelingt, die ersten Verse des jungen Musensohnes in einer angesehenen Pariser Zeitschrift zu veröffentlichen. Es ist dies endlich das volle Erleben der Kindheit als unerschöpfliche Quelle des Lebens, der Zuversicht, des inneren seelischen Gleichgewichtes, als unverwüstlicher metaphysischer und religiöser „Ort" des Menschen. Die zwangslose, heitere Art der Erzählung Mauriacs vermag dabei den Ernst und die beinahe traurige Sehnsucht seiner Seele nicht zu verbergen. „Wie oft, während dieser Tage der Freude und des Lichtes, sollte Onkel Xavier uns wiederum sagen: ‚Ihr seid doch keine Kinder mehr!' Das Wunder bestand im Gegenteil für uns Jungen darin, nochmals in die Kindheit unterzutauchen, da wir doch die Kinderjahre bereits überschritten hatten. Es war wie ein Ablaß, eine geheimnisvolle Dispens. Am anderen Tag verlangte der älteste von uns, Jean-Louis, selbst: ‚Onkel Xavier, mach uns doch Leuchtschiffe!' Anstandshalber weigerte sich der Onkel zuerst, dies zu tun; zugleich aber nahm er ein Stück Fichtenrinde vom Boden auf, und nach ein paar Einschnitten mit seinem Federmesser formte er sie zu einem Kahn, in den er ein Wachszündhölzchen hineinsteckte. Die Strömung des Baches nahm das Flämmchen mit, und jeder Frontenac empfand dasselbe Gefühl der gespannten Erwartung wie früher; denn der Ozean mußte das kleine Stück Rinde des Baumes aufnehmen, in dessen Schatten die Frontenacs aufgewachsen waren. Man mußte glauben – dies war ein Dogma –, daß das Leuchtschiff, vom verborgensten Bach der ‚Landes' fortgetragen, auf den großen Ozean mit seiner ganzen geheimnisvollen Frontenac-Ladung hinübersegeln sollte."[7]

Mauriac hat sein ganzes Leben lang an das Dogma des Frontenacschen Geheimnisses geglaubt und mitten auf hoher See immer auf das kleine Leuchtschiff seiner unschuldigen Kindheit zurückgeblickt, um dadurch zur Quelle des Urlichtes, der

6 Commencements d'une vie.
7 Le mystère Frontenac 88/89.

Treue und des unsichtbaren Lebens zurückzufinden. Die Symbolik dieser Kinderspiele spiegelt jedenfalls eine Invariable der mauriacschen Psyche wider: die Sehnsucht nach der Naivität und der Unschuld der Kindheit ist einer der Leitfäden, wenn nicht der Leitfaden überhaupt seines geistigen Werdegangs und seiner christlichen Aussage. Mauriac ist schon beinahe fünfzig Jahre alt, als er, über die fieberhaften Zeiten seiner Studentenjahre in Paris hinweg Rückschau haltend, seine Kinderjahre wachruft, und er tut es mit der Unmittelbarkeit, mit der aufrichtigen Spontaneität des unvergeßlich Erlebten. Mauriacs Erinnerungen gehen manchmal sogar noch tiefer und erwecken den Anschein, gleich dem magischen Spiel, das die Kinder dem Onkel Xavier abschwindelten, die paradiesische Unversehrtheit des Ursprungs durch einen unmöglichen und doch immer ersehnten Zauber wiedererobern zu wollen. „Es war ein strahlender Vormittag, den Gewitter, die weit in der Ferne ausgebrochen waren, angenehm erfrischt hatten. Die Mädchen brachten dem Onkel Erlenzweige, um daraus Pfeifen zu machen; sie wollten aber nicht, daß Onkel Xavier auf den kleinsten Ritus bei der Anfertigung verzichtete. Um die Rinde vom Holz abzutrennen genügte es nicht, mit dem Griff des Messers zu klopfen; es mußte auch das Volkslied im Dialekt gesungen werden: Sabe, sabe, caloument. Te pourterey un pan naouet. Te pourterey une mitche toute caoute. Sabarin. Sabaro ... Die Kinder wiederholten dann im Chor die albernen und sakralen Worte. Sie alle waren sich dessen bewußt, daß die Zeit dank einer eigenartigen Fügung stehen blieb; vom Zug, den nichts anhalten kann, waren sie ausgestiegen, sie hielten sich in diesem Stückchen Kindheit auf, so lange es nur möglich war, ohne zu wissen, daß die Kindheit sie für immer verlassen hatte."[8]

Die unwiderrufliche Flucht der Kindheit mit ihrer Reinheit und ihrer Unschuld, und gleichzeitig der obstinate Wille, sie durch die Magie der Kunst und besser noch durch den religiösen Glauben wiederzugewinnen: dies sind die zwei Hauptkomponenten von Mauriacs Gedankenwelt, die zwei Pole im Kraftfeld seiner christlichen Problematik. Die Helden seiner Romane oder seiner Theaterstücke, Kinder oder Jünglinge, junge Männer und Frauen, die das Leben und dessen Brutalität entdecken, Männer und Frauen um die Mittagswende, die ein letztes Mal versuchen, das menschliche Glück in einer späten Leidenschaft zu erleben: sie alle sind im Begriff, ihre Kindheit einzubüßen und im Wirbel des Schicksals zugrundezugehen, oder im Gegenteil die „albernen und sakralen Worte" von einst zu wiederholen, in der Hoffnung, eine neue Jugend, eine zeitlose, seelische Kindheit zurückzuerobern.

Diese Hoffnung ist aber meistens eine arge Täuschung, und es ist unleugbar, daß ein gewisser Pessimismus über Mauriacs Auffassung des Menschen und der Geschichte seinen Schatten wirft. „Ich bin selbst kein Verzweifelter", hat Mauriac 1950 gesagt, als man in Lyon sein Theaterstück, das einen so typischen Titel hat

---

8 Le mystère Frontenac 91.

– „Das Feuer auf der Erde oder das Land ohne Wege" –, aufführte. „Ich muß aber gestehen, daß ich als Dichter keine Veranlagung zur Hoffnung besitze." Denn dieses „Feuer auf der Erde" ist ebenso die Gnade Gottes wie das Lodern der menschlichen Liebe: in allen seinen Werken ist Mauriac ein scharfsinniger, unbarmherziger Analytiker dieses Feuers gewesen, und er hat nicht immer gewußt – sagen wir es unumwunden: er hat selten gewußt, auf unserem irdischen „Land" die „Wege" der Befreiung und der Erlösung aufzuzeigen. Ob es sich um das Ergebnis einer persönlichen Erfahrung handelt oder um die Ernte seiner Vertiefung in das Werk von Racine oder noch um die Weisheit des Schriftstellers, der manchmal die Rolle eines Beichtvaters übernehmen muß, bleibt dahingestellt. Tatsache ist, daß die mauriacsche Auffassung der menschlichen Liebe unerforschliche Abgründe aufreißt. Nicht daß sie vor allem dadurch interessant und aufschlußreich ist, weil Mauriac psychologische Probleme in einem fast klinischen Licht behandelt; er verleiht ihnen vielmehr im Lichte seines Glaubens religiöse Dimensionen, die das Rätsel der conditio humana schonungslos aufdecken und zuspitzen. Düstere und brutale Kraft, unterjocht die Liebe die menschliche Seele, als wäre die menschliche Freiheit beinahe vernichtet; sie spaltet aber auch und reißt sie entzwei. Sie kann ebenso die Seele abstumpfen als auch der Gottesgnade hörig machen, Haß und Demut, Hoffnung und Verzweiflung, Ichgefangenschaft oder Sehnsucht nach dem göttlichen Anderen herbeiführen. Somit ist die Liebe für Mauriac das ständige Mysterium geblieben, ein Aspekt und sogar eine gefährliche Verkörperung jenes „Steins des Anstoßes", der ihn zu seinem gleich betitelten Essay inspiriert hat. Im Gegensatz zu Claudel, der ständig bemüht war, die Liebe zu vergeistigen und eine Mystik der Anwesenheit durch die Abwesenheit selbst zu gestalten, scheinen Mauriacs Figuren im Bereich des Fleisches und des konkret Sichtbaren stecken zu bleiben. Mauriac hat die Tür zum Jenseits in seinen Romanen und Theaterstücken kaum geöffnet, sondern bis zur Schwelle des Todes die ganze Problematik der conditio humana offen gelassen. Die reinste seiner weiblichen Figuren, man sollte sogar sagen, die einzig reine, unversehrte junge Frau seiner erdichteten Welt, Emmanuèle du Bartas aus dem Theaterstück „Asmodée" ist es, auf deren Lippen er die kapitale Frage der menschlichen Existenz in der mauriacschen Perspektive legt: „Glauben Sie, daß das menschliche Glück erlaubt ist? Die Liebe, ist sie also das Übel?" (147). Und die beruhigende Antwort des Priesters, der sie daran erinnert, die Ehe sei doch ein „großes Sakrament", hindert Mauriac nicht daran, weiterhin in der menschlichen Liebe, die an der Grenze des Fleischlichen und des Seelischen kein Gleichgewicht besitzen kann, jenen ambivalenten Daimon zu sehen, der ebenso aus dem Fatalismus der romantischen Leidenschaft schöpft, wie er auch dem religiösen Fluch unterworfen bleibt, in dessen Folge das Weib, und darüber hinaus jede Schönheit des Geschöpfes, genau wie bei Claudel, die unvermeidliche Falle darstellt, aus der nur ein Kunststück Gottes – Willkür und Erbarmung zugleich – den Menschen befreien kann.

Es ist unter diesen Umständen kein Wunder, daß ein betonter Realismus – dessen literarische Diktion sehr wenig an den krassen Naturalismus eines Zola oder eines Sartre erinnert, sondern viel eher eine dumpfe Atmosphäre der Sinnlichkeit heraufbeschwört – die ganze erdichtete Welt des Schriftstellers kennzeichnet, der selbst in seinem Tagebuch erklärt, seine Mission darin zu erblicken, „die katholische Welt des Bösen fühlbar, spürbar und riechbar zu machen"[9]. Daher das ergebnislos erörterte, immer offene Problem des „katholischen Romanschriftstellers", das Charles du Bos schon in den dreißiger Jahren zu seiner berühmten Auseinandersetzung mit Mauriac inspiriert hatte und über welches Mauriac, mit Bezug auf sich selbst, Julien und Graham Green oder noch Bernanos in seinen letzten kritischen Essays hartnäckig meditiert hat, ohne seine künstlerische Mission blindlings den Vorschriften des Glaubens und der Morallehre opfern zu können, die er ganz ehrlich aufrechterhalten und sogar apologetisch verteidigen will.

Péguy, Bloy, Bernanos und Claudel – so tief und menschlich aufwühlend ihre Erfahrung der menschlichen Liebe auch gewesen sein mag, wurden nicht wie Mauriac von diesem Aspekt des Problems des Bösen verfolgt. Sie haben scheinbar sogleich und quasi instinktiv das Niveau der rein psychologischen Problematik überschritten und das Rätsel von Eros und Sexus dorthin verpflanzt, wo es eine ausgesprochen metaphysische Tragweite erhält. Mauriacs „schwarze" Romane oder Theaterstücke können sich von den Kategorien des Moralischen nicht eindeutig befreien, und nur zögernd und indirekt betreten sie die Ebene des Ontologisch-Existentiellen. Die Problematik der menschlichen Liebe bildet immerhin eine Vorstufe zum großen Problem des Sinns oder des Unsinns der conditio humana selbst, und was Mauriac nicht eindeutig in seinen Romanen zum Ausdruck gebracht hat, erscheint in den späteren Essays und Memoiren klar erfaßt und prägnant formuliert. Jetzt reißt Mauriac schonungslos alle Schranken nieder und bekennt sich ebenso kühn und wagemutig wie Bernanos, Péguy oder die jüngeren christlichen Existentiellen – Estang, Lesort oder Cayrol – zu einer gewissen Absurdität der conditio humana und der conditio christiana. Mauriac wird somit zum echten Christen des Karfreitags, zum wahren Tragiker des Christentums, der in der Angst und Verzweiflung selbst Hoffnung schöpft und im Skandal des gedemütigten und gekreuzigten Gottessohnes die exemplarische und allmächtige Chiffre der Ambiguität der nicht magisch geheilten, sondern geheimnisvoll erlösten Menschheit erblickt.

Diese Wendung auf Mauriacs geistigem Weg, oder besser gesagt, diese Vertiefung seiner Meditationen über die christliche Symbolik der Natur und die Ausweglosigkeit der Liebe scheint in einem schwerwiegenden Ereignis seines eigenen Lebens ihren Ursprung zu haben. Im Jahr 1934 braucht er nicht mehr die Verwandlung von Atys in Christus, die Verwandlung der Fichte seiner heimatlichen

---

[9] Journal II, 103.

„Landes" in den Baum des Lebens romantisch zu erträumen: sein Leben selbst wird nämlich zum Kreuzweg, sein Dasein zur Passion. Kaum wird ihm damals die höchste Ehrung eines französischen Dichters zuerkannt – 1933 wird Mauriac mit 48 Jahren in die Académie Française aufgenommen –, da klopft das Schicksal grausam an seine Tür: er muß sich einer gefährlichen Operation unterziehen, denn eine Art Krebs hat seine Stimmbänder befallen. Ein Teil muß entfernt werden. Man zweifelt an seiner Genesung, man fürchtet für sein Leben überhaupt. Wenn Mauriac jedoch glimpflich davongekommen ist – er besitzt allerdings nur mehr eine gebrochene, heisere, schmerzvolle Stimme –, so hat er jedenfalls dabei das Erlebnis des nahen Todes und eines frühzeitigen Endes seiner Karriere durchgemacht. Er ist nunmehr ein vom Leiden ständig Gezeichneter, eines, sagte er selbst, von diesen „armen Schafen, die von ihrer Wolle an alle Dornen des Weges hergeben" müssen.

Ein Schaf allerdings, das von seinem Lebenswillen und sogar von einer zähen Aggressivität nichts eingebüßt hat. Denn Mauriacs „Stimme von jenseits des Grabes" (voix d'outre-tombe) ist seither viel weniger durch das Medium von Romanen oder Theaterstücken erklungen, als durch die rege Tätigkeit, die er als Journalist und Polemiker entfaltet hat. Mit Ausnahme von zwei kurzen Romanen (Le sagouin, 1951; Galigai, 1952) hat Mauriac nämlich aufgehört, für sein gewohntes Leserpublikum erzählende Werke zu verfassen. Ein engagierter Publizist, hatte er bereits 1937/38 zur komplexen Frage des spanischen Bürgerkrieges gegen Claudel und die Rechtskatholiken Stellung genommen. Davon legen seine Artikel in der Zeitung „L'Echo de Paris" oder in den katholischen Wochenzeitungen „Sept" und „Temps présent" Zeugnis ab. Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs ist Mauriac ein regelmäßiger Mitarbeiter der Zeitung „Le Figaro" und „Le Figaro littéraire", in deren Spalten er sich über die wichtigsten Probleme der Gegenwart – Politik, soziale Fragen, Literatur – freimütig äußert, sie im Lichte seines christlichen, gar nicht engstirnig traditionsgebundenen Humanismus beurteilt.

Mehr noch vielleicht als diese polemische Tätigkeit, die ihn vor kurzem zu einem umstrittenen „gaullistischen" Bekenntnis inspiriert hat, wird Mauriacs stille und fruchtbare Arbeit an seinem Tagebuch und die Abfassung der kritisch-religiösen Essays der letzten 20 Jahre ihm den ehrenvollen Platz eines christlichen Humanisten und Denkers sichern, dessen gebrochene Stimme laut erschallen kann, weil sie immer klarer und schonungsloser dem großen Problem des Sinnes der menschlichen Existenz im Licht der christlichen Erlösungslehre nachgeht und es fieberhaft zu deuten versucht. Ein Humanist klassischer Prägung durch die Vollkommenheit seiner literarischen Diktion, die mit dem Alter noch abgeklärter und tiefgreifender zu sein scheint, ist Mauriac aber auch dank des Erlebnisses des Schmerzes und der Meditation über den Tod zum ausgesprochenen existentiellen Denker geworden. „Ich will nicht bestreiten", hat er 1953 geschrieben, „daß die Ära der Katastrophen, die 1914 begann, sich aber sehr viel früher angekündigt

hatte, die moderne Angst genährt hat und daß das Unheil der Zeit und die existentielle Angst vor dem ‚In-der-Welt-sein' einander wie Wirkung und Ursache bedingen. Aber wie tragisch die Ereignisse auch waren, sie konnten uns vielleicht zwingen, unsere Angst mit den Mißgeschicken der Geschichte zu verwechseln. Geschaffen haben sie diese Angst jedoch nicht ... Ich bin davon überzeugt, daß der Mensch selbst in friedlichen und glücklichen Epochen der Geschichte nicht weniger gelitten hat unter dem Unglück, ein Mensch zu sein, der liebt und nicht geliebt wird, der geliebt wird und nicht liebt; ein Mensch, der einen Sohn hatte und ihn verlor; ein Mensch, der jung war und es nicht mehr ist, der stark und mächtig war und sich eines Tages nach einer langen Untersuchung vom Arzt sagen lassen muß: ‚Vielleicht kann man eine Operation versuchen ...'; ein Mensch, der die Autos auf der Straße vorbeifahren hört, ein Radio im oberen Stockwerk, ein Frauenlachen, und der weiß, daß er in sechs Monaten sterben muß ... Und selbst wenn diese Prüfung ihm erspart wird, dann bleibt doch immer jene ‚hinlängliche Strafe', wie Michelet das Altern nannte: dieses allmähliche Nachlassen aller Kräfte, dieser Verfall des Denkvermögens, dieses stufenweise und schleichende Kommen der unvermeidlichen Auflösung ..."

„Die Angst vor dem ‚In-der-Welt-sein' müssen" und „das Unglück, ein Mensch zu sein": über jedes konkret-persönliche Erlebnis der Krankheit und des Alterns hinaus hat Mauriac mit diesen bezeichnenden Ausdrücken, die heute beinahe zu Gemeinplätzen des existentiellen Denkens geworden sind, an die Wunde gerührt und sie aufgedeckt, die sich nicht mehr ganz mit dem Bewußtsein der Erbsünde im katholischen Sinn des Wortes identifiziert, sondern darüber hinaus in der Existenz des Menschen selbst ein schmerzhaftes Rätsel, einen rational unerklärbaren Skandal und gewissermaßen das Übel im Dasein selbst erblickt.

Mauriacs Glaube an Gott und an die Vorsehung bleiben dabei vollkommen echt und unversehrt, genauso wie Claudels übernatürliche Überzeugung und Zuversicht intakt bleiben, auch wenn er Hiob lästerliche Anklagen, leidenschaftliche Vorwürfe an den Schöpfer in den Mund legt. Der ganze intellektuelle Unterbau des christlichen Tempels wird dabei aber erschüttert, und es bleibt nur der nackte, beinahe blinde Glaube bestehen, der über den Skandal des Bösen und des Absurden, über den „göttlichen Betrug" hinaus sich an Gottes Ehrenwort wie an die einzige, nicht rationale Erklärung der Antinomien des Daseins und der Geschichte wie verzweifelt und zugleich kindlich vertrauensvoll klammert. Hier entsteht eine Anthropo-Theodizee, die die philosophische, beinahe intellektualistische Substanz des traditionell formulierten Dogmas in den Hintergrund zurückschiebt, dafür das voluntaristische, persönliche Engagement aufwertet und alles auf eine vorwiegend emotionelle, heroische Treue setzt, um die Ko-existenz Gottes und des Menschen zu rechtfertigen.

Mauriac war nie ein Dogmatiker, ein Christ streng thomistischer Bildung und Observanz. „Die erhabenen Beweise, die unseren Glauben untermauern und

rechtfertigen, sind vielleicht auschlaggebend, entscheidend in dem Ausmaß, in dem sie erlebte Eindrücke sind, die in einem bestimmten Temperament wurzeln. Was vor allem auf Künstler und speziell auf mich, auf meine Sensibilität viel mehr als auf meinen Intellekt, eingewirkt hat, ist z. B. der Ursprung des Lebens, das der ewigen Materie entspringt, oder der Blick eines Kindes, das mich ansieht, ein bestimmtes Larghetto von Mozart oder noch ein Vers von Rimbaud."[10] Maurice Blondel und die Immanentisten scheinen mit Mauriacs Denken und Religiosität viel näher verwandt zu sein als die strenge Objektivität eines Sertillanges oder eines Maritain. Mauriacs Kindheitserinnerungen stimmen jedenfalls mit seinen Meditationen der Lebenshöhe und des greisen Alters vollkommen überein. Gleich Pascal hat er die Existenz Gottes nicht als Ergebnis peinlich exakter Beweisführungen festgestellt. Sie war ihm ein tiefes Bedürfnis seines Gemüts, ein emotionelles Erlebnis seines ganzen Wesens, ein existentielles „Mit-geboren-werden", „co-naissance" im claudelschen Sinne. Sie ist das bewußte Mitsein eines Geschöpfes, das, im Christentum geboren und aufgewachsen, den entscheidenden Schritt aus dem zugleich fürchterlichen und begnadeten Kerker des Glaubens und der Moral trotz wiederholten Versuchungen nie zu tun gewagt hat und sich mit einem Gott abfinden muß, der das Fleisch in seiner Begierde martert und der gleichzeitig das einzige Wesen, das einzige Du ist, das die höheren Forderungen seines besseren Ich befriedigen, entfalten und sublimieren kann. Rom, hat Mauriac geschrieben, Rom, d. h. das Christentum, „ist immer, wie zur Zeit Neros, ein Wald von lebenden Fackeln", ein Volk von Christen, die keine sadistische Gewalt eines grausamen Kaisers, sondern Eros selbst und das lodernde Feuer des menschlichen Herzens, die fatale Tragik des Daseins im tiefsten Urgrund des Geschöpfs unaufhörlich in Brand steckt[11]. Dieses Feuer und diese Qual können aber in Liebe und Selbstaufopferung verwandelt, können geheiligt, zur „Chiffre" des Göttlichen werden, wenn eben die existentielle Beziehung des Ich zum Du nach dem Beispiel des gemarterten und verlassenen Gottessohnes die Nacht, den Ekel, die tödliche Traurigkeit des Hingeworfenseins überwindet und mystisch sublimiert. Hat also das Leben nicht automatisch eine rationale Kohärenz, die essentialistische, postulatorische Homogenität einer a priori gegebenen Ordnung, eine statische Struktur, so besitzt es jedoch immer einen Sinn, und das Absurdum wird neutralisiert. „Ich weiß nicht", sagte Mauriac im Juli 1951, als er bei der Preisverteilung seines ehemaligen Gymnasiums in Bordeaux die Festansprache hielt, „inwieweit die Ideenströmungen und die Parolen der Pariser intellektuellen Kreise durch die Mauern eines katholischen Provinzgymnasiums hindurchsickern. Die ältesten unter Ihnen wissen doch wahrscheinlich, daß die Absurdität der Welt für zahlreiche Jugendliche von heute zum unanfechtbaren Dogma geworden ist . . . Ich möchte nur das in Erinnerung bringen, was ich selbst damals hier gelernt habe: das Leben ist

10 Pierre d'achoppement 8/9.
11 La rencontre avec Barrès 108.

zwar tragisch, es ist aber nicht absurd. Das Leben hat einen Sinn, eine Richtung, ein Ziel. Durch die Liebe geschaffen, ist sich der schwächste, der hilfloseste von uns dessen bewußt, daß er das Werk der ewigen Liebe ist. Die menschliche Natur wurde verwundet, und ein jeder wird mit dieser Wunde geboren. Gott selbst hat aber die Folgen dieser Wunde auf sich genommen, und unser Leiden bekommt eben dadurch, wenn wir es wollen, seinen Sinn."[12]

In dieser persönlichen Beziehung zu Gott und vor allem zum Gottmenschen, zu Christus, hat Mauriac die Achse seines religiösen Lebens und des Lebens überhaupt gesehen. Die religiösen Schriften der dreißiger Jahre, „Le Jeudi-Saint" (1931) und „Vie de Jésus" (1936) bilden diesbezüglich die Vorstufe zu den späteren Meditationen Mauriacs über die katholischen Heiligen (Ste Marguerite de Cortone, 1945), über die Kirche (La pierre d'achoppement, 1951), über das Böse (Le mal, 1952), über Christus selbst (Le fils de l'homme, 1958); sie bilden auch die Einleitung zu den letzten Auseinandersetzungen Mauriacs mit dem Christentum und dessen Bedeutung in seinem eigenen Schicksal (Mémoires intérieurs, 1959; Ce que je crois, 1962). Es sind dies immer wiederholte Versuche eines Gottsuchers, der Gott durch seinen Glauben sein Ehrenwort gegeben hat, der sich Gott gegenüber in der Lage eines Lehnsmannes fühlt, und der weiß, glaubt und erwartet, daß Gott selbst sein eigenes Ehrenwort dem Menschen gegenüber halten wird.

Eine absolute, objektive Ordnung des Kosmos, eine „Ars poetica mundi" im claudelschen Sinn ist für Mauriac keine gegebene Tatsache. Die persönliche Neigung seines Geistes und die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung führen ihn im Gegenteil eher dazu, vor allem das Zwielicht und die Schatten, die Unordnung und die Ungerechtigkeit, kurz das Böse zu erblicken und zu unterstreichen, das Chaos wahrzunehmen. „Die Angst, die diesen Roman bedrückt", schrieb unlängst Mauriac mit Bezug auf „Le faussaire", von Jean Blanzat, „erfaßt mich und überwältigt mich. Ganz erschrocken, versuche ich, über die Seiten des Romans hinaus die Wunde zu erspüren, zu ergründen, eine Wunde, die keine Menschenhand verursacht hat, sondern – möchte man glauben – eine unsichtbare, eine nicht menschliche Hand. In den letzten Werken von Mozart habe ich immer den Eindruck gehabt, eine Art zaghaften und verzweifelten Vorwurf an Gott zu vernehmen. Warum? Jawohl, warum dieses Schicksal? Noch schärfer und mit dem Zorn eines Kindes, das sein eigener Vater im Wald nachts absichtlich irregeführt hatte, stellt Blanzat Gott dieselbe Frage. Sie ist übrigens die Frage, die Israel während des ganzen Alten Bundes an Jahwe stellt. Was Blanzat zu erwürgen droht, ist nicht die Absurdität einer Welt ohne Gott, sondern die Absurdität der Welt mit Gott."[13]

Der christliche Absurdismus Mauriacs gibt sich aber niemals geschlagen. Und sollte ihm das Beispiel des gegen Angst und Verlassensein ringenden Menschen-

[12] Table ronde, August 1951, 48.
[13] Bloc-Notes, 14/20. Mai 1964.

sohns keinen Trost mehr bieten, so sucht Mauriac, der auf eine rationale Apologetik weniger Wert als auf die Zeugnisse des Göttlichen und die Zeugen Gottes im Leben und in der Geschichte, nach der subjektiven Offenbarung von Gottes Reinheit und Liebe im Menschen selbst, nach dem persönlichen Erlebnis des Göttlichen durch die menschliche Seele, nicht nur in der Form der Heiligkeit, sondern auch untern dem Aspekt des unsagbar Schönen, des Genies und der Kunst. „Alle Streitfragen über die Existenz Gottes und das ewige Leben sollten eigentlich beim bloßen Anblick dieses Wunders des menschlichen Antlitzes ihre Lösung finden ...". „Jene kleine Emmanuèle", läßt er den jungen Engländer Harry in „Asmodée" sagen, „sie ist nicht ausgesprochen schön, sie ist, wie soll ich das ausdrücken, von innen heraus beleuchtet. Kaum zehn Worte habe ich mit ihr gesprochen, und schon weiß ich, wer sie ist: eines von diesen Wesen, das man nur zu sehen braucht, um den Glauben an alle jene Dinge wiederzugewinnen, von denen man meint, man habe sie verloren".

Die unbewußte Ausstrahlung der inkarnierten Schönheit, der Reinheit, des Edelsinns und der angeborenen Noblesse eines menschlichen Wesens hat aber Mauriac nicht nur in einer von ihm selbst erdichteten Figur als Zeichen und Quelle des Unsichtbaren erlebt und gewürdigt. In den schon angeführten Stellen aus seinen Werken ist Mozart bereits zweimal erwähnt worden. Mozart eben ist es, der auf Mauriac eine seltene Faszination ausgeübt hat und sowohl als Offenbarung des Göttlichen als auch als Zeuge der Problematik der conditio humana in seiner christlichen Weltanschauung und Apologetik eine einmalige Rolle spielt. Mozart ist eigentlich für ihn eine späte Entdeckung, aus der Zeit seiner schweren Krankheit in den dreißiger Jahren. Ohne musikalische Ausbildung aufgewachsen und sogar von seiner Mutter für unheilbar unmusikalisch erklärt, erhält eines schönen Tages der physisch und moralisch angegriffene Mauriac durch die Vermittlung seines Freundes Georges Duhamel einige Schallplatten mit Werken von Mozart. Es ist dies eine schicksalhafte Begegnung; denn durch das Medium Mozart, der für ihn zu einem einzigartigen menschlichen Phänomen, zu einem außerordentlichen Wunder, schließlich zu einem Vermittler des Göttlichen wird, erblickt Mauriac, der am Rande der Verzweiflung ringt und nach dem Sinn seines bedrohten Lebens im Dunkel tastet, allmählich die Lösung und die Erlösung seiner seelischen Verworrenheit.

Mauriacs Geständnisse sind zu zahlreich, sowohl in seinem Tagebuch 1937 bis 1939, als auch in „La pierre d'achoppement", in „Mémoires intérieurs" und in seinem „Bloc-Notes" (1956/64), um hier angeführt zu werden. Mozart selbst, als Mensch und als vollkommen unerklärliches Musikgenie ist für Mauriac das göttliche Kind überhaupt, eine unwahrscheinliche, aber konkrete reale Inkarnation der paradiesischen Unversehrtheit des Menschen, der in seiner gnadenvollen Ingenuität auch dem Bösen hellsichtig und kaltblütig ins Gesicht blicken kann, ohne von ihm angetastet, ohne in seinem Glauben erschüttert werden zu können. Daher

das kühne Hantieren Mozarts mit Don Juan, in dem sein „unbarmherziger Kinderblick das Böse erkennt, den dem Bösen verfallenen Menschen, dessen unaufhaltsames Geschick nicht einmal Gott aufhalten kann“[14]. Daher aber auch ist Mozarts Musik, und insbesondere die Kammermusik aus den letzten Jahren, für den „gequälten Gottsucher“, der Mauriac ist, die unmittelbare Offenbarung des Kindergeistes vor dem Sündenfall, ein einzigartiges Zeugnis für die ursprüngliche menschliche Heiligkeit, und schließlich jener „zärtliche und herzzerreißende Vorwurf an Gott“, dessen Allmacht und Weisheit nicht erlaubt hat, daß seine Schöpfung unversehrt bleibt. „Es ist nicht eine Lästerung“, schreibt Mauriac weiter, „an die siegreiche Erquickung durch die Gnade zu denken, wenn uns diese Entzückung ergreift, die alle Mozartfreunde kennen, und es mag wohl geschehen sein, daß diese Entzückung zur Gnade zurückgeführt hat ... Wenn er auch zur gegebenen Zeit leichtfertig und spitzbübisch sein kann, so führt Mozart mich doch immer zu mir selbst zurück, zur Selbstbesinnung. Dies ist so wahr, daß es, wenn ich so sagen darf, keine traurigere Freude gibt, als die Freude, die er uns geschenkt hat, die wir manchmal kaum ertragen können. Denn immer werden wir in uns selbst dem gegenübergestellt, was verloren ist und nur durch ein Wunder der göttlichen Gnade gerettet werden kann ... Mozarts Musik ist eine köstliche, aber unsere Kräfte erschöpfende Rückkehr zu den Quellen ... Denn der Weg zu der Quelle, die es wohl gibt, die da ist, ganz nahe zu uns, tief in unserem Innersten, ist verloren, auf immer verloren. Eine einzige Abkürzung würde uns zu ihr führen, wenn wir würdig wären, ihr zu folgen: die Heiligkeit; denn der Weg der Kindheit, auf den uns Mozart leitet, führt über Gott. Ich habe immer aus den Werken seiner letzten Lebenstage ... so etwas wie einen sanften Vorwurf an Gott herausgehört, die Klage eines enttäuschten Kindes, jene Träne des Geschöpfs, wenn es sich betrachtet und mit dem vergleicht, was es im Gedanken des Schöpfers ursprünglich war. Leben heißt fast für alle, sich von diesem Paradies entfernen, dessen Stimmen, Lachen und Lieder Mozart in einer herzaufwühlenden Musik eingefangen hat, einer Musik, die uns manchmal eine so tiefe Freude schenkt, daß es vieler Kraft und vielen Mutes bedarf, um sie ohne Tränen anzuhören.“[15]

Dieses subjektive Projizieren einer menschlichen Psyche in die demütig heraufbeschworene Seele Mozarts ist keine dilettantische Spielerei eines Romantikers. Es ist dies der einzigartige und geheimnisvolle Versuch eines Menschen, das Göttliche in einer Person zu erleben, mit Gott durch das Medium des lebenden Schönen in existentiellen Kontakt zu kommen. Es ist dies die nie aufgegebene Hoffnung, über jede Antinomie des Lebens, über den Skandal des Bösen, über die Ausweglosigkeit der Liebe, über das unerforschliche Mysterium des Daseins hinaus die Beziehung vom Du zum Du, vom Kind zum Vater wiederherzustellen und mitzuerleben. Denn Gott ist – und dies stellt schließlich das Zentrum der ganzen

14 Journal II, 51.
15 Journal III, 59/61.

mauriacschen christlichen Lebenskunst und Weisheit dar – kein abstraktes Produkt der Philosophen. Er ist Jemand, er ist eine Person, und wenn es eine Wahrheit über den Menschen und die Welt gibt, dann eben, weil die Wahrheit diese Person ist.

Deutsche Psalmen für die deutsche Liturgie

Paul Konrad Kurz SJ*

Seit die Konstitution über „die heilige Liturgie" vom 4. Dezember 1963 den Gebrauch der Muttersprache für die Lesungen, Bittgebete und Gesänge der Messe und, mit Erlaubnis der kirchlichen Obern, auch für das Breviergebet gestattet[1], ist die Übersetzungsarbeit an Bibel und Liturgie in ein neues Stadium getreten. Da im römisch-katholischen Raum Latein rechtlich und geschichtlich die einzige liturgische Sprache war, bestand weder die Notwendigkeit noch Möglichkeit, muttersprachliche, liturgisch verwendbare Bibelübersetzungen zu schaffen. Die veränderte liturgische Situation bereitet zunächst in jenen Ländern große Schwierigkeiten, in denen weder eine starke Tradition muttersprachlicher (vor allem reformatorischer) Bibelübersetzung, noch, in unserem Jahrhundert, die liturgische Bewegung mit ihrer Arbeit an Volksmeßbüchern auf breiter Ebene wirksam wurde. Aber auch in unseren deutschen Volksmeßbüchern von Schott und Bomm war die Übersetzung der lateinischen Texte zunächst nur als Handreichung für den einzelnen, danach als eine neben der Altarsprache herlaufende Verdolmetschung für die mitfeiernde Gemeinde gedacht. Die Übertragung war und blieb Hilfsmittel, nicht die liturgische Sprache selbst. Mit der liturgischen Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils ist die Muttersprache vom Hilfsmittel zur Hauptsprache, von der untergeordneten Dolmetsch-Funktion zum Rang einer amtlichen Sakralsprache aufgestiegen. Damit ist für die gesamten von der lateinischen Kirche her missionierten Völker eine grundsätzlich neue sakralsprachliche Situation gegeben. Die Neubesinnung auf die Sprache der Verkündigung in dieser Zeit kann nunmehr Hand in Hand gehen mit der Neu-, in gewissem Sinn Erstbesinnung auf die Muttersprache in der Liturgie.

---

* Dieser Aufsatz wurde von Norbert Lohfink SJ angeregt. Er hat auch die Angaben überprüft, die Urtext und Exegese betreffen.

1 Art. 36 u. 54, 101.

DIE SPRACHKRISE

Auf profaner Seite ist man sich einer umfassenden Sprachkrise in der modernen Welt und Gesellschaft bewußt[2]. In kirchlichen Kreisen hat man den religiösen Sprachverlust, den Schwund der Aussagekraft religiöser Vokabeln erst in allerjüngster Zeit in Katechese und Verkündigung bemerkt[3]. Die Fassaden blieben hier länger erhalten, die Klischees wurden länger beansprucht. Geschichtlich betrachtet setzte der religiöse Sprachschwund mit dem Ende des Barock ein. Aufklärung, Klassik und Romantik schufen, sieht man vom Pietismus und vereinzelter enthusiastischer Empfindsamkeit ab, keine religiöse Sprache mehr und, nicht zufällig, auch keine Bibelübersetzung von Rang. Schöpferisch hat sich seit dem 18. Jahrhundert die Sprache nur noch in den weltlichen Raum ausgedehnt. Hier mußte sie mit dem fortlaufenden Erkenntnisprozeß Schritt halten. Jede neue Erkenntnis zog Sprache nach sich und forderte die Sprache. Sie mußte sich den neuen Erkenntnisraum schrittweise als Sprachraum erobern. Vor diesem Prozeß der Begegnung und Eroberung schreckte die religiöse Sprache zurück. Im allgemeinen Sprachprozeß hinkte sie immer weiter hinterdrein. Man begnügte sich weithin mit der Tradierung des sprachlich Überkommenen, richtete den in missionarischen Jahrhunderten gewonnenen Raum allenfalls zur Verteidigung ein. Wie die Religion selbst zog sich auch die religiöse Sprache vor der Demarkationslinie der modernen Welt zurück. Wer die Auseinandersetzung scheut, erleidet mit dem Feldverlust zugleich einen Kraftverlust. Die religiöse Sprache wurde, aufs Ganze gesehen, dünner, ihre Ausdrücke immer klischierter. Die Fähigkeit, neu entdeckte Wirklichkeiten, Aspekte und gesellschaftliche Veränderungen religiös-sprachlich aufzunehmen und zu durchdringen, versiegte. Erst heute beginnen wir das Ausmaß des religiösen Sprachschwunds zu registrieren und, schrittweise, zuzugeben. Die moderne Welt ist, religiös gesehen, vor allem und zuerst sprachlich ungetauft geblieben. Innerhalb der liturgischen Praxis bot die lateinische Sprache einen gewissen Schutz. Der Preis für diesen Schutz war nachgerade hoch. Die lateinische Sprache ihrerseits konnte für die religiöse Muttersprache nichts leisten. Über der liturgischen Versicherung wurde die außerliturgische Ausgesetztheit vergessen. Die Schläfrigen konnten weiter schlummern. Die Zurückgebliebenen blieben weiter zurück. Das Erwachen – nicht eben angenehm – ist dennoch eine Gunst der Stunde.

---

2 Vgl. z. B. die Sprachkritik von Karl Kraus in den zwanziger und dreißiger Jahren. Nach 1945: Sternberger, Storz, Süßkind: Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. München (dtv) 1962 (ursprünglich 1945/46 in: „Wandlung" erschienen). Korn, Karl: Sprache in einer verwalteten Welt. Olten, Freiburg 1959, erw. Ausgabe München (dtv) 1962. Die Sprache. Vortragsreihe München/Berlin 1959. Wort und Wirklichkeit. Vortragsreihe München 1960. Picard, Max: Der Mensch und das Wort. Erlenbach-Zürich 1955. Steiner, George: Der Rückzug vom Wort, in: Merkur (1962), 501–523. Enzensberger, H. M.: Die Sprache des Spiegel (1957), in: Einzelheiten. Frankfurt 1962, 62–87. Benseler, Frank: Sprachlose Gesellschaft?, in: Die pädagogische Provinz, 1964, 85–112. Die Zschr. „Sprache im technischen Zeitalter", Hrsg. Walter Höllerer, Stuttgart 1961 ff.

3 Vgl. dazu Calvelli-Adorno, Franz: Über religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen. Frankfurt: Knecht 1965. 138 S., DM 8,80. Gößmann, Wilhelm: Sakrale Sprache. München: Hueber 1965. 141 S., DM 4,80.

Sprache ist eine lebendige Größe. Sie bedarf wie alles Lebende der ständigen Erneuerung. Sprachlichkeit ist existential. Die Sprache selbst hat existentiellen Charakter. Religiöses Selbstverstehen, Weltverstehen und Selbstvollzug gehen durch die Sprache und haben mit dem von Christus für alle Zeiten gegebenen Missionsauftrag zu tun. Die biblische Offenbarung und die christlichen Formulierungen des Glaubens in den verschiedenen Völkern und Zeiten geschahen durch einen geschichtlich bestimmten und in einem geschichtlich bedingten Sprachprozeß. Echte religiöse Sprache ist stets auf geschichtliche Ordinaten bezogen und muß sich in ihrer Geschichtlichkeit ausweisen.

Die ersten Versuche zum Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie leiden notwendig an der allgemeinen religiös-sprachlichen Situation. Wenn man auch nicht – im Zuge eines marktlauten Sich-zu-Wortmeldens – gleich den religiös-sprachlichen Notstand auszurufen braucht, so muß man dennoch wissen, daß die religiös-sprachliche Bedürftigkeit nicht einfach durch Organisation und Management überwunden wird. Wer meint, man brauche nur ein Komitee zu organisieren, täuscht sich. Sprache basiert nicht in erster Linie auf materialen, sondern auf geistigen und lebendigen Voraussetzungen. Sie begibt sich grundsätzlich nicht auf der organisatorischen, sondern auf der schöpferischen Ebene. Dies heißt nicht, daß ein größeres sprachliches Unternehmen der Organisation entbehren müsse, wohl aber, daß sie ohne schöpferische Kräfte, und das heißt ohne sprachbegabte einzelne, nicht auskommt. Ein religiös-sprachlicher Erneuerungsprozeß kann erst einsetzen, wenn die schöpferische Ebene erreicht wird. Innerhalb des Verfestigten, Sterilen, Starren gibt es kein Schöpfertum. Die schöpferischen Kräfte basieren auf dem Kontakt mit dem Lebendigen und verlangen das Wagnis, den Mut zum Experiment. Die ersten Bibelverdeutschungen, die Fuldaer Tatianübersetzung und Otfried von Weißenburgs Evangelienharmonie, ins Werk gesetzt zwischen 830 und 870, waren sprachschöpferische Leistungen ersten Ranges. Luthers Durchbruch, rund sechshundert Jahre später, war in einer neuen Situation von Weltverständnis, Selbstverständnis, Bewußtheit und Sprache wiederum eine sprachschöpferische Tat. Eine Bibelübersetzung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts fordert kaum weniger als im neunten oder sechzehnten. Die jüngst revidierte Lutherübersetzung leidet zweifellos daran, daß sie einerseits nicht von Luther loskommt und als revidierter Luthertext nicht loskommen kann, anderseits kein genuiner Wurf in die Sprache und Darstellungsweise unseres Jahrhunderts sein will. Ein solcher Kompromiß muß von vornherein unbefriedigend ausfallen. Die Verantwortlichen hatten den Mut zum Historischen nicht mehr, den Mut zur Loslösung, die Kraft zum neuen Ansatz, noch nicht. Bei aller Last und Frucht einer jahrhundertealten Sprachtradition wird ein Übersetzer hinausgerufen in den Raum heutiger sprachlicher Wirklichkeit und Möglichkeit. Der Klassizist wird einseitig an der Tradition kleben, der Modernist sie leichtfertig aufgeben, der Dilettant die Masse des Vorgeprägten als Steinbruch verwenden. Die leichte

Verfügbarkeit von Wort, Satz und rhythmischem Ton täuscht. Es gibt in neueren Bibel- und Psalmenübersetzungen Beispiele für sprachliche Neugotik, für Boulevardsprache um jeden Preis und auch für eine schlechte Montage, deren Hartteile gestohlen sind.

Daß ein entscheidender Durchbruch in die Sprache unseres Jahrhunderts, die erste bahnbrechende Tat seit Luthers Übertragung, bereits geschehen ist, müßte ermutigend und wegweisend sein. Sie geschah durch den jüngst verstorbenen Martin Buber. Zusammen mit Franz Rosenzweig hat er seine Bibelübertragung in den zwanziger Jahren begonnen (Rosenzweig starb 1929) und in den fünfziger Jahren abgeschlossen. Buber kannte die Sprache seiner Zeit. Er hat Stilzüge des Jugendstils und des Expressionismus für seine Sprachgestalt benutzt[4]. Den stilistischen Tendenzen nach 1945 ist er als Exilant und Greis nicht mehr begegnet. Dies bedeutet, daß die Sprachgestalt, in der er der gegenwärtigen Generation seine Übertragung anbot, für eben diese Generation bereits der Generation der Väter und Großväter angehört, also historisch ist. Nur wenige seit Buber angefertigte Bibel- oder Psalmenübertragungen sind an seinem Wurf vorübergegangen[5]. Buber selbst hat aus dem Luthertext großen Nutzen gezogen.

VORÜBERLEGUNGEN ZUR PSALMENÜBERTRAGUNG

Als exemplarisch für die Leistung biblischer Übersetzung und für die Kraft einer an überlieferte Inhalte gebundenen religiösen Sprache darf im deutschen Sprachbereich seit dem sechzehnten Jahrhundert die Übertragung der Psalmen angesehen werden. Auf protestantischer Seite werden kirchenamtlich und gottesdienstlich die Übertragung der Zürcher Bibel und der Lutherbibel benutzt. Als bisher einzige von den katholischen Bischöfen gemeinsam approbierte, zu liturgischem Sprechen und Singen verwendete Psalmenübersetzung liegt die von Guardini vor[6]. In den letzten Jahren wurden mehrere katholische Psalmenübertragungen begonnen, die ausdrücklich zu lautem Sprechen gemacht sind. Bereits abgeschlossen ist die Übersetzung der Beuroner Benediktiner. Teilveröffentlichungen liegen vor von Schedl, Goldberg und Stier[7]. In Arbeit ist eine Psalmenübersetzung

---

4 Zu Bubers Bibelübersetzung siehe Lohfink, Norbert in dieser Zschr. 169 (1962) 444–454, jetzt auch in Lohfink: Das Siegeslied am Schilfmeer. Frankfurt 1965, 244–261. Siering, Johann: Martin Buber. Die Schriftwerke, in: Neue Deutsche Hefte, nr 88 (Juli/August 1962). Hohoff, Curt: Martin Bubers Übertragung der Schrift, in: Merkur (1963) 477–485. Stier, Fridolin, Die Sprache der Botschaft, in: Bibel und Leben 4 (1963), 147–154.

5 Bubers „Buch der Preisungen" ist 1937 erstmals erschienen. Daß die revidierte Lutherübersetzung (Stuttgart 1965) an Buber vorbeiging, ist begreiflich. Auf katholischer Seite ließen Guardini, Schenk und die Beuroner Benediktiner in ihrer Übersetzung (Freiburg 1962, Herder-Taschenbuch D 7) Buber unbeachtet.

6 Letzte Revision der Züricher Bibel 1907–1931; jüngste Revision der Lutherbibel Stuttgart 1965. Guardinis Übertragung erschien in München 1950.

7 Hinter der Übersetzung der Beuroner Benediktiner steht vor allem Beron, OSB. Wir zitieren sie hinfort unter seinem Namen. Schedl, Claus: Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. Klosterneuburg 1964. 95 S., Glanzfolio DM 13,50. Goldberg, Arnold M.: Neues Psalmenbuch. 1. Folge Freiburg 1961, 2. Folge 1963 (erschienen als Volksausgabe und als Ausgabe für Kantor, Chor und Orgel). Stier, Fridolin: Psalmen. Schallplatte mit Textbeigabe. Düsseldorf: Patmos 1965. Schedl, Goldberg und Stier haben erst einen Teil des Psalters übertragen, Stier erst 14 Psalmen.

für das interdiözesane Kirchengesangbuch der deutschen Schweiz von Ruckstuhl[8], vor allem aber der Psalter der deutschen Einheitsübersetzung. Im Gegensatz zu Schenk, der in seiner deutschen Brevierausgabe im ganzen Guardinis Psalter übernahm, bietet Morant in seiner Brevierausgabe eine eigenständige Übersetzung[9]. Ergänzend und vergleichsweise sollen in unseren Überlegungen zur sprachlichen Gestalt die Psalmen zweier vielbenutzter katholischer Lesebibeln, der Echterbibel mit der Psalmenübertragung von Nötscher und der Pattlochbibel in der Übertragung von Hamp, berücksichtigt werden[10].

Von Übersetzungen wird als erste Eigenschaft Treue gegenüber dem Original verlangt. Das gilt in besonderer Weise gegenüber einem autoritativen Text, wie ihn in höchstem Grad die Bibel vorstellt. Grundsätzlich stimmen fast alle Übersetzer der Bibel, hier der Psalmen, überein, daß der Urtext nicht verfälscht, d. h. möglichst genau und sinngerecht wiedergegeben werden muß. Was als allgemeines Prinzip fraglos erscheint, stößt bei der Ausführung auf Schwierigkeiten. Wörtliche und sinngemäße Genauigkeit fallen nicht zusammen. Es ist bedeutend leichter, einen zeitgenössischen französischen oder englisch-amerikanischen Text ins Deutsche zu übertragen als einen vorabendländischen, aus einer uns fremden Gesellschafts-, Kulturstufe und Vorstellungswelt stammenden, der grammatikalisch, etymologisch und semantisch einer ganz anderen sprachlichen Struktur und Geschichte angehört. Es versteht sich von selbst, daß diese ganz andere sprachliche Struktur vom Übersetzer erst einmal wahrgenommen werden muß. Daran schließt sich dann die Frage, ob eine Nachahmung dieser anderen sprachlichen und dichterischen Struktur im Deutschen möglich, wieweit sie notwendig und sinnvoll ist. Sie betrifft z. B. die Parataxe (die häufig durch Hypotaxe wiedergegeben wird), die figura etymologica, also die Wiedergabe gleichstämmiger Worte in der Ursprache durch Worte gleichen Stamms in der Übersetzungssprache, das Festhalten an wiederkehrenden Leitworten, die verschiedenen Formen des Gliederparallelismus[11], den akzentuierenden Rhythmus, die Bilder und Redewendungen, von denen manche, wörtlich übertragen, nicht mehr verständlich sind. Welche sprachliche Ebene soll, wenn schon paraphrasiert werden muß, gewählt werden, die umgangs-

8 Bis jetzt ist nur ein Vorabdruck einiger Psalmen zugänglich: Psalmenmesse V und Meßgesang, Luzern 1964. Da diese Psalmenübersetzung sich an von Musikern aufgestellte Strophenmodelle hält und sich deshalb häufig vom Urtext löst, scheidet sie für unsere Untersuchung aus.

9 Deutsches Brevier. Vollständige Übersetzung des Stundengebets der römischen Kirche. Hrsg. von J. Schenk. Regensburg (Pustet) 41964. „Alle den Psalmen entnommenen Texte wurden nach Möglichkeit der Übersetzung von Romano Guardini angeglichen" (Vorbemerkung, ebd.). – Das Psalmengebet. Übersetzt und erklärt von P. Morant OFM Cap. Freiburg (Herder) 21963. Dieser Psalmentext ist identisch mit dem von Morant herausgegebenen deutschen Brevier. Freiburg (Herder), o. J. (1965).

10 Nötscher, Friedrich, in: Echterbibel Bd. 4. Würzburg 1959. Hamp, Vinzenz, in: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Aschaffenburg: Pattloch 21965. Altarbibel, Großformat, Lw. DM 58,—.

11 „Das Besondere an der Form der biblischen Poesie ist der sog. ‚Parallelismus membrorum' . . . Ein Gedanke wird in zwei Sätze oder Satzhälften aufgespalten, die dann als zwei sich entsprechende Glieder zusammengehören. Die beiden Glieder können gleichen oder gegensätzlichen Inhalts sein, oder aber das zweite Glied ergänzt das erste und führt es fort. So redet man von synonymem, antithetischem und synthetischem Parallelismus. Eine besondere Form des synthetischen ist der Stufenparallelismus, wobei ein oder mehrere Worte des ersten Gliedes aufgenommen und erweitert oder gesteigert werden." (Nötscher, Friedrich: Echterbibel Bd. 4. Würzburg 1959, S. 11.)

sprachliche, die metaphorische, die begriffliche? Wieweit darf, muß in unserer zugleich bildüberfluteten und bildentleerten Zeit das archaische Bild und seine Welt festgehalten werden? Ausschließliche Wort-, Bild- und Redetreue wäre ein Extrem – eine möglichst vollständige Übertragung, sei es in unsere theologisch begriffliche Vorstellungswelt oder in die umgangssprachliche Vorstellungswelt des Bundesbürgers, wäre ein anderes. Sowohl eine vorschnell und einseitig theologisch-begriffliche wie eine paraphrasierende Angleichung an durchschnittsbürgerliche Vorstellungsinhalte, Ausdrucksschemata und Assoziationskräfte hätten eine Glättung, Verflachung, Verharmlosung und Verarmung zur Folge. Dem Horizont des möglichen Bibelverstehens und Betens wäre dann der theologische Begriff, bzw. die bürgerliche Vorstellungswelt von vornherein als Grenzziehung vorgegeben[12]. Eine ursprüngliche Begegnung mit der nicht abendländisch-theologischen Begriffs- und Vorstellungswelt der Bibel würde von vornherein verhindert oder zumindest abgeschwächt. Wie aber sollte oder könnte ein Kompromiß aussehen? Eine Übertragung, die von unserem gegenwärtigen Vorstellungs- und Ausdrucksvermögen einerseits und von der christlichen Begriffstradition anderseits nicht völlig absehen kann und dennoch beide aufsprengen muß, um über alle Fixierungen und Klischierungen zum ursprünglichen Wort der Offenbarung in seiner konkreten Geschichtlichkeit vorzustoßen? Für eine Übertragung zu liturgischem Gebrauch muß auch gefragt werden, ob sie vom römisch-liturgischen, also vom lateinischen, oder aber vom hebräischen Grundtext ausgehen soll. Was für eine neue Bibelübersetzung als solche selbstverständlich, ist es für den liturgischen Gebrauch, wie die Psalterübertragungen Guardinis und der Beuroner Benediktiner (Beron) zeigen, offenbar noch nicht[13].

Der Sprachgestalt kommt nicht bei allen Textgattungen die gleiche Bedeutung zu. Informative Texte, wissenschaftliche Texte, Berichte, Beschreibungen können, meist ohne Schaden des Inhalts, auch in anderer Sprachgestalt wiedergegeben werden. Daß es auch hier eine besonders sachgemäße und angemessene Gestalt gibt, soll nicht bezweifelt werden. Aber ihr Inhalt ist, bis zu einem gewissen Grad ohne Substanzverlust, von der Form ablösbar, weil er nicht mit ihr identisch ist. In einem dichterischen Text sind Aussageinhalt und Aussageform geeint. Sie durchdringen sich wie Leib und Geist. Wie menschlicher Geist nur in seiner Verleiblichung, so kommt dichterische Aussage nur in der Form zu sich selbst, wird nur in der Form faßbar. Aus diesem Grund kann der dichterische Gehalt außerhalb

---

12 Eine solche radikale Übertragung biblischer Texte in unsere durchschnittliche Vorstellungswelt geschah in: Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Bild- und Textredaktion von J. Kuhn und H. Riethmüller. 1. Teil, Stuttgart 1964 (Quell-Verlag; eine Lizenzausgabe erschien bei Butzon & Bercker, Kevelaer). Bei Theologen-Übersetzern fiel bisher meist ihre Begriffssprache auf.

13 „Grundsätzlich müssen die Übersetzer das Medium der lateinischen Übersetzung jetzt durchbrechen und sich der Sprache und dem Denken öffnen, die ihnen aus dem Urtext entgegentreten, und eine unmittelbare Vereinigung des Deutschen mit dem Hebräischen des AT und mit jenem recht seltsamen Griechisch versuchen, in dem das NT geschrieben ist" (Schlier, Heinrich: Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung, in: Besinnung auf das Neue Testament II, Freiburg 1964, 63–82, Zitat 66). Die Lage wird noch verworrener durch die römischen Ausführungsbestimmungen der Liturgiekonstitution.

seiner Gestalt weder gemäß wahrgenommen noch mitgeteilt werden. Je dichterischer ein Text, desto stärker ist seine Form, desto notwendiger seine Gestalt, desto weniger ablösbar ist die Aussage von der Aussageweise, desto härter widersteht er der Abnutzung bei häufigem Gebrauch. Eine starke sprachliche Form ist niemals Nebensache oder Luxus, vielmehr Ausweis, Zeugung und Zeugnis des menschlichen Geistes im Wort.

Nicht alle Bücher der Bibel sind dichterische Aussage, nicht alle Dichtungen in der Bibel in gleichem Maß dichterisch. Die Psalmen sind in hohem Grad dichterische Gebilde. Eine korrekte Wiedergabe des Inhalts genügt für eine sachgerechte Übertragung nicht, ist sogar in sich widersprüchlich. Gemäßheit der Übertragung wird erst auf der Stufe der Gestalt erreicht. Nur in der Gestalt kommt der Gehalt zu sich selbst, wird er faßbar, erreicht er seine Kraft, kann er aufleuchten, sich dem Sprecher übertragen, den Hörer beeindrucken. Eine bloß grammatikalische Kenntnis der deutschen Sprache kann für eine Übertragung des Psalters nicht genügen. Grammatikalische Kenntnis schafft keinen Stil. Echte Gestaltung verlangt schöpferische Kraft. Stilfähigkeit verlangt stilistische Bildung.

Alle dichterische Gestalt zeigt drei Grundaspekte. Der amerikanische Lyriker und Schriftsteller Ezra Pound hat die klassische Nomenklatur für unser Jahrhundert neu entdeckt. Phanopoieia, Melopoieia, Logopoieia heißen ihre Schlüssel. Phanopoieia: Wort und Sinn müssen im Bild aufscheinen. Melopoieia: Klang und Rhythmus gehören zum Wort. Logopoieia: das Wort, und mit ihm der Sinn, muß verdichtet werden. Sinndichte erfordert Auswahl der Worte, bewußte Setzung im Satzgefüge, Auslassung von Füllworten, das treffende Wort, die Spannung des Wortes in Bild, Rhythmus und Satz[14]. Bild, Rhythmus und Wort wollen gesucht, geprägt, geeint werden. Gestaltwerdung ist vorab Einswerdung. Der Text der Lutherbibel ist eine stilistische Einheit. Man kann die Sprache des sechzehnten Jahrhunderts nicht ohne Schwächung und Stilbruch mit der des zwanzigsten mischen. Stilmischung wirkt sich auch als Stilanleihe fatal aus. Sprach- und stilschwächere Übersetzer schleusen zur Aufhöhung ihres Textes heutzutage öfters Bubersche Formulierungen, Prägnanzen, Härten in ihr vergleichsweise weiches, ungepflegtes, unscharfes, von heterogenen Ablagerungen aufgeschwemmtes Satzbett ein.

Was weniger ist als gestaltetes Wort und stilistische Einheit ist auch als liturgisches Wort zu wenig. Aufschmückungen vermögen wenig, verraten das Sentimentale und Klischierte, die gescheute Mühe nach besserer Findung schnell. Keine Weihrauchwolke erhebt das stilschwache Wort zum stilistischen. Wir sind kritisch geworden gegen das Nebulose. Geformte Sprache wird die Ohren öffnen, den Glauben wecken, das religiöse Bewußtsein stärken, zum Beten locken. Ist aber, so müssen wir weiter fragen, das texttreu übertragene und geformte Wort schon

14 Vgl. Pound, Ezra: ABC of Reading. New York 1934. Deutsch von Eva Hesse. Frankfurt 1960, 47.

von selbst liturgisch verwendbar? Liturgisches Wort ist gesprochenes Wort der zu kultischer Feier versammelten Gemeinschaft. Jedes gestaltete Wort ist sprechbares Wort. Aber nicht jedes sprechbare Wort ist schon sakrales Wort. Sakrales Wort schließt als Wort der Gemeinschaft ungehörige Subjektivität, Manierismen, einen Satzbau, der unmittelbares Verstehen unnötig erschwert, aus. Als Wort der zu kultischer Feier versammelten Gemeinschaft weist es eine dieser Würde nicht entsprechende Wortwahl und Stillage von sich. Wer jedoch meint, idealisierende Klischees brächten eine hohe Sprachebene hervor und eine konkrete Realsprache verhindere diese, täuscht sich. Gerade die Sakralsprache der Bibel zeigt, daß sie sich von den Realien und der möglichen Erfahrungs- und Ausdrucksebene ihrer Umwelt wenig entfernt. Die religiöse Sprache des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts zeigt deutlich einen Realverlust, die Tendenz zu unwirklichen und abgezogenen Idealisierungen. Diese Tendenz wäre zu überwinden. Vor klassizistischen Aufgüssen wird man sich ebenso hüten müssen wie vor artistischen Manierismen, vor einer allzu handlichen theologischen Begriffssprache nicht weniger als vor einer Verdünnung des Realen, Geschichtlichen und Ungefügen.

BEOBACHTUNGEN ZUR DEUTSCHEN TEXTGESTALT

Obwohl die Psalmen in ihrem zerlesenen und zersungenen Text größere textkritische Schwierigkeiten bieten als andere Bücher der hebräischen Bibel und ihre dichterische Sprache seltene und nur schwer entzifferbare Wörter und Formen häufiger aufweist, darf beim Stand der heutigen Textkritik und der Kenntnis der hebräischen Sprache ein kritisch vertretbarer Urtext und eine grammatikalisch richtige, d. h. von diesem Text her vertretbare Übersetzung vorausgesetzt werden[15]. Natürlich wissen gerade die sensiblen Übersetzer, daß „noch manch dunkles Wort der hebräischen Bibel auf klärendes Licht wartet"[16]. Für unsere Betrachtung der deutschen Sprachgestalt sehen wir von der textkritischen Seite der Übertragungen ab und wenden uns allein der Wortgestalt zu.

Einzelwort

Schon das Einzelwort zeigt die Schwierigkeit der Wahl. Für viele Worte einer archaischen Sprache bietet die differenzierte Spätsprache mehrere sinngleiche, genauer, sinnähnliche Worte, sogenannte Synonyma, an. Umgekehrt ist in einigen

---

15 „Den Urtext übersetzen, das bedeutet aber zunächst, sich auf eine möglichst gesicherte Lesart einigen. Schon hier wird sichtbar, daß Übersetzen exegetische Entscheidungen voraussetzt, unter Umständen eine solche, die nach wie vor anfechtbar bleibt." (Schlier a.a.O. 66.) Schlier hat ausdrücklich die neue Einheitsübersetzung im Auge.

16 Stier, Fridolin: Die Wörter und das Wort. Von den Sprachen der Heiligen Schrift, in: Hochland 1958/59, 338–347, Zitat 343.

Sinnbereichen, z. B. im Wortfeld „Gnade", die hebräische Sprache reicher an Wortvarianten. Die Wahl des einen Übersetzungswortes schließt andere, im hebräischen Grundwort vielleicht ebenfalls enthaltene Aspekte und Akzente aus. Hebräisch *nākōn* aus Psalm 108/107, 2 wird von den Übersetzern mit „bereit", „fest" und „getrost" wiedergegeben[17], das hebräische *kābōd* aus dem gleichen Vers mit „Seele", „Gemüt" und „Ehre"[18]. Für hebräisch *'addīr* aus Psalm 8, 2 lesen wir in den von uns zugrunde gelegten Übertragungen „wunderbar", „herrlich", „gewaltig" und „hehr"[19]. Alles sinnähnliche Worte. Sie kreisen insgesamt das Bedeutungsfeld des Grundwortes ein, suchen die Sinnmitte, müssen aber, da sich kaum jemals zwei Worte zweier so weit auseinanderliegenden Sprachen völlig decken, wählen. Bald betrifft die Wahl das weitere oder engere Bedeutungsfeld, bald die Akzentuierung des einen oder anderen Aspekts, bald die Stillage des Worts, seine Aura, das historische Gewand. „Fest" und „getrost" qualifizieren die gleiche Gefaßtheit des Herzens: „Fest" ist recht objektiv, aber allgemein; „getrost" hingegen ein spezifisch christliches Wort, mit dem schon die ersten deutschen Missionare „consolatio" wiedergaben, das aber im weltlichen Bereich entweder nicht mehr (Konsequenz einer profanen Gesellschaft) oder nur noch anrüchig verwendet wird. Soll man „getrost" deswegen ausscheiden? Was sollte dann aus dem (allerdings auf einem anderen hebräischen Wort beruhenden) deuterojesajanischen „Tröstet, tröstet mein Volk" (Is 40, 1) werden? Oder sollte man die urmissionarische Prägung nicht gerade bewußt zurückholen und sprachlich in einen solchen Satz und Zusammenhang setzen, daß die verächtliche Vokabel vom christlichen „Trostmarkt" schwierig bestünde? Übersetzt man statt „getrost" „bereit", so betont man die willentliche innere Verfaßheit, den persönlichen Entschluß. „Fest" und „getrost" meinen mehr den erreichten und anhaltenden Zustand, „bereit" visiert schon das Kommende, den punktuellen Absprung an. Zu Luthers Zeit war „bereit" ein gewichtiges Wort. Shakespeares sterbender Hamlet spricht: „Bereitsein ist alles". Bereitsein war ein ethisches Ideal. Heute ist dieses Ideal madig gemacht, das Wort zerfasert. „Bereitschaftspolizei", „Bereitschaftsdienst", „Einsatzbereitschaft", „Kriegsbereitschaft" und andere anonyme und unfreiwillige „Bereitschaften" haben bis zum „Appell an die Opferbereitschaft" unser Bereitsein zerschlissen. Wofür soll sich der geplagte und kritisierte Übersetzer entscheiden? Greift er nicht in jedem Fall daneben? Nicht in jedem Fall! Für Luther war „bereit" und für Buber ist „fest" stilecht. Wir halten auch „getrost" für überlebbar. Es kommt auf den Zusammenhang an, auf den Stil, die Dichte. Bei Guardini und Schedl wirkt „bereit" blaß. Nötschers „Fest ist mein Mut" steht erratisch.

17 „bereit": Luther 1524/28, Zürcher Bibel, revidierte Lutherbibel, Guardini, Schedl; „fest": Buber, Nötscher; „getrost": Beron, Morant, Hamp.

18 „Seele": Guardini, Beron, Morant, Zürcher Bibel, revidierte Lutherbibel; „Gemüt": Nötscher, Hamp, Schedl; „Ehre": Luther in allen drei Fassungen, Buber. Hier spielt allerdings die philologische Möglichkeit hinein, daß die hebräische Konsonantengruppe *kbd* verschiedene Werte repräsentiert.

19 „wunderbar": Guardini, Beron, Morant; „herrlich": Luther in allen drei Fassungen, Zürcher Bibel, Buber, revidierte Lutherbibel; „gewaltig": Nötsche, Hamp; „hehr": Stier.

Das Kolon verliert schon im nächsten Halbvers an Kraft. Der „feste Mut" muß das „Gemüte" ehelichen und gerät einige Zeilen später in den Sog des unreflektiert metaphorisch klischierten „himmelweit ist deine Gnade". Er zerbröckelt im unfesten sprachlichen Gefüge. Stil ist die Einheit aller Worte, die Einheit von Satz, Sinn, Rhythmus und Bild. Guardini und Beron, beide vom lateinischen Psalterium Pius' XII. ausgehend, nennen den Namen des Herrn „wunderbar". Als Übersetzung von lateinisch „admirabile" bot es sich an. Vom Hebräischen her war es nicht notwendig, obschon sich auch Morant, der vom hebräischen Grundtext ausgeht, für „wunderbar" entschied. Im Deutschen ist längst alles das „wunderbar" geworden, was mit dem Wunder oder Verwundern im religiösen Sinn nichts mehr gemein hat. „Wunderbar" ist heute der Ausblick von einer Hotelterasse, eine gelungene Fußballkombination, ein neuer Damenmantel, eine nicht zur Gänze langweilige Party. Man müßte das Wort schon entsprechend aufladen, in eine Wortfolge setzen, die aufhorchen macht, um es aus dem Sog des Gewöhnlichen und Platten herauszuholen und ihm etwas von seiner ursprünglichen Prägung zurückzugeben. Gottes „wunderbarer Name" war für Nichtsemiten immer schon schwierig und ist längst zum Klischee erstarrt. Sollte man nicht Gottes Namen aus dieser Fessel befreien? Mit dem Attribut „gewaltig" wird sich Gottes Name bei uns ebenfalls schwer tun. „Herrlich" und „hehr" sind beide vom gleichen Stamm; „hehr", das ältere und strengere, wird heute nicht mehr gebraucht, „herrlich" nicht mehr in seinem ursprünglichen, sondern nur noch in bedeutungsgeschwächtem, dem „wunderbar" ähnlichen Sinn. Verwendet ein Übersetzer das archaische „hehr", muß er sich vor Stilbrüchigkeit hüten; verwendet er „herrlich", muß es mehr werden als eine „herrliche Fußballkombination". Berons „Herr, unser Gott! Wie wunderbar ist auf der ganzen Erde dein Name" („unser Gott" ist falsch übersetzt) heißt bei Stier: „Herr, unser Herrscher, wie hehr ist dein Name im All der Erde". „Herr", „Herrscher", „hehr", das ist figura etymologica, dreimal der gleiche Wortstamm. Der Hörer horcht auf. Der Name Gottes ist „hehr". Die deutsche figura etymologica steht außerdem für eine hebräische Assonanz: *'adon – 'addir.* Allerdings erscheint uns das letzte Kolon, „im All der Erde", vom Sinn her verunglückt. Die Erde kann heute weniger denn je als All bezeichnet werden.

Wortschicht

Die Wortschichten und Wortebenen, denen die einzelnen Worte entnommen sind, müssen sich im Satzganzen vertragen und zu einem Werkganzen zusammenschließen. „Huld" und „hehr" z. B. gehören einem historischen Wortschatz und einer hohen Sprachebene an, die „Mühsal" dem Vokabular der Großeltern; „Maul", für den Menschen gebraucht, ist entweder ordinär oder Schimpfrede, jemand „den Garaus machen" ist ausdrucksstark, anschaulich, wirklichkeitsgela-

den[20]. Im Umkreis klassizistischer Formulierungen wären „Maul" und „Garaus" Fremdkörper. „Huld" ist in der heutigen Gesellschaftsordnung keine Realität mehr, in der Sprache der Gegenwart nicht mehr existent, „Gnade" nur noch ein theologischer Begriff. „Güte" wird allenfalls noch von einer guten Tante ausgesagt oder am offenen Grab. Für Luther hatte „Güte" (althochdeutsch ein i-Abstraktum, guot-i) noch Kraft, entsprach ungefähr heutigem „Gutsein". Daß sich Guardini, Nötscher und sogar der revidierte Luthertext bei der Übersetzung von *ḥesed* für den theologischen Begriff, also für „Gnade" (Ps 108/107, 5), entscheiden, Buber aber auf das ursprünglich erfahrbare, in einer konkreten sozialen Ordnung begründete „Huld" (das Verhältnis des Gefolgs- bzw. Lehensherrn gegenüber dem Gefolgs- bzw. Lehensmann) zurückgreift, ist einsichtig. Gegen Bubers „Huld"-Übersetzung ist stilistisch nichts einzuwenden, weil er grundsätzlich dem erfahrbaren, konkreten, geschichtlich wirkmächtig gewordenen Wort den Vorzug gibt. Schwieriger wird es, wenn sich – wohl im Anschluß an Buber – auch Hamp für „Huld" entscheidet, weil es hier, mangels eines so strengen und überzeugenden stilistischen Einheitsprinzips wie bei Buber, nicht die gleiche Kraft und innere Notwendigkeit erreicht. Noch schwieriger wird es bei Schedl, der hier (Ps 108, 5) „Huld" setzt, an anderer Stelle aber – entgegen dem Buberschen Leitwortprinzip, daß wiederkehrende Grundworte mit dem gleichen Übersetzungswort wiederzugeben sind – „Gnade" gebraucht (Ps 118/117, 1–4). Auch wenn man am Leitwortprinzip nicht so rigoros wie Buber festhält, so ist man dennoch gebunden gegenüber diesem zentralen biblischen Strukturprinzip der sprachlichen Einheit, Dichte, Assoziation und Wiederkehr des Gleichen als Erfahrung und Deutung der Geschichte des Volkes wie des einzelnen. Deshalb kann der Übersetzer, der um die Unzulänglichkeit aller unserer „Gnade"-Synonyma gegenüber dem hebräischen *ḥesed* weiß, nicht nach Gutdünken dem modernen Leser mehrere Möglichkeiten nebeneinander anbieten. Wechselt Schedl zwischen „Huld" und „Gnade", so Beron zwischen „Huld", „Güte", „Gnade" und „Erbarmen" (vgl. Ps 5, 8, 25/26, 3, 116/117, 2 und 135, 136). Morant gebraucht neben diesen vier Synonymen (vgl. Ps 137/138, 2, 137/138, 8, 105/106, 7, 116/117, 2, 135/136) sogar noch ein fünftes, nämlich „Liebe" (Ps 105/106, 1, 106/107, 1). Hier ist kein Leitwort, kein zentrales Erkenntnis-, Erinnerungs- und Ausdruckswort für das Grundverhältnis des Bundesgottes zu seinem Volk und zu jedem einzelnen mehr vorhanden. Keines der gebrauchten Worte sagt jetzt zwingend dieses Grundverhalten aus. Jedes hat teil an der Schwäche eines Versatzstückes. Was bedeutet bei Beron oder Morant „Huld"? Bubers Text zwingt den Hörer, auf die ursprüngliche Realität von „Huld" zurückzudenken. Wo man statt „Huld" „Güte" oder „Erbarmen" oder „Liebe" sagen kann, ist diese Notwendigkeit nicht gegeben. „Huld" wird hier nur noch metaphorisch verwendet und wirkt als Vokabel anti-

20 Stier. Ps 73, 9 und 46, 10.

quiert. Guardinis Vers: „Gedenke meiner, o Herr, nach der Huld, die Du hast für Dein Volk" (Ps 105/106, 4 – im Grundtext steht an dieser Stelle nicht *ḥesed*, sondern *rāṣōn*) bleibt überdies im Latinismus stecken. Das „nach" riecht nach lateinisch „secundum", bzw. „pro". Der relativische Anschluß des Nebensatzes ist im Deutschen unschön und unnötig. Von den fünf bedeutungsschwachen Worten zwischen „Huld" und „Volk" können drei eingespart werden. Der Text wird dichter, der Rhythmus flüssiger, sobald man Füllsel ausstößt. Bei Hamp lautet der Vers: „Gedenke meiner, Herr, in deiner Liebe zu deinem Volk." „Liebe" für hebräisch *rāṣōn* ist wohl gesetzt. Der relativische Anschluß fällt weg. „Gedenken bei" kam dem Übersetzer offenbar altertümlich vor. Es ist dennoch richtig, und deshalb muß es heißen: „Gedenke meiner, Herr, bei deiner Liebe zu deinem Volk."

Auf klassizistischer Sprachebene besitzt der Mensch immer einen „Mund". Fragt sich nur, ob der „Mund" in jedem Fall zutrifft. Warum soll man etwa den „Prahlern" in Psalm 73/72, 9 einen „Mund" verleihen, wo ihnen doch ein „Maul" viel besser paßt? Es ist nicht nur kräftiger und anschaulicher, sondern wertet auch moralisch. „Maul" (Stier) qualifiziert die „Prahler" kraft des eigenen Worts und ohne weitere Attribute. Bei Guardini heißen die hochmütigen Mundbesitzer freilich die „Gottlosen". Wiederum ist es das allgemeinste Wort. Nötscher, Beron und Hamp entscheiden sich für „Frevler". Treffend bezeichnen Buber und, im Anschluß an ihn, Stier sie als „Prahler". Jetzt treten die Gottlosen aus dem Unbestimmten heraus, gewinnen Aussehen und Gestalt. Es handelt sich nicht mehr um Gottlosigkeit im allgemeinen, sondern um konkrete und lebendige Prahlerei. Es ist nicht gleich, ob der Sänger David, seiner Feinde sich erinnernd, sie zertrat „wie Unrat der Straßen" (Guardini, Ps 17/18, 43) oder „wie Gassenkot" (Buber)[21]. „Unrat" neutralisiert, ästhetisiert, verallgemeinert; „Gassenkot" macht den Vergleich anschaulich und kraftvoll. Will religiöses Sprechen wieder Kraft gewinnen, so darf man das Reale weder scheuen noch verschleiern. Worte wie „Prahler", „Maul", „Gassenkot" holen das Reale ins religiöse Wort zurück, überwinden das neunzehnte Jahrhundert. Wenn von den „Prahlern" gesagt wird: „Gesund ist ihr Leib und wohl bei Kräften" (Ps 73/72, 4 b, Guardini), so ist das blaß gegenüber der Übersetzung: „Gesund und feist ist ihr Wanst" (Stier), zumal das mit „Wanst" übersetzte Wort Hapaxlegomenon ist. Niedriger Stil? Wir meinen Texttreue und Sinn für das Wirkliche.

Verben

Kraftmindernd oder -mehrend wirken auch die Verben. Man spreche einmal nacheinander Ps 18/17, 40 in den folgenden Versionen:

[21] Nötscher und Hamp haben Bubers „Gassenkot" übernommen. Berons „Straßenkot" ist ein abschwächender Kompromiß.

Du hast mich mit Kraft zum Kampf gegürtet,
gebeugt unter meine Hand, die mir widerstanden. (Guardini)

Zum Kampfe hast du mich gegürtet mit Kraft,
meine Widersacher hast du gebeugt unter mich. (Beron)

Du rüstest mich mit Stärke zum Streit;
du wirfst unter mich, die sich gegen mich erheben. (rev. Luthertext)

Du panzerst mit Macht mich zum Kampf,
duckst unter mich, die wider mich sich empörten, . . . (Buber)

Buber sucht ausdrucksstarke und ursprüngliche Verben: „Du panzerst . . . , duckst unter mich, die wider mich sich empörten." Sie intensivieren, dynamisieren, schaffen Bewegung. Die Aussage wird gegenwärtig als Vorgang, der Vorgang als Bild. „Die wider mich sich empörten" (starker natürlicher Wortakzent auf „wider") sagt mehr als „die mir widerstanden". „Empörer" sind vom Wortsinn her solche, die Unrecht an sich reißen; „empören" kann man sich niemals zu Recht, wohl aber „widerstehen". Das Verbum „empören" charakterisiert die Feinde des davidischen Sängers also genauer als das allgemeine „widerstehen". Zusätzliche Dynamisierung erwächst dem Vers bei Buber aus dem rhythmischen Gefüge. Er ist zum folgenden Vers hinübergespannt und bildet mit ihm einen einzigen Satz. Nicht jedes durch ein Attribut gesteigerte Verb steigert die Aussage. „Tief erschüttert ist meine Seele" (Ps 6, 4 Guardini, Hamp), „meine Seele bebt gar sehr" (Nötscher), „meine Seele ist ganz verwirrt" (Morant) und „meine Seele ist maßlos verwirrt" (Schedl) leisten sprachlich weniger als das schlichte „sehr verstört ist meine Seele" (Buber).

Metapher

Ähnlich wie das allgemeine Substantiv und das klischierte Verb bieten sich auch die Metapher und der metaphorische Ausdruck leichter an als das treffende Bildwort. Die Qualität der Metapher läßt sich prüfen, wenn man fragt, was sie an der verwendeten Stelle leistet, ob sie nur eine Klischee-, Begriffs-, Bequemlichkeits-, vielleicht eine dem Übersetzer unbewußte Metapher ist, oder ob sie den Rang des bewußt Gesetzten, Notwendigen, Bildnerischen, Dichterischen erreicht. Das lateinische „refugium" mit „Zuflucht" übersetzen ist naheliegend und leicht (Ps 89/90, 1 Guardini, Beron). Zur Zeit Luthers war ein mit Mauern umgebener Ort, eine Stadt oder eine Burg, noch Stätte, zu der einer fliehen konnte. Auf Gott übertragen hatte die Metapher Erfahrungs- und Bildgrund. Treffend formulierte Luther: „Herr Gott, du bist unser Zuflucht für und für". Heute ist „Zuflucht"

eine bloße historische Metapher, nur noch auf gedanklichem Weg, nicht der Erfahrung, erreichbar. Ihre Realitätsbasis hat sich bedeutend verringert. Auch Nötschers „Obdach" kommt in unserem Erfahrungsbereich nicht mehr vor, wirkt von vornherein blaß. Bubers Übersetzung von hebräisch *māᶜōn* mit „Hag" ist zwar bildlich, aber jugendstilhaft, pretiös, für Menschen, die in einer strengen Sachwelt leben, ungeeignet. Eine Möglichkeit der Übersetzung wäre in unserer Zeit, da jedermann nach sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit strebt, der Begriff „Sicherheit". Eine andere Möglichkeit in einer Zeit der Heimatvertriebenen und Welt des „unbehausten Menschen" entdeckte Stier. „Herr, Heimat bist du uns gewesen in Geschlecht um Geschlecht." Der Gott der Heimat, das ist eine schöpferische Tat. Es ist eine Gottesanrufung, der erfahrbare Wirklichkeit zugrunde liegt.

Ein Übersetzer muß sich über die Bildkraft und Notwendigkeit eines jeden metaphorisch verwendeten Wortes Rechenschaft geben. Psalm 73/72, 9 lautet bei Guardini: „Den Himmel greifen sie (i. e. die Gottlosen) an mit ihrem Mund, / und ihre Zunge bedrängt die Erde." Metaphorische Gebilde dieser Art sind in unserem religiösen Sprechen gang und gebe. „Mund" und „angreifen", „Zunge" und „bedrängen" sind im uneigentlichen, nicht unmittelbaren Sinn gebraucht. Damit fallen auch „Himmel" und „Erde" in die Metaphernschürze. Der den Himmel angreifende Mund und eine die Erde bedrängende Zunge ergeben kein Bild, zeugen keine Kraft. Bei Hamp heißt es sogar: „und ihre Zunge durchschweift die Erde". Man stelle sich eine die Erde durchschweifende Zunge vor! Unmöglich! Der Übersetzer hat nur gedacht und den Gedanken nachträglich auf ein bildähnliches Gestell montiert. Er hat nicht das Bild geschaut und schauend geprüft. Die Formulierung ist brüchig. Verminderte Bildlichkeit bedeutet für einen dichterischen, im besonderen für einen archaisch dichterischen Text Minderung der Gestalt. Weil aber Gestalt und Gehalt eins sind, wird das zugrunde liegende Reale und die Möglichkeit seiner Mitteilung gemindert. Stärker übersetzt Beron den Vers: „Gar an den Himmel wagt sich ihr Lästermaul, / und frech ergeht sich ihre Zunge auf Erden." „Ergeht sich" ist ausnahmsweise von Buber übernommen. Worte wie „wagen", „Lästermaul" und „frech" stellen den Vers sofort auf die Ebene der Sinndeutung und Explikation. „Läster-" und frech" sind zusätzliche Attribute. Sie werden notwendig, weil das Gemeinte im Bild und im bildnerischen Vorgang selbst nicht genügend gefaßt, nicht deutlich genug ausgesagt werden kann. Man begegnet ihnen häufig in unseren durchschnittlichen Übersetzungen. Wie lautet nun der Vers bei einem sprachlichen Könner, bei einem mit Gespür für bildstarken Ausdruck und Ökonomie des Wortes, der Buber kennt und benützt, aber in die eigene Stilgestalt einschmilzt? Da sein Satz sich über vier Verse erstreckt, sei er ganz zitiert.

Darum schmückt Hoffart ihren Hals,
hüllt sie Gewalt wie eine Tracht,
tritt aus Fett ihr Blick hervor,

ziehn drüber hin des Herzens Eingebilde,
reden sie von unten voll Bosheit,
reden sie Verkehrtes von oben,
setzen an den Himmel ihr Maul,
ergeht sich ihre Zunge auf Erden. (Ps 73/72, 6–9, Stier)

Das ist ein Satz. Das sind Bilder. Das ist ein Porträt der Prahler. Nicht mehr fragwürdige Gedankenmetaphorik, sondern bildnerische Evokation und Präsenz. Man kann sie sehen, die „Prahler", die „an den Himmel ihr Maul setzen". Ohne Umweg über den diskursiven Gedanken erfaßt der Hörer das Bild unmittelbar und wird überdies im Erfassen emotional beeindruckt. Bei bloß gedachten Metaphern läuft der Gedanke dem Bild voraus. Dieses holt den Gedanken niemals ein. Die Aussage bleibt hinter dem Gemeinten zurück. Der gute bildnerische Ausdruck hingegen ist von keiner Begrifflichkeit einzuholen, durch keine Paraphrasierung auszuschöpfen. Ihm eignet die Qualität des Inkommensurablen. Wenn von den „Prahlern" gesagt wird, „darum ... tritt aus Fett ihr Blick hervor"[22], so ist das stärker als die, allerdings schon in der Septuaginta enthaltene, Direktdeutung ἡ ἀδικία αὐτῶν (= *ʾawōnāmo* = „ihre Schuld" statt *ʿēnēmo* = „ihr Auge"), die das lateinische Psalterium als „iniquitas", Guardini und Beron als „Schlechtigkeit", bzw. „Bosheit" übernommen haben. In dem von Stier übernommenen Text stecken „Schlechtigkeit" und „Bosheit" tiefer, nämlich im Bild. Dieses redet nicht über „Bosheit", sondern zeigt und vergegenwärtigt sie. Das ist spezifisch dichterisch. Reden über etwas bleibt außerhalb dichterischer Vergegenwärtigung. Um wieviel anschaulicher und prägnanter ist Stiers Zeile „ ... tritt aus Fett ihr Blick hervor, / ziehn drüber hin des Herzens Eingebilde" als die paraphrasierende Deutung: „Aus üppigem Herzen quillt ihre Schlechtigkeit, / ihre eitlen Gedanken steigen von dort herauf" (Guardini), oder: „Aus sattem Herzen kommt herauf ihre Bosheit, ihr trügerischer Sinn bricht hervor" (Beron), oder: „Aus fettem Herzen entspringt ihr Unrecht / und brechen ihres Geistes Lüste aus" (Morant). Die „eitlen Gedanken" sind Klischees. „Aus sattem Herzen" „bricht" selten etwas „hervor", denn es ist träge und faul. Das beinahe zum Hilfsverb abgesunkene „kommen" und das dynamische Verb „hervorbrechen" kann man nicht nebeneinandersetzen, ohne stilbrüchig zu werden. „Ihres Geistes Lüste" ist nicht nur arges Klischee, sondern auch falsch übersetzt. Kommt noch das „Herz" hinzu. Es ist im religiösen Sprechen wahrlich genug strapaziert worden. Das „üppige Herz", das „satte Herz" – das ist alles Herzensvergipsung. Wenn Stier in seinem Vers von „des Herzens Eingebilde" spricht, spürt man, was das alte Herz noch vermag und ist. Die „Prahler", die Getäuschten und sich Täuschenden, bilden „Hoffart", „Gewalt" und „Feistes" in sich hinein, überziehen mit ihren Einbil-

22 Buber hat hier schon Vorarbeit geleistet mit „Aus dem Fett tritt ihr Auge hervor". Stiers „ ... tritt aus Fett ihr Blick hervor," ist nicht nur rhythmisch gespannter und um zwei Silben verkürzt. Mit „Blick" ist bereits das menschliche Tun als zu verantwortendes gegenüber dem bloßen Organ „Auge" gemeint.

dungen den „Blick", färben ihn ein, potenzieren Anmaßung und Täuschung. Stiers bildnerischer Vers faßt nicht nur flächige Gedanklichkeit. Er läßt Unterschwelliges mitklingen, hat Ober- und Untertöne. Der Sinn suggeriert sich. Das vorgezogene Verb erleichtert das Verstehen.

Starke Übersetzungen erreichen die ursprüngliche Bild- und Sinndichte. Es ist nicht gleich, ob man bei einem Vers den Eindruck hat, man habe ihn als Klischee schon hundertmal gehört, oder ob man aufhorcht, weil Wort und Sinn beeindrucken. Psalm 6, 5 f lautet z. B.:

Wende Dich her, o Herr, entreiß meine Seele der Not,
um Deiner Gnade willen errette mich.
Ist doch im Tode niemand, der Deiner gedächte,
und wer singt Deinen Preis in der Unterwelt? (Guardini)

Wende dich zu mir, o Herr, und errette mich,
um deiner Barmherzigkeit willen schaffe mir Heil.
Denn wer kann deiner bei den Toten gedenken!
Wer in der Unterwelt vermag dich zu preisen! (Beron)[23]

Kehre wieder, DU,
entschnüre meine Seele,
befreie mich
deiner Huld zu willen!
Denn im Tod ist kein Deingedenken,
im Gruftreich, wer sagt dir Dank?! (Buber)

Welche Bitte ist stärker, „wende Dich her, o Herr" oder „kehre wieder, DU"? Welche bildlicher? „Entreiß meine Seele der Not, ... errette mich", oder „entschnüre meine Seele, befreie mich"? Schlicht, fest und zugleich modern ohne Manierismus Bubers folgende Zeile: „Denn im Tod ist kein Deingedenken." Solche sprachliche Logik zwingt. Hier werden gegenüber anderen Übersetzungen nicht

---

23 In Übersetzungen von der Art Berons wird bei aller angewandten Mühe sprachlich wenig geleistet. Das ist weithin bloß Variation zu vorliegenden Übersetzungen, ein neues Zusammenbauen bereits gebrauchter Vokabeln und Ausdrücke. Von einer profilierten Übersetzung muß man den eigenen sprachlichen Impetus verlangen, die Fähigkeit, so in den Text hineinzuhören und die eigene Sprache zu kennen, daß hin und wieder ein neuer Ausdruck Wurzel schlägt.

Morants Übersetzung schätzen wir sprachlich etwas höher. Guardini und der Zürcher Psalter sind als Vorlage erkennbar. Buber wird unauffällig (meist in Einzelworten) benutzt. Der Psalter Morants liest sich flüssig, fast zu gefällig, nähert sich manchmal einem verharmlosenden Parlandoton. Zu häufig benutzt er, unseres Erachtens, erweiternde und glättende Konjunktionen („doch", „dann", „dennoch", „jedoch", „drum"). Sie lösen die archaische Parataxe auf. Auf den ersten Blick scheint ein gefälliger Kausalnexus hergestellt. Er fällt fast immer zu eindeutig und zu leicht aus. Der Vers verliert an Ursprünglichkeit, Weite, Härte. Von latinistischen Relativsätzen kann auch er sich nicht ganz befreien. „Herr, wie zahlreich sind, die mich bedrängen" (Ps 3, 1), auch Guardini und Beron haben den relativischen Anschluß) statt „Herr, wie zahlreich sind meine Bedränger". „Zahlreich" ist ein typisch sekundäres Wort, weder ursprünglich und einfach, noch notwendig. Schon Buber und Guardini haben hier mit gutem Gespür „viel" verwendet. Warum das schon von Guardini vereinfachte „Selig der Mann" (Ps 1, 1) wieder zu „Glückselig der Mann" werden muß, ist uns nicht einsichtig. Von solchen fromm-pathetischen Steigerungen, die im übrigen weniger leisten als das einfache Positiv, müßte man loskommen. Ein Vers wie „ich bade jede Nacht mein Bett" (Ps 6, 7 b) als Ausdruck der Tränenfülle ist sprachlich daneben.

nur Worte umgestellt. Der Übersetzer lebt im Vollzug seines Textes. Sein Wort wird sprachliches Ereignis. Er braucht auch nicht mehr für hebräisch *šeʾōl* die „Unterwelt" zu bemühen, die dem Hörer notwendig griechische Vorstellungen weckt und die Assoziationskraft auf eine falsche Fährte lockt, bis sie ein zusätzlich gedanklicher Akt zurückholt. Sein „Gruftreich" ist genauer, ursprünglicher, schöner. Guardini und Beron brauchen für die beiden Verse je 32 Worte. Buber kommt mit 24 aus. Für Psalm 19/18, 3–7 braucht Guardini 104 Worte, Buber nur 77, wiederum ein Viertel weniger. Der kürzere Text ist der geprägtere, der genauere, der dichte. Ihm eignet sprachliche Gestalt.

Bildaufbau

Man vergleiche einmal den Bildaufbau der beiden Übersetzer in der ersten Strophe von Psalm 19/18. Bei Guardini „jubelt's ein Tag dem anderen zu", in Bubers Vers wird der Jubel selbst gegenwärtig: „Sprache sprudelt Tag dem Tag zu." Die Zeile evoziert ein Bild, einen dynamischen Vorgang, eine onomatopoetische Lautgestalt. Das hebräische Paradoxon des folgenden Verses erscheint bei Guardini, gemäß der lateinischen Vorlage, aufgelöst:

Nicht ist's ein Wort, noch sind es Reden,
von denen der Laut nicht vernehmlich wäre;
...

Sinngleich übersetzt Schedl aus dem hebräischen Grundtext. Das ist grammatikalisch vertretbar. Aber um wieviel stärker ist das Paradoxon. Buber erfaßt und bewahrt es.

Sprache sprudelt Tag dem Tag zu,
Kunde zeigt Nacht der Nacht an,
kein Sprechen ist's keine Rede, (Paradoxon)
unhörbar bleibt ihre Stimme, – (synthetischer Parallelismus)
über alles Erdreich fährt ihr Schwall,
an das Ende der Welt ihr Geraun.

Trifft nicht die Antithetik auch die Sache selbst besser? Das Reden von Tag und Nacht ist ja zugleich ein Nichtreden, nämlich ein Nicht-in-dem-Sinn-reden wie Menschen reden. Dieses Reden-Nichtreden zeigt die Stilfigur des Paradoxon. Im andern Fall sagt man, das Reden von Tag und Nacht sei selbstverständlich vernehmbar. In Guardinis Übersetzung geht auch der synthetische Parallelismus verloren. Bei ihm „eilt" der „Schall" von Tag und Nacht „über die Erde"; bei Buber „fährt ihr Schwall über alles Erdreich". Guardini spricht von dem, „was sie sagen"; bei Buber ist es sprachlich gegenwärtig als „Geraun". Im nun folgenden Bildvorgang wird die Sonne einem Bräutigam und Helden verglichen. Man kennt die deutsche Kasusmisere der weiblichen Sonne. Ein Bildvergleich mit Bräutigam

und Held muß notwendig leiden. Den Ausweg hat wiederum Buber gezeigt. Er macht die Sonne zum „Sonnenball", wodurch die Schaubarkeit zusätzlich gewinnt. Bei Guardini „geht", „eilt", „kommt" die Sonne, dieser angebliche „Bräutigam" und „Held". Ihr Tun endet medialpassivisch in: „führt sie ihr Weg". Ein „es" führt die stolze Bräutigam-Sonne. Der Sinn ist verständlich. Aber die Sonne ersteht nicht gestalthaft vor dem geistigen Auge. Bei Buber „fährt" der Sonnenball aus seinem Zelt-Gemach. Er „entzückt sich" – das ist die Wendung des passiven Partizips in die aktive Reflexivform – „zu laufen seine Bahn". Niemand führt ihn, kein Weg und keine Bahn. Er läuft sie, wie es sich für einen Bräutigam-Helden gehört. Der Bildvorgang stimmt und wird bis zum Ende durchgehalten. Es ist kein Zufall, daß Buber in der nächsten Strophe[24], dem Lob Gottes aus der *tōrā* diese „Weisung" nicht fad schmeckend als „vollkommen" aufzudecken braucht. Unter „vollkommen" scheint es bei traditionellen Übersetzern nicht abzugehen. Beron versteigt sich sogar zu: „Vollkommen ist das Gesetz des Herrn, es labet die Seele." Das gute alte Wort „laben" bedeutet heutzutage noch weniger als „erquicken". Es müßte durch einen entsprechenden Sinn- und Sprachzusammenhang aufgeladen werden, damit sich seine Kraft zeige. Aber statt einer Aufladung ist es zu metrischem Zweck durch ein, in der Hochsprache längst ausgestoßenes, -e- zerdehnt[25]. Wie sagt Buber nun das Gemeinte? „SEINE Weisung ist schlicht, / die Seele wiederbringend . . ." Das ist schlicht, archaisch und modern in einem. Gott bringt dem selbstentfremdeten Menschen seine Seele, sein Ich zurück. Die nur behauptete „Vollkommenheit" und „Labung" sind dagegen uninteressant.

Rhythmus

Dem bildstarken Wort der Dichtung eignet Rhythmus. Luthers Übersetzung hat einen ursprünglichen, sinntragenden Rhythmus. Seine Revisoren haben ihn auch darin nie mehr erreicht. Der Wortsinn erstarkt, die Klanggestalt tönt im rhythmischen Satz. Wort und Bild werden mehr Wort und Bild im rhythmischen Ganzen. Rhythmus macht das Wort zugleich flüssig und gibt ihm Halt, treibt, spannt und verankert das Wort. Vielleicht ist Rhythmus das Innerste des Stils, Freiheit und Bindung in Form, am wenigsten erlernbar. Ungefähr alle neueren Übersetzer wissen um die Notwendigkeit des Rhythmus. Aber gerade hier verraten sich am stärksten Kraft und Unkraft. Studium und Metrum vermögen Kraft nicht zu ersetzen. Rhythmus ist zuerst und über allem eine lebendige innere Kraft.

Sehr bewußt mühte sich Guardini von den überkommenen metrischen Schemata des deutschen Verses (Jambus, Trochäus, Daktylus) loszukommen. Das ist ge-

[24] „Strophe" ist in den Psalmen ein schwieriger Begriff. Sie ist im hebräischen Text formal nicht vorhanden. Eine Gliederung nach Strophen ist oft von der Sinneinheit, manchmal auch vom Rhythmus her in den Übersetzungen möglich.

[25] So auch z. B. „entströmet", „eilet" (Beron), Ps 45/44, 2.

lungen. Schwieriger wird es, wenn man die erreichte rhythmische Gestalt betrachtet. F. Messerschmid hat sie in seiner „Anleitung für das gemeinsame Sprechen und Singen" gewürdigt[26]. Er betont das Nicht-klassische, die „steile Fügung" (zwei Betonungen treten ohne unbetonte Zwischensilbe zusammen), den Schwingungsraum, die Würde und Ruhe dieser Psalmenverse. Er erwähnt auch, daß dieser Rhythmus „oft mehrdeutig" sei. Es fällt auf, daß Worte, die von Natur aus (als Einzelworte und in ihrem syntaktischen Stellenwert) unbetont sind, einen künstlichen Akzent erhalten. „Um der Ausweitung des Schwingungsraumes willen müssen aber fast in jedem Vers auch Worte, die an sich unwesentlich, beiläufig sind, vorsichtig, nicht allzukräftig hervorgehoben werden."[27] Dies bedeutet, daß Wort- und Versakzent an diesen Stellen nicht zusammenfallen, und daß der gravitätische Rhythmus durch den Aufwand künstlicher Akzentuierung erreicht wird. Der Satz wird rhythmisch aufgehöht. Die Akzentdichte kommt ihm von Natur aus nicht zu. Schon die bereits gezeigte Verbosität spricht gegen eine solche rhythmische Dichte. Einige Betonungsbeispiele aus Messerschmids eigener Sprechanleitung verdeutlichen das Gesagte.

Áll meìn Verlángen, o Hérr, lìegt óffen vor Dír.
Der Tór und der Nárr gèhn gleíchermàßen zu Grúnd.
Und Deín Gesétz trág ich im Hérzen[28].

Werden diese Verse natürlich, ohne rhythmische Aufhöhung gesprochen, so liegt auf „mein", „liegt", „gehn", „und" kein Akzent, auf „trag" nur ein Nebenakzent. Um die sogenannte „steile Fügung" ist es weithin geschehen. Der natürliche Ton dieser Verse ist weicher, weniger gewichtig. Die Verse haben in Wirklichkeit mehr schwachtonige Silben als in diesem Betonungssystem. Eine Halbzeile wie „kostbarer sind sie als Gold" (Ps 19/18, 11) hat nur zwei naturbetonte Silben, die erste und die letzte. Dazwischen stehen fünf schwachbetonte. Zugegeben, daß sich eine Vertonung mit solchen Versen verhältnismäßig leicht tut, weil sie einem zusätzlichen musikalischen Rhythmus nicht nur keinen Widerstand entgegensetzen, sondern wegen ihrer eigenen rhythmischen Armut ihn geradezu brauchen. Das von Messerschmid angegebene rhythmische Schema ist bereits ein Überrhythmus, der den natürlichen Satzrhythmus aufhöht. Der Vers hat von Natur keine starken Aufgipfelungen. Dem natürlichen rhythmischen Ablauf wird künstlich der Rücken gesteift. Stilistisch betrachtet ist das ornamental und klassizistisch.

Die hebräische Poesie kennt offenbar keine Metren im abendländischen Sinn. Ihr Betonungssystem ist akzentuierend. Nur die Anzahl der Hebungen, nicht aber der Senkungen sind von Bedeutung. Das galt auch für die germanische Stabreimdichtung. Regelmäßige metrische Abfolge ist eine Verfeinerung, die die Frühzeit nicht kannte. In neuerer Zeit haben sich die Freien Rhythmen (schon Klopstock

---

26 Anhang zu Guardinis Psalmenübertragung. München 1960.
27 Ebd. 257 f.
28 Hauptakzent = ´, Nebenakzent = `.

handhabte sie meisterlich, Hölderlin genial) fast im ganzen europäischen Raum sehr bewußt von der Bevormundung einer starren Metrik losgesagt. Das akzentuierende System der althebräischen, der altdeutschen und der spezifisch modernen Poesie liegen also gar nicht so weit auseinander. Ist aber der äußere Halt, das Korsett des Metrums nicht mehr gegeben, muß der natürliche Wort- und Satzton mehr leisten. Metrische Verse verdecken die sprachliche Undichte, freirhythmische enthüllen sie sofort. Der freirhythmische Vers verleiht innerhalb der Zeile keinen zusätzlichen Akzent. In dieser Hinsicht ist er strenger als der metrische.

Schedl meint in seiner Psalmenübersetzung mit dem Untertitel „Im Rhythmus des Urtextes", im ganzen deutschen Sprachraum gebe es keine Übertragung, „die den Rhythmus der Ursprache ernst nimmt. Hierin", schreibt er, „liegt das Neue der vorliegenden Ausgabe." Schedl zählt die Akzente des hebräischen Verses. „Nach der Anzahl der Akzente in beiden Vershälften unterscheidet man z. B. Doppeldreier (3+3), Doppelvierer (4+4), oder zu ungleichen Hälften den Fünfer (3+2). Dazu gibt es noch den Langvers zu (3+3+3) und (4+4+4) Akzenten, und wohl auch den Kurzvers zu (2+2) Akzenten."[29] Für seine Übertragungen gibt er jedesmal das Akzentsystem an. Schon Nötscher hat mit Recht eine so eindeutige Erkennbarkeit der Akzente bezweifelt. „Im einzelnen", schreibt er, „steht oft gar nicht fest, welche Silben als Hebungen zu gelten haben. Das macht Bestimmung und Unterscheidung des Metrums von vornherein unsicher . . ."[30] Wie kommt es, daß Schedls Verse dennoch wenig rhythmische Kraft ausstrahlen? Sie flüchten sich zu früh in ein quasi-metrisches Schema, in die Befolgung einer äußeren Norm. Die Regeln werden fast schülerhaft erfüllt. Schedls Rhythmus strömt nicht aus innerer Kraft. Er hat wenig syntaktische Spannung. Die Bewegung des Verses greift nicht recht aus, und der Wortsinn ist zu wenig gestaut. Regelmäßigkeit schafft noch keinen Rhythmus. Die schwachtonigen e-Silben zu metrischem Zweck reihenweise auszustoßen verstößt gegen die Grammatik[31]. Was ist durch solche Wiederherstellung des „Urrhythmus" gewonnen? Vielleicht eine neue Studienaufmerksamkeit, sicher keine zwingende rhythmische Gestalt. Die Verse bleiben im Monotonen. Nicht auf die Gleichzahl der Akzente mit dem Hebräischen kommt es an, sondern auf die im Deutschen verwirklichte rhythmische Gestalt.

Eine solche zeigen Buber und Stier. Ihre Verse sind von innerer Dynamik. Starke, sinntragende Wortakzente und syntaktische Spannung tragen den Vers. Nicht selten sind mehrere Verse zu einem einzigen Satz verbunden. Der Bubersche Rhythmus ist expressiver, variationsreicher, bewegter, manchmal fast nervös sen-

---

29 Schedl a.a.O. 6 und 8.

30 Nötscher a.a.O. 11.

31 Elisionen des -e- z. B.: „ich spiel- vor den Heiden. / Zur Himmelhöh- reicht deine Huld, / . . . daß Rettung den Deinen noch werde, / helf- deine Hand!" (Ps 108/107, 5–7). „Erbarm- dich, mein Leben verwelkt; / heil- mich, verwirrt ist mein Wesen" (Ps 6, 3). „Hab- Kummer im Herzen . . ." (Ps 13/12, 3) statt „ich habe". Eine so schwache Zeile erinnert geradezu an Cäsar Flaischlen. Auslassung einer Endsilbe: „Er heilt ein zerschlagen-- Gemüt" (Ps 34/33, 10). Hinzufügung des alten, nicht mehr gebräuchlichen Dativ-e: „im Grimme nicht züchtige mich" (Ps 6, 2). Das gleiche Dativ-e steht an dieser Stelle schon bei Beron.

sibel. Die Spannung zwischen Lang- und Kurzvers ist größer. Die Klagelieder sind rhythmisch wirkliche Klagen (z. B. Ps 23/22, 51/50). Für einen sensiblen Einzelsprecher oder -beter ist das vollendet. Stier geht einen vergleichsweise objektiveren Weg. Seine Verse sind weniger expressiv geballt als bewußt gebaut. Dieser mehr bauende Rhythmus ist auch von einer Gemeinde sprechbar. Man prüfe die rhythmische Spannung in Stiers bereits zitierten Versen aus Ps 73/72, 6–9. Ein einziger Satz ohne Künstlichkeit oder subjektive Ausdrucksgebärde. Hier, wie auch vielerorts bei Buber, erwächst dem Einzelwort übergreifende Spannung aus dem Satzgefüge. Ton- und sinnstarke Worte laden den Satz auf. Umgekehrt lädt der syntaktische Bogen das einzelne Wort auf. Man kann die Einzelworte mit Drähten im Spannbeton, den Satz mit dem Brückenbogen vergleichen. Eingespannt in Beton erhalten die Einzeldrähte und der ganze Bogen eine höhere Spannkraft. Dies ereignet sich mit dem Wort im starken Satz.

Subjektives

Bei aller einfühlenden und schöpferischen Leistung begegnet bei Buber immer wieder Subjektives, sprachliche Gebärden, die zu gewollt sind, als daß eine Gemeinde sie übernehmen könnte. Den ausdrucksstarken Vers 40 aus Psalm 18/17 setzt er fort:

> Du panzerst mit Macht mich zum Kampf,
> duckst unter mich, die wider mich sich empörten, (V 40)
> meiner Feinde gibst du den Nacken mir hin,
> meiner Hasser, daß ich sie schweige. – (V 41)

Eine normale Wortstellung von Vers 41 a hieße: „den Nacken meiner Feinde gibst du mir hin". Auf keinen Fall dürfte das Genetiv-Attribut zu „Nacken" an erster Stelle stehen. Auch der transitive Gebrauch von „daß ich sie schweige", d. h. zum Schweigen bringe, stumm mache, wäre für ein Gemeindesprechen zu gewollt. Psalm 18/17 beginnt bei Buber:

> Ich minne dich,
> DU, meine Stärke!
> DU, mein Schroffen, meine Bastei,
> und der mich entrinnen macht,
> mein Gott, mein Fels, an dem ich mich berge,
> mein Schild, Horn meiner Freiheit,
> mein Steilhorst!
> Gepriesen, rufe ich, ER,
> schon bin ich von meinen Feinden befreit.

Buber hat für den Gottesnamen Jahwe, von Luther bis Stier mit „Herr" wiedergegeben, DU, DIR, IHN und ER (vgl. z. B. Ps 5; 6; 7; 8) gesetzt. Das intensi-

viert, macht den Text für den einzelnen existentiell. Dennoch – man weiß, daß es keine adäquate Übersetzung für den Jahwenamen gibt – ist das eine spezifisch moderne, einseitige und, trotz Intensivierung, verkürzte Gottesauffassung. Bubers DU (es kommt zu einem Teil aus seiner Du-Philosophie) legt den Gott des Volkes, der Heilsgemeinde und der Psalmen, einseitig als Gott der individuellen Person fest. So hat der alttestamentliche Psalmdichter und haben die Psalmenbeter nicht gebetet, am wenigsten in den Gemeindepsalmen[32]. Einen vermittelnden Versuch, an Bubers Sprachkraft festzuhalten und den Vers dennoch für die Gemeinde sprech- und singbar zu machen, legt Goldberg vor. Alle ungewöhnlichen und pretiösen Formulierungen Bubers sind hier ersetzt. Der Eingang von Psalm 18/17 lautet bei ihm:

Ich liebe dich,
Herr, meine Stärke,
Herr, meine Feste, meine Burg,
in die ich entrinne,
mein Gott, mein Fels, an dem ich mich berge,
mein Schild, Horn meines Heils,
meine Zuflucht!
Ich rufe: gepriesen der Herr!
Schon bin ich von meinen Feinden erlöst.

Die sprachliche Leistung ist nicht so selbständig wie die Stiers. Übernahme und Anlehnung an Buber sind in allen Versen erkennbar. Wo Goldberg die Zeile ändert, versucht er sogar Bubers Silbenzahl möglichst zu erhalten. Daß „Zuflucht" und „erlöst" schwächer, allgemeiner und weniger anschaulich als die entsprechenden Buberschen Worte sind, erhellt deutlich. Dennoch halten wir Goldbergs Versuch für bedeutend, weil er, sich einfühlend in den großen Wurf Bubers, diesen für die Gemeinde fruchtbar macht.

Bibelübersetzung gehört heute zu den schwersten Übersetzungsarbeiten. Die großen Sprachkönner haben sich von dieser säkularen Mühe längst dispensiert – verwalten ihr eigenes Wort, halten sich für das Wort der Schrift weder für zuständig noch verantwortlich. Es ging in dieser Betrachtung nicht um negative Kritik am Text des einen oder anderen verdienten Übersetzers, die, meist Exegeten von Fach, nicht in erster Linie und nicht allein für den Mangel an religiöser Sprache und die argen Nöte einer Bibelsprache in dieser Zeit verantwortlich sind. Jedem, der sich heute mit biblischer Sprache abmüht, ist zunächst zu danken. Das Feld der Übersetzungsarbeit im deutschen Sprachraum ist breiter als je zuvor. Im Hinblick auf den kommenden Einheitspsalter und angesichts der neuen sprachlichen Situation in der Liturgie sollte die sprachliche Gestalt neuerer Psalmen-Über-

32 Eine gemäßigte Übernahme des Buberschen Gottes-DU versucht Schedl.

setzungen an gelungenen, nicht an weniger gelungenen Beispielen gezeigt werden. Guardinis Übertragung war zu ihrer Zeit und in ihrer Art eine bedeutende Leistung. Neue Übertragungen werden vom hebräischen Grundtext ausgehen, stärker versuchen hineinzulauschen in die Archaismen des Hebräischen und in die sprachlichen Möglichkeiten unserer Zeit. Buber hat Möglichkeiten ursprünglichen religiösen Sprechens gezeigt. An seinem Zeigen kommen wir nicht mehr vorbei

Das Ende des großen Trecks

Südafrikas Politik der getrennten Entwicklung am Scheideweg

Johannes Binkowski

Die Südafrikanische Union, gewöhnlich Südafrika genannt, ist in der Weltöffentlichkeit vornehmlich durch ihre Politik der Apartheid, oder wie es genauer heißt, der getrennten Entwicklung, bekannt. Weil es sich hierbei um das heute besonders heikle Verhältnis der Weißen zu den Nicht-Weißen handelt, entzünden sich an Südafrika die Leidenschaften. Man kann gar nicht unbeteiligt zuschauen, sondern muß Stellung nehmen. Dadurch gerät oft das eigentliche Problem mit seiner spezifischen Sachlichkeit in den Hintergrund, wird von Emotionen überflutet. Das ist deshalb bedauerlich, weil man sich auf diese Weise den Blick für die Situation in Afrika überhaupt trübt. Denn Südafrika enthält wie in einem Brennspiegel all das, was Afrika an Spannungen, Gegensätzen und Dramatik aufzuweisen hat.

Südafrika einschließlich der früheren deutschen Kolonie Südwestafrika, die 1920 vom Völkerbund der Südafrikanischen Union übertragen wurde, hat eine Größe von rund zwei Millionen Quadratkilometer, ist also etwa fünfmal so groß wie die Bundesrepublik. Es ist ein Land, das ungeahnte Schätze und Schönheiten birgt, das durch seine Weite jeden, der es kennengelernt hat, in seinen Bann zieht und nicht mehr losläßt. Durch die Energie und Tüchtigkeit seiner weißen Bewohner ist es das höchstentwickelte Land Afrikas, der Lebensstandard seiner Bevölkerung, auch der schwarzen, übertrifft den irgendeines anderen afrikanischen Staates. Man kann dieser Leistung nur größte Anerkennung zollen.

Die Bevölkerung setzt sich aus vier Gruppen zusammen: die 3,2 Millionen Weißen sind keine Kolonisten, die jederzeit in ihre alte Heimat zurückkehren könnten, sondern seit Jahrhunderten im Lande verwurzelt. Sie nennen sich „Afrikaner", sprechen „Afrikaans" und lehnen die Bezeichnung Europäer ab. Die zwölf Millionen Neger, Bantu genannt, zerfallen in eine Vielzahl von Stämmen,

die alle ihre eigene Sprache haben. Sie stammen aus dem Norden und sind im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts bis nach dem Süden gewandert. Die erste Begegnung zwischen Weißen und Schwarzen in Südafrika fand erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts statt. Zu der dritten Gruppe gehören 1,5 Millionen Mischlinge, auch Kapfarbige genannt. Die 0,5 Millionen Asiaten, vor allem Inder, in der Provinz Natal bilden die vierte Gruppe.

Seiner Bevölkerung nach ist Südafrika also multinational. Es gibt keine Ureinwohner, die ein „historisches Recht" auf dieses Land geltend machen könnten. Die Vielzahl der Rassen und Hautfarben prägt sich in unterschiedlichem sozialem Niveau und in verschiedenen geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungen aus. Wie ist es nun möglich, daß dieses Dutzend von Gemeinschaften in einem Staat miteinander lebt? Bei der Antwort auf diese Frage wird erkennbar, daß es weder eine Patentlösung noch ein Vorbild gibt, das einfach zu übernehmen wäre. Südafrika muß seinen eigenen Weg gehen, um ein Miteinander zu erreichen, das trotz vielrassischer Bevölkerung zu keiner vielrassischen Gemeinschaft führt, sondern jeder Rasse ihre eigene Chance läßt.

Man hält sich gern an Rousseau, dem man eine „organische" Denkweise nachsagt[1]. Die von der Natur geschaffenen Differenzierungen sollen erhalten bleiben. Demgegenüber fordert Lockes „mechanische" Denkweise die Integration einer vielrassischen Gesellschaft, ein Ziel, das den Südafrikanern als verderblich und gefährlich erscheint, weil es keine absolute Gleichheit unter den Menschen gibt. Sie wollen das „Naturgesetz" der Verschiedenartigkeit der Menschen erhalten und ihre gesonderte Entwicklung ermöglichen. Die Vorherrschaft der Weißen freilich soll erhalten bleiben, ihr heutiger Lebensstandard nicht tangiert werden.

Man kann bei der Behandlung all dieser Probleme von zwei verschiedenen Gegebenheiten ausgehen, dem Individuum oder der Gemeinschaft. Die südafrikanische Regierung denkt in dem Bezugssystem von Gemeinschaften und ist davon überzeugt, daß ihr Rassenproblem nicht unter dem Gesichtspunkt der individuellen Erziehung im Sinne des Westens behandelt werden kann[2]. Damit sind die Prinzipien der „Politik der getrennten Entwicklung" umschrieben. In der Praxis folgern die Südafrikaner aus ihnen, daß die verschiedenen Rassen ihre verschiedenen Wohngebiete haben müssen, die Weißen, die Schwarzen, die Kapfarbigen und die Asiaten je getrennte. Um dieses Ziel zu erreichen hat die Regierung eine große Umsiedlungsaktion vorgenommen, was teilweise zu großen Härten, vor allem der nicht-weißen Bevölkerung gegenüber, geführt hat. Die Bantu, ebenso wie die Mischlinge und die Asiaten ohne politisches Stimmrecht, sollen über die Stammestradition langsam zu modernen Staatsbürgern erzogen werden. Deshalb plant die Regierung, den Bantu-Reservaten, in denen jeweils ein bestimmter Stamm zu-

1 G. Rauche in einem Vortrag vor eingeborenen Lehrern, „Afrika-Post" April 1959.

2 S. Pienaar in South Africa: Two views of separate Development, herausgegeben vom Institute of Race Relations (London 1960).

sammen lebt, und entsprechenden Gebieten der anderen Gruppen eine gewisse Selbstverwaltung zu geben. Verschiedene Reservate sollen zu regionalen Selbstverwaltungseinheiten zusammengefaßt werden, die schließlich sogenannte Bantustans bilden. Bis jetzt existiert ein einziges Bantustan, die Transkei. Das Bantustan besitzt eine eigene Regierung und eine eigene Nationalversammlung, die im Rahmen ihrer Zuständigkeiten selbständig operieren können. Wichtige Bereiche wie Verteidigung, innere Sicherheit, auswärtige Angelegenheiten, Währung, Zölle und Steuern bleiben dem Parlament der Union vorbehalten. Abschluß der Entwicklung soll eine Kooperation der verschiedenen Gebiete nach dem Muster des britischen Commonwealth sein.

Im Alltag erscheint die Politik der getrennten Entwicklung dem ausländischen Beobachter oft unverständlich, ja unerbittlich und hart. Die Bantu in den Städten, in denen sie arbeiten, dürfen kein Eigentum an Grund und Boden erwerben und können jederzeit in die Reservate, in die sie nominell gehören, zurückgeschickt werden. Die „Bantu-Heimstätten" für fast 70 % der Bevölkerung nehmen nur 12,5 % der gesamten Grundfläche ein, wenn auch vielleicht klimatisch besonders günstige, während die fast 20 % der Weißen rund 80 % besitzen. Für gleiche Arbeit erhält der Weiße einen wesentlich höheren Lohn als der Schwarze. Der Verlust des Arbeitsplatzes kann selbst Bantu, die seit Jahrzehnten in der Stadt wohnen, zwingen, in ihr Reservat und damit in eine ihnen fremde bäuerliche Lebenswelt zurückzukehren. Dies gilt besonders für die Alten. Nach einem vom Parlament soeben erst verabschiedeten Gesetz erhält ein Weißer eine monatliche Sozialrente von 150,– DM, ein Farbiger von 75,– DM und ein Schwarzer von 20,– DM. Jeder der Regierung Mißliebige, ob weiß oder schwarz, kann von der Regierung gebannt werden. Er darf dann seinen Wohnsitz nicht verlassen, sein Name darf in der Öffentlichkeit nicht genannt werden. Auf diese Weise sind die Führer der Bantu, wie z. B. der Friedensnobelpreisträger Luthuli, aus ihren Positionen verdrängt und in der Versenkung verschwunden. Den Bantu fehlen deshalb Führer.

Am auffallendsten für den Reisenden ist die sogenannte kleine oder Schilder-Apartheid. In Hotels, an Bahn- und Postschaltern, in den Verkehrsmitteln, auf den Sportplätzen, in den Theatern werden die Rassen durch Gesetz streng voneinander getrennt. Schilder, die ins Auge fallen, erlauben diese Tür oder jene Gaststätte „Europeans only". Vielleicht empfindet der Ausländer diese Schilder-Apartheid in höherem Maße diskriminierend als die Bantu.

Es könnte nach dem Gesagten der Eindruck entstehen, Südafrika entwickle sich zu einem Polizeistaat auf der Grundlage der Rassenideologie. Allein die Politik der getrennten Entwicklung hat mit Rassenwahn nichts zu tun. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, daß die Gerichte, vornehmlich die Obergerichte, bekannt durch ihre Gründlichkeit, Objektivität und Unabhängigkeit von den politischen Behörden, völlig frei Recht sprechen und wiederholt Maßnahmen der Regierung ver-

worfen haben. Auch die Presse ist frei. Gerade die englisch schreibenden Zeitungen machen von der Pressefreiheit regen Gebrauch und nehmen in ihrer Kritik kein Blatt vor den Mund.

Die Wurzeln der „Politik der getrennten Entwicklung" liegen psychologisch in der Angst der weißen Bevölkerung, durch die große Zahl der Bantu aus ihrem Besitzstand verdrängt zu werden. Die diktatorischen Entwicklungen in den meisten jungen Negerstaaten Afrikas geben dieser Furcht neue Nahrung.

Realer Ansatzpunkt für die Politik der Apartheid ist die besondere Mentalität der Bantu. Wir neigen dazu, die Neger nach unseren Maßstäben zu messen, und tragen dadurch oft Probleme in sie hinein, die ihnen fremd sind. Wer gerecht urteilen will, darf nicht übersehen, daß die Bantu nicht abstrakt, gradlinig, logisch denken, sondern sinnenhaft, intuitiv, in Spiralen. Ihre Individualität ist weniger differenziert, das Stammesbewußtsein hat den Vorrang. Sie verfügen über andere Zeit- und Wertbegriffe als wir Europäer. Nicht nach Macht und Geld geht ihr Trachten, sondern nach Harmonie mit ihrem Stamm und nach Intensivierung der Lebenskraft[3]. Der Neger ißt nicht, wenn es Zeit ist, sondern wenn er Hunger hat; er arbeitet nur solange, bis er seinen Lebensunterhalt verdient hat.

Er lebt noch in einer Wirklichkeit, die das ganze Dasein umfaßt. Ihr fühlt er sich magisch verhaftet. Die magischen Mächte bedrängen ihn und bestimmen sein Leben. Er weiß zum Beispiel, daß die Macht der Weißen von ihrem Wissen herrührt, das in den Büchern der Bibliotheken gesammelt ist. So trachtet er nach dem Besitz dieser Bücher, die dann ruhig in Kisten verpackt bleiben können. Er verläßt die Farm, auf der er gearbeitet hat, weil „sein Herz nicht mehr bei ihr ist", weil er sich von dunklen Mächten bedroht fühlt. Er gebraucht das Werkzeug nicht als Mittel zum Zweck, sondern interpretiert es im Sinn des Herkömmlichen, so daß etwa die Wasserwaage nicht gerade, sondern schiefe Wände ermöglicht, die seinen Vorstellungen entsprechen.

Diese Lebensordnung harmoniert teilweise schlecht mit der modernen technischen Welt, die ja auf dem logisch rationalen Denken basiert. Das Arbeitsergebnis ist minimal. Die Energie, neben dem Verstand die zweite Komponente für menschliche Leistungen, fehlt. Der Schwarze vermag nicht einzusehen, weshalb er Vorratswirtschaft treiben soll. Die Stammestradition beherrscht ihn so weit, daß er teilweise die moderne Schule ablehnt, weil deren aufgeklärte schwarze Lehrer den Initiationsritus verpönen. Der Begriff der individuellen Freiheit ist ihnen unbekannt, weil sie nur als Glied ihres Stammes Bedeutung zu haben glauben.

So leben die Bantu in ihrer eigenen Welt. Man kann die Sorge verstehen, sie aus ihren sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Ordnungen herauszureißen und sie geistig heimatlos zu machen. Besteht diese Gefahr wirklich? Ehe die Frage

---

3 Placide Tempels, Bantu-Philosophie (Heidelberg 1956).

beantwortet werden kann, ist auf eine letzte Wurzel der Apartheid-Politik hinzuweisen, die dem ganzen Phänomen seine Tiefe gibt. Im Grunde handelt es sich hier nämlich um ein religiöses Problem.

Die Weißen sind in ihrer Mehrheit Buren, und die Engländer sind in der Minderheit. Der Bure ist nach seinem Typ Bauer, der durch die Vereinzelung, in der er lebt, eckig und kantig ist wie ein alleinliegender Stein. Zu dieser Haltung passen das Ideal der Pflichterfüllung und die strenge patriarchalische Ordnung. Der puritanische Calvinismus entspricht deshalb durchaus dem Wesen der Buren. Sie gehören fast alle den Holländischen Reformierten Kirchen an, die in ihrer Theologie die Apartheid zu begründen suchen. Sie sind der Auffassung, die Unterscheidung zwischen Weiß und Schwarz sei von Gott gewollt. Das Alte Testament enthält nach ihrer Interpretation einen Hinweis auf die Unterordnung der Schwarzen unter die Weißen (Gen 9, 25 f.). Sie folgern daraus, daß die Weißen von Gott zur Führung der Schwarzen berufen seien, daß sie Licht in die Finsternis zu bringen hätten. Der calvinistische Prädestinationsglaube konstatiert ebenfalls die Ungleichheit der Menschen, die Gott nach eigenem Ermessen in Auserwählte und Verdammte geteilt hat. Die Bantu gehören nicht zu den Auserwählten, weshalb die Holländisch Reformierten Kirchen bis in die Gegenwart hinein kaum etwas für die Missionierung der Bantu getan haben.

Der Gott Calvins ist der Gott des Alten Testaments, der Calvinismus als Gesetzesreligion wirkt darum wie die neutestamentliche Synagoge. Das Evangelium ist nach Calvin auch „Gesetz" für die öffentliche Ordnung. Aus diesem Grunde sucht der südafrikanische Calvinist nichts der Entwicklung zu überlassen, wie es etwa die Angelsachsen tun, sondern alles gesetzlich zu ordnen. Nun weiß der einzelne, wie er sich zu verhalten hat; denn die Achtung, die er genießt, hängt weitgehend von dem Grad der Vollkommenheit ab, mit der er den Gesetzen gehorcht.

Die Buren, die während des 30jährigen Krieges ihre Heimat verloren haben, leben auch heute noch mit dem Alten Testament. Ihre Väter, die Voortrekker, die sich 1835 vor den Engländern auf die große Wanderschaft nach dem Norden begeben hatten, fühlten sich als die biblischen Erzväter, die durch die Wüste in das gelobte Land zogen. Dieser große Treck ist im Bewußtsein der Buren bis heute lebendig geblieben, damit aber auch die geistige religiöse Haltung, in der er angetreten worden ist. Die „Politik der getrennten Entwicklung" ist eine späte Auswirkung dieses geistigen Weltbildes. So wie sie einstmals durch ihre Wanderschaft dem Calvinismus neue Länder erschlossen haben, haben sie ihm jetzt, durchaus im Sinn Calvins, den politischen Bereich eröffnet und sind damit am Ende ihres großen Trecks angelangt. Weitere Vorstöße ihres Glaubens in bisher unerschlossene Gebiete sind nicht mehr möglich.

Hält nun aber diese ins Politische übersetzte Glaubenshaltung der heutigen Entwicklung stand? Grundsätzlich ist gegen die Theorie von der „getrennten Ent-

wicklung" wenig einzuwenden. Es wäre schlimm, wenn die Bantu aus ihrer Stammesverwurzelung herausgerissen und mit der modernen Welt unmittelbar konfrontiert würden. Rassenmischung gar tut nicht gut. Sie wird auch von den Bantu nicht gewollt, ja, sie legen zum Beispiel bei der Eheschließung oft noch schärfere Maßstäbe an. Die Stammesgegensätze unter den Bantu, die mitunter seltsame Blüten treiben und früher zur Ausrottung ganzer Stämme geführt haben, bestehen auch heute fort. Die Bantu selbst also scheinen durch ihr Verhalten die getrennte Entwicklung zu rechtfertigen.

In der bäuerlichen Lebenswelt, die ja die eigentliche Welt der Buren ist, hat die Theorie der Apartheid das Licht der Welt erblickt. Weil Südafrika bis heute eine große Farm zu sein scheint, wie mir ein Südafrikaner einmal gesagt hat, kann die Politik der getrennten Entwicklung Bestand haben. Die bäuerliche Ordnung ist patriarchalisch und hierarchisch, was übrigens auch dem Stammesdenken der Bantu entspricht. Die patriarchalische Hierarchie verlangt absolute Unterordnung unter den Herrn, der seinerseits für sein Gesinde wie ein Vater zu sorgen hat. Das vielfach gute Verhältnis des weißen Farmers zu seinen schwarzen Arbeitern zeugt davon, daß hier noch alles in Ordnung zu sein scheint. Auch die offensichtliche Zufriedenheit der Bantu spricht dafür.

Man darf jedoch nicht übersehen, daß mit Technik und Industrie auch in Südafrika ein neues Zeitalter begonnen hat. Die Industriegesellschaft, die sich heranbildet, ist nicht mehr hierarchisch strukturiert, sondern egalitär. Der Vorrang, den der einzelne genießt, beruht auf der persönlichen Leistung. Die Industrie braucht in wachsendem Maße den qualifizierten Facharbeiter, der nach Leistung, nicht nach Hautfarbe zu bezahlen ist. Anderseits kommen Wirtschaft und Industrie ohne den zahlungskräftigen Konsumenten nicht aus. An wen sollen sie sonst ihre Produktion verkaufen?

Technik und Industrie erobern Südafrika mit erstaunlicher Geschwindigkeit. Das Land ist reich an Bodenschätzen, was die Industrie auf den Plan ruft. Die um Johannesburg angesiedelte Industrie mag ihren Ursprung in den Goldminen haben, sie ist jedoch schon weit darüber hinausgewachsen. In Phalaborwa, dem größten Kupfervorkommen der Welt, entstehen neue große Fabriken. Die Vorkommen an Kohle, Eisen, Uran, Diamanten, Platin haben eigene Industriezweige ins Leben gerufen. Immer aber ist die Industrie, die das Land überrennt, verbunden mit einem rapiden Anwachsen der Städte. Denn die Fabriken brauchen Arbeiter, und die Bantu suchen Arbeit.

Da die Bantu in den Städten nur unter gewissen Bedingungen leben und keinen Grund und Boden erwerben dürfen, sinken sie schnell zu einem gefährlichen Großstadtproletariat ab, das den Thesen von Karl Marx und der vom Calvinismus geprägten Wirtschaftsauffassung des Hochkapitalismus entspricht. In besonderen Stadtvierteln, den Locations, wohnen sie in oft unwürdigen Verhältnissen. Wohl sucht die Regierung anständige Wohnungen zu bauen und den schwarzen

Arbeitern zur Verfügung zu stellen. Trotzdem handelt es sich hier um ein großes soziales Experiment, dessen Ausgang nicht abzusehen ist. Werden die Bantu in den Städten die Ungleichheit der Lebensbedingungen noch lange ertragen oder wird in den Locations der Kommunismus sein Feld finden?

Viele Südafrikaner sehen nicht, daß die hierarchisch-bäuerliche Lebensordnung auf weiten Strecken hin schon abgelöst ist von der modernen Arbeitswelt und der egalitären Industriegesellschaft, in der Gleichheit oft den Vorrang vor Freiheit hat. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, daß von den rund 12 Millionen Bantu bloß etwa 4 Millionen in den Reservaten, 4 Millionen auf den Farmen und bereits 4 Millionen in den Städten leben. Der Zuzug in die Städte hält an, obwohl die Regierung ihn mit allen Mitteln zu stoppen sucht.

So ist das Grundproblem Südafrikas soziologischer Art, durchtränkt von egoistischer Zweckpolitik und calvinistischer Ideologie. Es liegt in der wachsenden Bevölkerung der Städte und in dem Verkennen dieser durch die Industriegesellschaft geforderten Umstrukturierung. Ebensowenig wie es möglich ist, die Technik aufzuhalten, wird es gelingen, die Zahl der schwarzen Industriearbeiterschaft zu drosseln. Sinkender Lebensstandard auch der Weißen wäre die Folge. Man mag der entschwindenden bäuerlich-hierarchischen Welt nachtrauern. Sie ist nicht mehr zum beherrschenden Faktor Südafrikas zu machen. Das Land ist sozusagen über Nacht mit der Moderne konfrontiert. Es wird sich noch einige Zeit ihrem Zugriff entziehen; es bleibt ihr aber dennoch verfallen, weil es in der interdependenten Welt von heute kein isoliertes Eigensein mehr gibt.

Auch hier liegen Entwicklungen, vor denen die Südafrikaner die Augen verschließen. Sie beklagen sich über die Ablehnung, die ihre Politik in der westlichen Welt findet, und sehen nicht, daß ihre Innenpolitik unmittelbare politische Auswirkungen haben muß. Die USA wollten ihren Flugzeugträger, der in Vietnam eingesetzt ist, verproviantieren. Er sollte deshalb den südafrikanischen Hafen Durban anlaufen. Die südafrikanische Regierung verlangte in diesem Augenblick von Washington eine Zusage, daß keine amerikanischen Flugzeuge dieses Flugzeugträgers mit schwarzer Besatzung in Südafrika landen. Obwohl die USA schwarze Besatzungen in diesen Flugzeugen nicht haben, mußten sie aus grundsätzlichen Erwägungen diese Erklärung ablehnen. Der Flugzeugträger lief Durban nicht an, die Verstimmung zwischen Südafrika und den USA hat einen neuen Höhepunkt erreicht. Neben dem unglückseligen calvinistischen Hang zur perfekten Regelung spielt bei diesem Zwischenfall die Verkennung der politischen Zusammenhänge die Hauptrolle. Viele Beispiele ähnlicher Art ließen sich anführen. Immer würde deutlich werden, daß die Südafrikaner die Wirkung politischer Maßnahmen auf die Welt deshalb nicht abzuschätzen wissen, weil sie über die Grenzen ihres gottgesegneten Staates nicht hinausdenken.

Wie wird die Entwicklung weitergehen? Werden die Pessimisten recht behalten, die einen baldigen gewaltsamen Umsturz, der eventuell von außen in das

Land hineingetragen wird, voraussagen? Wird sich die Hoffnung der Optimisten erfüllen, die an eine neue Form des Commenwealth in der Südafrikanischen Union glauben? So viel ist sicher, Anzeichen einer Revolution sind nicht zu erkennen. Die Bantu sind im allgemeinen zufrieden, zumal ihr Durchschnittseinkommen dreimal so hoch ist wie im übrigen Afrika.

Anderseits gibt es genug Merkmale, die auf eine schnelle Evolution schließen lassen. Sie wird viel schneller vor sich gehen, als die meisten Südafrikaner selbst glauben. Die Bantu entwickeln zum Teil einen erstaunlichen Lerneifer. Die in den Städten lebenden schwarzen Arbeiter passen sich an die neuen Lebensordnungen trotz gelegentlicher Rückfälle in Stammestradition in relativ kurzer Zeit an. Die Eingewöhnung der bäuerlichen Menschen in Europa in die moderne Welt hat immerhin rund 150 Jahre gedauert. Südafrika wird mit einem Bruchteil dieser Zeit auskommen. Die besorgte Frage, ob die Zeit für eine friedliche Evolution ausreicht, kann bejaht werden.

Die Regierung selbst tut, vielleicht sogar unbewußt, viel, um die stetige friedliche Entwicklung zu fördern und die Bantu für die Zukunft reif zu machen. Ihre Krankenhäuser für die Bantu sind vorbildlich. Hochwertiges Pflegepersonal und moderne Einrichtungen zeichnen sie aus. Rund 80 % aller Bantukinder besuchen 6 bis 8 Jahre lang die Schulen. Die Zahl der Analphabeten ist gering. Die Bantu-Mittelschulen oder Oberschulen allerdings werden nur von 50 000 Kindern besucht, es gibt sie aber wenigstens. Eigene Universitäten sind geschaffen worden, um den Bantu das Studium an getrennten Ausbildungsstätten zu ermöglichen.

Das Prinzip der Apartheid wird von der Regierung in bestimmten Fällen beiseite geschoben. Die Asiaten und Mischlinge bilden eigene Gruppen und müssen deshalb in den ihnen zugeteilten Reservaten wohnen. Wer zu den Mischlingen gehört, ist oft schwer zu sagen. Eine eigene Regierungsstelle ist mit diesen Entscheidungen beauftragt. Schon diese Hilfskonstruktion läßt erkennen, daß die Theorie der getrennten Entwicklung in der Praxis ihre Grenzen hat. Was aber soll man dazu sagen, daß die Regierung aus wirtschaftlichen und politischen Gründen die Japaner zu Weißen deklariert hat, während die Inder nach wie vor zu den Asiaten gerechnet werden?

Die gemeinsame Arbeit in den Fabriken hat bereits zu einer gewissen Angleichung geführt. Ein Bantu-Mittelstand wächst in den Städten heran. Die sogenannte Job-Apartheid ist im Prinzip überwunden, wenn auch die Gewerkschaften, die nur weiße Mitglieder haben, um ihre Aufrechterhaltung kämpfen. In bestimmten Berufen, die bisher den Weißen vorbehalten waren, z. B. Briefträger, sind Schwarze ganz selbstverständlich eingedrungen. Andere, vor allem in den Goldminen, werden von den Gewerkschaften erbittert verteidigt, obwohl die Regierung versucht hat, gewisse Türen den Bantu zu öffnen. Die vielen neuen Arbeitsplätze in der Industrie, die schon zahlenmäßig von den Weißen nicht besetzt werden können, machen den Zugang der Bantu unausweichlich.

Die Schilder-Apartheid schließlich wird im Lauf der Zeit abgebaut werden müssen. Es gibt Beobachter, die der Auffassung sind, Premierminister Verwoerd benutze die Schilder-Apartheid als eine Art Wandschirm, um mit ihr radikale Strömungen im eigenen Lager abzufangen. Man mag es glauben oder nicht. Sicher ist, daß sich der neue Bantu-Mittelstand auf die Dauer mit ihr nicht abfinden wird und daß das Zusammenleben am Arbeitsplatz Auswirkungen auch für den Alltag in der Stadt haben wird.

Bleibt eine letzte Frage: Können die Bantu trotz ihrer anderen Art zu denken zu jener Geisteshaltung herangezogen werden, die die moderne Welt und der Umgang mit der Maschine fordern? Wird es gelingen, sie teilnehmend und initiativ in die Welt der Technik, Industrie und Wirtschaft hineinzustellen? Trotz mancher zweifelnden Stimmen ist die Mehrzahl nüchterner Beobachter davon überzeugt, daß die Bantu zum logisch-rationalen Denken finden werden. Allerdings wird es zwei bis drei Generationen dauern, bis der Erfolg sichtbar in Erscheinung tritt.

Die moderne Welt hat Südafrika erobert. Sie fordert neue Entscheidungen, die aus der bisherigen puritanisch-calvinistischen Glaubenshaltung heraus nicht zu treffen sind. Der Übergang vom bäuerlichen zum städtischen Leben stellt deswegen auch die christlichen Kirchen vor neue Forderungen. Dies ist schon deswegen von Bedeutung, weil die Mehrzahl der Bantu einer christlichen Kirche angehören.

Wenn auch die christlichen Bantu ihrem Stammesglauben vielfach noch anhängen, so ist ihr Einbezogensein in die christliche Glaubenswelt doch eine gewisse Gewähr dafür, daß das neue moderne Denken die Bantu nicht bindungslos macht. Sie werden in dem Maß, in dem sie Zugang zur modernen Welt finden, im christlichen Glauben tiefer verwurzeln können.

Voraussetzung hierfür ist freilich die Einstellung der Kirche selbst. Man hat den Eindruck, daß sich die christlichen Kirchen dieser Aufgabe bewußt sind. Selbst in den Holländisch-Reformierten Kirchen, zu denen die drei calvinistischen Nederuits Gereformeerde Kerk, die Nederuits Hervormde Kerk und die Gereformeerde Kerk van Suid Afrika gehören, zeichnen sich gewisse Wandlungen ab. Maßgebende Theologen rücken von der bisherigen Theologie ab, hegen christlich begründete Zweifel an der Rassenpolitik und fordern eine Art Bekennende Kirche; einige sind aus Gewissensgründen aus ihrer Kirche ausgetreten. Die Missionierung unter den Bantu, bisher auf jene Orte beschränkt, an denen andere christliche Bekenntnisse tätig waren, nimmt breitere Form an. Vielleicht ist ein Anlaß für diese Arbeit eine Anordnung der Regierung, die sonst ihre Glaubwürdigkeit, daß sie ernsthaft an einer Eingliederung der Bantu in die neue Welt interessiert ist, verlieren könnte. Die eigentliche Ursache aber liegt in einer Änderung der religiösen Grundhaltung führender Theologen, denen freilich die Mehrzahl der Gläubigen noch nicht zu folgen gewillt ist.

Die meisten Anhänger unter den Bantu haben die Methodisten. Als Erweckungs-

bewegung, die auch die Emotion stark anspricht, kommt sie der Mentalität der Bantu entgegen. Die Anglikanische Kirche, die ebenfalls rege Missionstätigkeit entfaltet hat, steht heute vor gewissen Schwierigkeiten. Der Gegensatz der Buren zu den Engländern wirkt sich auch auf die Anglikanische Kirche aus und macht sie in den Augen vieler Buren verdächtig.

Die katholische Kirche verfügt in Südafrika über 21 Diözesen mit 150 000 weißen und 460 000 schwarzen Gläubigen. In den Priesterseminaren studieren 70 weiße und 80 schwarze Theologiestudenten. Unter den rund 1000 Priestern gibt es immerhin bereits 100 Bantu-Priester. Die katholische Kirche erhält vom Staat keinerlei Unterstützung, auch nicht für ihre zahlreichen Schulen. Als 1961 die Regierung die katholischen Schulen, die sie bis dahin unterstützt hatte, verstaatlichen wollte, brachten die 150 000 weißen Gläubigen den Betrag von einer Million Pfund (11 Millionen DM) auf, um die Schulen zu erhalten.

Trotz eines gewissen Mißtrauens seitens der Regierung ist die Lage der katholischen Kirche durchaus befriedigend, ja gut. Sie ist angesehen und erfreut sich allgemeiner Hochschätzung, wie der Ausspruch eines calvinistischen Buren bezeugt, die Römer seien vielleicht besser als die Christen. Die Zahl der Konversionen unter den Bantu ist beachtlich. Zahlreiche Schulen in den Reservaten und Locations sind wichtige Ansatzpunkte für die Konversionen. Die Liturgie-Reform kann dem religiösen Leben unter den Bantu neuen Auftrieb geben. Bei der Verkündigung hat die Kirche trotz mancher scharfer Hirtenbriefe, die gegen die Apartheid Stellung genommen haben, keine Schwierigkeiten.

Die Bedeutung der katholischen Kirche für Südafrika muß deshalb hoch veranschlagt werden, weil sie zum Problem der getrennten Entwicklung ihre eigenen Vorstellungen hat, die in einer päpstlichen Enzyklika ihren Niederschlag gefunden haben. Wenn die katholische Kirche auch nicht der Rassenmischung das Wort redet, so verurteilt sie doch scharf jede Diskriminierung auf Grund der Hautfarbe; denn vor Gott sind alle Menschen gleich; sie haben die gleiche geistig-leibliche Natur, sind denselben natürlichen und sittlichen Geboten unterworfen, haben das gleiche, letzte Ziel und können der Erlösung teilhaftig werden.

Diese katholische Auffassung vom Wesen menschlicher Gleichheit beleuchtet noch einmal das Grundproblem der „Politik der getrennten Entwicklung". Es liegt in einer Verkennung des Prinzips der Gleichheit. Die sozialphilosophische Alternative heißt nicht: völlige Gleichheit oder Ungleichheit, wobei jene, die den Grundsatz der Ungleichheit verteidigen, auf das Spannungsverhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit hinweisen. Die Gleichheitsidee ist religiös-sittlich begründet und einer der geschichtsmächtigsten Faktoren. Sie fordert nicht Gleichmacherei, sondern gleiche Würde und Anerkennung des Menschen. In Recht, Politik, Bildungsmöglichkeiten und Wirtschaft soll es keine Privilegien bestimmter Gruppen geben. Im Grunde ist der Streit um den rechten Begriff der Gleichheit alt. In Südafrika vollzieht sich heute das, was im 18. und 19. Jahrhundert Europa bewegt

hat, die Auseinandersetzung zwischen antirevolutionärem Konservatismus, der geschichtlich utopisch wurde, und der egalitären Industriegesellschaft.

Ziel der Entwicklung in Südafrika sollte eine geistige, politische und wirtschaftliche Partnerschaft der Rassen sein, die nicht die Form gesellschaftlicher Vermischung annimmt, die aber jede Diskriminierung bestimmter Menschengruppen wegen ihrer Hautfarbe ausschließt. Es wäre gut, wenn die Bantu die moderne Welt mit ihrer Stammestradition verbinden könnten, so daß sie nicht wurzellos werden. Es ist freilich zu befürchten, daß mit Technik und Industrie die alten Bindungen zerbrechen. Darauf muß Südafrika vorbereitet sein und neue Bindungen schon heute grundlegen. Dazu gehört vor allem die Beseitigung jeder erkennbaren Ungerechtigkeit in Staat und Gesellschaft, damit die Bantu sich in der für sie neuen Welt eingewöhnen können. Denn dies ist sicher: die Weißen brauchen die Bantu und umgekehrt, beide sind aufeinander angewiesen, die einen, um den Lebensstandard zu halten, bzw. zu erhöhen, und in dieser interdependenten Welt zu bestehen, die anderen, um sich durch Heranbildung zur modernen Geisteshaltung ein besseres, reicheres Leben zu erringen.

Südafrika hätte der Welt viel zu geben, wenn es ihm gelingen sollte, zu wirklicher Partnerschaft der Rassen zu kommen. Manche Anzeichen stimmen in dieser Hinsicht durchaus hoffnungsvoll. Notwendig freilich ist, daß die freie Welt Südafrika nicht allein läßt und daß die Südafrikaner ihrerseits Verständnis für die industrielle Welt und ihre Forderungen aufbringen. Dann werden sie erkennen, daß ihre Welt ein Teil des Ganzen ist und daß vor allem das, was sich heute in Afrika überhaupt vollzieht, nicht an den Grenzen ihrer Union halt macht. Südafrika, dieses reiche, fruchtbare, erfolgreiche und vorwärtsstrebende Land, hat nur dann eine Zukunft, wenn es sich mit der übrigen freien Welt solidarisch fühlt und wenn es das Prinzip der getrennten Entwicklung glaubhaft verwirklicht, mit anderen Worten, wenn die Weißen nicht den status quo zu erhalten suchen, sondern die Bantu und die anderen Nicht-Weißen als Menschen achten, ihnen den Zugang zur modernen Welt erschließen und sie als gleichberechtigte Partner neben sich dulden.

ZEITBERICHT

Liturgie auf Englisch – Fragen der Priesterausbildung – Der Buddhismus in Vietnam

Liturgie auf Englisch

Es gibt 60 Millionen englisch sprechender Katholiken auf der Welt. Von ihnen leben allein 68,6 Prozent, nämlich 44 874 000 in USA. In England und Wales sind es 3 737 000 und in Irland 3 128 000; in Kanada und Australien je an die 2 Millionen. In Pakistan werden sie auf 19 000 beziffert. Vor dem Vatikanum II gab es über die Ozeane hinweg offenbar wenig Verbindung zwischen den Diözesen und kirchlichen Gremien dieser verschiedenen Länder. Das Konzil hat da eine neue, wärmere Atmosphäre geschaffen, und als die englisch sprechenden Bischöfe in Rom zusammenkamen, entstand der Gedanke einer Zusammenarbeit auf liturgischem Gebiet. Warum nicht so etwas wie ein „Gemeinsamer Liturgischer Markt" (ein „Liturgical Common Market"), wie die Amerikaner unbefangen fragten. Gemeint war vor allem die Erstellung eines gemeinsamen englischen Textes für die Messe und die Sakramentenspendung, also ein englisches Missale und Rituale.

Das geschah im Dezember 1962, wie jetzt Erzbischof Paul J. Hallinan, Atlanta, berichtet. Er saß mit Kardinal Lawrence J. Shehan und einigen englischen Bischöfen beim Dinner. Inzwischen gerieten überhaupt weite Teile des amerikanischen Episkopats in den Sog der liturgischen Erneuerung, zumal die amerikanischen Kardinäle Ritter und Meyer in der Konzilsaula sehr entschieden für das Liturgieschema eintraten. Ab November 1964 wurde dann in den USA nach Maßgabe der kirchlichen Weisungen der Gebrauch der Muttersprache bei der Eucharistiefeier gestattet, und zwar unter Benutzung der bereits vorliegenden lateinisch-englischen Meßbücher. Aber dies war nur ein Notbehelf. Es lag auf der Hand, daß man zu einem besseren und einheitlichen Text kommen mußte, und dabei zeigte sich nun, daß auch in den andern englisch sprechenden Kirchenprovinzen das gleiche Anliegen vorlag. So entstand der Plan, gemeinsam an die Arbeit zu gehen und ein Meßbuch vorzubereiten, das man den 60 Millionen der englisch sprechenden Katholiken in der Welt in die Hand geben könnte. Das war der Gedanke vom „Gemeinsamen Liturgischen Markt".

Auf dieses Ziel hin wurde ein „International Episcopal Committee for Liturgical English" geschaffen, dem neben einem Sekretariat und einem Übersetzerteam ein beratender Ausschuß angehört. Dieser Ausschuß trat im Januar 1965 in London zusammen, nicht um eine Übersetzung zu liefern, sondern um sich zunächst einmal über die einer solchen Überzeugung zu Grunde zu legenden Normen klar zu werden. Bei den Besprechungen ergab sich, wie vielfältige Ansprüche an einen liturgischen Text gestellt werden und wie viele Rücksichten hier zu bedenken sind: Es gilt eine englische Übersetzung der liturgischen Texte zu schaffen, die dem sakralen Charakter der Liturgie gerecht wird. Sie hat die Ergebnisse der Bibelwissenschaft zur Kenntnis zu nehmen und mit der überlieferten religiösen Sprache wie mit dem heutigen Sprachgeist Fühlung zu halten. Sowohl Pastoral- wie Sprachwissenschaft haben dabei ein Wort mitzureden. Es ist an die Verwendung im Gemeindegottesdienst zu denken (an lautes Vorbeten) und an die Singbarkeit der Texte. Von Anfang an sah man auch den ökumenischen Bezug und hieß die Erfahrung willkommen, die in ähnlicher liturgischer Neugestaltung auf evangelischer Seite bereits gemacht worden war.

Spezifische Schwierigkeiten ergeben sich aus der Tatsache, daß das Englisch all der genannten Länder und Nationen nicht einfach identisch ist. Gerade im Hinblick darauf war es eine schöne Geste und spricht für das brüderlich-kameradschaftliche Klima des Liturgischen Komitees, daß

auf ausdrücklichen Wunsch der Engländer ein Amerikaner die Leitung des Ausschusses behält und die Bischöfe sämtlicher anderer Länder englischer Sprache England und Amerika gemeinsam die Führung des „Liturgical Common Market" überlassen. Man erstrebt weder eine Versio Britannica, noch eine Versio Americana, sondern eine Versio Catholica pro omnibus qui linguam Anglorum loquuntur, das heißt: eine für alle englisch sprechenden Katholiken der Welt gültige Übersetzung. Es ist wohl nicht übertrieben, in solchem Bestreben ein Wehen vom Pfingstgeist des Konzils zu verspüren. (Vgl. Erzbischof Paul J. Hallinan „One World, One Word" in: America, 28. August 1965; 202–204.)

Fragen der Priesterausbildung

Kardinal Suenens, Erzbischof von Mecheln und Brüssel, trat auf dem Zweiten Kongreß über die europäische Priesterfrage (Europaseminar 1964, Rothem) für eine Umstrukturierung der Ausbildung in den Priesterseminaren ein. Die übliche Seminarerziehung sei zu stark von einer Spiritualität klösterlichen Typs geprägt. Die Tagesordnung eines Seminars sei eine Gemeinschaftsordnung; sie habe nicht das Gewicht und die Unveränderlichkeit von Ordensregeln. Auch die Gebetsschulung müsse stärker an die kommende Lebensarbeit des Diözesanpriesters denken. Er müsse vor allem lernen, in der Seelsorgstätigkeit nicht weniger als in den eigentlichen Gebetszeiten Kontakt mit Gott zu halten (die Formel: „in actione in communione cum Deo" scheint ihm das am besten zu sagen). Was die intellektuelle Ausbildung betrifft, sei von Anfang an die Theologie als das eigentlich Tragende zu betonen und die Philosophie teilweise erst im Verlauf der theologischen Semester in sie einzubauen. Daß die modernen Methoden der Pädagogik, die aktive Methode, die Gruppendynamik usw. dabei übernommen werden, sei selbstverständlich.

Am spürbarsten wird sich nach Kardinal Suenens im Geiste des Konzils das Seminarleben in der Erziehung zu apostolischer Tätigkeit zu wandeln haben. Bisher habe es in den Priesterseminaren wenig praktische und systematische Einführung in die Seelsorge gegeben, wenn auch in letzter Zeit Versuche in dieser Richtung gemacht worden sind und in manchen Seminaren ein weiteres pastoraltheologisches Jahr an das Studium angehängt worden ist. Doch das ist nicht die Lösung. Was nottäte, sei nicht so sehr ein weiteres Jahr seelsorgerischen Studiums als vielmehr eine „Verseelsorglichung" des gesamten Seminarbetriebs. (Institut für europäische Priesterhilfe, Maastricht: Die Ausbildung der Theologen in den westeuropäischen Ländern, 99–102.)

Der Buddhismus in Vietnam

Die „Buddhisten" sind in Vietnam zu einer der einflußreichsten Machtgruppen im politischen Leben des Landes geworden. Das ist um so verwunderlicher, als der Buddhismus von Haus aus keineswegs zu politischer Tätigkeit neigt. Zwar schloß sich der Buddhismus, um eine stärkere Tätigkeit zu entwickeln, 1950 zu einem Weltbund zusammen (vgl. diese Zschr. 153 [1953/54] 47–55), und auch in Vietnam wurde eine buddhistische Vereinigung gegründet, aber wenigstens in Vietnam bestand die organisatorische Einheit der verschiedenen buddhistischen Sekten eher auf dem Papier als in Wirklichkeit.

Der Buddhismus in Vietnam ist ohne die eigenartige Geschichte des Landes nicht zu verstehen. Er kam einst über China und zusammen mit der chinesischen Herrschaft ins Land. Das war von 111 v. Chr. bis 939 n. Chr., als Vietnam eine chinesische Provinz – Giao-Chi, später Annam genannt – war. Es war kein reiner Buddhismus, der da kam, sondern er war vermischt mit Konfuzianismus und Taoismus, und er ging im Lande selbst, vor allem bei der bäuerlichen Bevölkerung, eine Vermischung mit animistischen Elementen ein. Seinen Höhepunkt erreichte er allerdings nicht unter der chinesischen Herrschaft, sondern ausgerechnet zu der Zeit, da es dem einheimischen

Haus der Ly gelang, die Chinesen zurückzudrängen und das in viele feudale Herrschaften gespaltene Land zu einem Staatswesen zu einen. Das war von 1009 bis 1225. Seither haftet dem Buddhismus etwas von der Gloriole der großen nationalen Vergangenheit an. Das verstärkte sich um so mehr, als er in den nächsten Jahrhunderten allmählich vom Hof zurückgedrängt wurde und vor allem seit er im Christentum einen starken Konkurrenten fand. Es waren die Jesuiten, die als erste christliche Missionare ins Land kamen (vgl. diese Zschr. 173 [1963/64] 465). Und hier wiederum war es entscheidend, daß es französische Jesuiten waren. Denn seither – vor allem aber seit für die Missionierung Hinterindiens das Pariser Missionsseminar gegründet worden war (1660), das nach der Auflösung des Jesuitenordens (1773) neben den Dominikanern die alleinige Missionierung Indochinas übernommen hatte – war die Mission eng, wohl allzu eng, mit dem französischen politischen Einfluß verbunden. Zwar gab es in Hue einen „Kaiser" – der letzte aus der Dynastie der Gia Long, Bao Dai, wurde 1955 zur Abdankung gezwungen –, aber diese „Kaiser" hatten nicht die geringste Macht und standen unter französischer Aufsicht. Die gebildeten Schichten, sei es die Mandarinenklasse, aus der Ngo Dinh Diem stammte, sei es die großbürgerliche, aus der sein Gegenspieler Ho Chi Minh stammt, wurden nahezu französisiert. Der Buddhismus, schon seit dem Ende der Ly-Dynastie vom Hofe verdrängt, wanderte endgültig in den Untergrund aus, geistig, organisatorisch, und wurde zum Sammelbecken aller nationalen Ressentiments.

Einige unkluge Maßnahmen Diems, der wohl zu wenig Rücksicht auf die Gefühle der Nichtchristen nahm – er selbst war gläubiger Katholik –, führten zur Verbindung dieser „Buddhisten" mit der politischen Opposition gegen die Familie Diem, wobei die Buddhisten erstaunliches organisatorisches Geschick an den Tag legten. Mit Religion im eigentlichen Sinn aber hat dieser „Buddhismus" nicht mehr viel zu tun. Er ist im Grund eine vietnamesische Nationalbewegung, die jeden Einfluß fremder Mächte ablehnt und für Vietnam eine vietnamesische Lösung sucht.

Der unbestrittene Führer dieser Buddhisten, wenngleich er nur vom Hintergrund her wirkt, ist heute der Bonze Thich Tri Quang, von dem seine Gegner behaupten, er sei Kommunist oder wenigstens Neutralist. Noch ist diese buddhistische Bewegung nicht liiert mit der von Hanoi aus dirigierten Aufstandsbewegung des Viet-cong. Aber es besteht kein Zweifel, daß die Kommunisten alles tun, um diesen Eindruck zu erwecken und um die nationalistische Bewegung endgültig auf ihre Seite zu ziehen. Nur die Tatsache, daß Hanoi unter dem Einfluß Chinas steht und daß anderseits der Gegensatz zu China eines der großen Themen der vietnamesischen Geschichte bildet, könnte eine solche Entwicklung verhindern. (Foreign Affairs, New York, April 1965)

UMSCHAU

Priestertum der Frau?

Im Interfeminas-Verlag/Zürich ist eine Broschüre erschienen, die den Doppeltitel trägt „Wir schweigen nicht länger / Wo Won't Keep Silence Any Longer!" Der Untertitel lautet: „Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil / Women Speak Out to Vatican Council II". Die Herausgeberin Dr. iur. Gertrud Heinzelmann/Zürich hat in diesem Heft Beiträge verschiedener Verfasserinnen veröffentlicht, die insgesamt das Thema der Ausschließung der Frau vom besonderen Priestertum behandeln. Es äußern sich außer der Herausgeberin: Dipl. theol. Josefa Theresia Münch, Neukirch (bei Friedrichshafen); Dipl. theol. Iris Müller, Münster/W.; cand. theol. Ida Raming, Münster/W.; die Delegiertenversammlung der St. Joan's International Alliance; Rosemary Lauer, Ph. D. New York, N. Y.; Mary F. Daly, S. T. L., Fribourg (Schweiz).

Das Vorwort spricht einen Dank an den Frauenstimmrechtsverein Zürich aus, der „maßgeblich daran interessiert (ist), welche Stellung die Frau in den großen Weltkirchen einnimmt. Denn solange diese Weltkirchen in ihrem Bereich die Frau in einer Weise behandeln, welche als diskriminierend bezeichnet werden muß, gehen von ihnen retardierende Momente aus, welche die gesamte Frauenbewegung in ihrem weiteren Fortschritt belasten." Diese affektgetragenen Worte geben den folgenden Ausführungen von vornherein einen falschen Akzent; denn sie erwecken den Eindruck einer Voreingenommenheit, die eine sachliche Erörterung des Für und Wider gefährdet. Problematisch ist es auch, die Frage nach der Zulassung der Frau zum Amtspriestertum als Rechtsfrage zu sehen und sie der Gleichberechtigung der Frau im politischen und gesellschaftlichen Leben parallel zu stellen (wobei dazu noch der Frauenstimmrechtsverein zitiert wird!) – sinnvoller wäre es gewesen, nach den jetzigen Möglichkeiten des Dienstes innerhalb der Kirche für die Frau zu fragen, weil ja auch das besondere Priestertum in erster Linie ein sakramentaler Dienst ist, und danach zu untersuchen, welche Gründe dafür sprechen, die Möglichkeiten zum Dienst im Gottesvolk für die Frau auszuweiten, nicht weil die Frau ein Recht darauf hat, sondern weil die Anforderungen an die Kirche in der modernen Welt derartig gewachsen sind, daß die Kirche alle nur möglichen Chancen aufgreifen sollte, um den Menschen das Heil zu vermitteln.

Die Aufsätze der Broschüre, die sich mit „Wertung und Stellung der Frau in der römisch-katholischen Kirche" befassen, gehen davon aus, daß im evangelisch-reformierten Raum Westeuropas die Frau vielfach zum Amt des Pfarrers berechtigt ist, d. h. zu „Wortverkündigung, Spendung der Sakramente und Seelsorge". Daß aber auch hier keine Einheitlichkeit der Auffassung besteht, wird nicht erwähnt; somit ist die Ansicht der Verfasserin, daß der Ausschluß der Frau vom besonderen Priestertum in der katholischen Kirche das ökumenische Gespräch belaste, nicht recht überzeugend.

Wie G. Heinzelmann sagt, kommt der Frau als Glied im Gottesvolk auf Grund ihrer Gottesebenbildlichkeit und des empfangenen Taufsakramentes das gleiche Persönlichkeitsrecht zu wie dem Mann, und darum betrachtet sie es als „ein schweres Unrecht", daß die Frau immer noch „von der zentralen religiös-kirchlichen Funktion" ausgeschlossen ist, zumal „Witwen und Diakonissen ... in den ersten christlichen Jahrhunderten ein klerikales Amt (hatten), zu welchem sie durch Handauflegung geweiht wurden. Sie erhielten eine Weihe analog der Diakonweihe, welche nach den heutigen theologischen Begriffen zu den höheren Weihen gerechnet werden müßte" (9). Erst eine spätere Zeit habe unter dem Einfluß manichäischer Vorstellungen, der Nachwirkung des Spätjudentums und der Minderbewertung der Frau durch die Lehre des Aristoteles diese anerkannten Rechte rückgängig gemacht und unterdrückt. Vollends die Scholastik habe unter Führung des Aquinaten die Minderbewertung der Frau „wissenschaftlich" untermauert; „die thomistische Lehre von der Frau ist in den kirchlichen Formalakten auch heute noch implicite enthalten" (12), obwohl sie Widersprüche enthält und ihre wichtigsten Praemissen durch die Naturwissenschaft der Neuzeit als falsch erwiesen sind. Die thomistische Lehre von der unbedingten Untertanenschaft der Frau läßt sich weder mit den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen noch mit den völlig gewandelten soziologischen Verhältnissen der Gegenwart vereinigen; dennoch aber hat ihr rechtlicher Niederschlag in den Bestimmungen des Kirchenrechts weiterhin volle Geltung.

Darum macht Dipl. theol. Josefa Theresia Münch den Vorschlag (den sie in Form von mehreren Eingaben an die Konzilsväter gerichtet hat), CIC can. 968 § 1 abzuändern. Die jetzige Formulierung lautet: „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus." Wenn das Wort „vir" ersetzt würde durch „persona baptizata" oder „homo baptizatus", so würde das die Zulassung der Frau zur Weihe einschließen. J. Th. Münch hält diese Abänderung für möglich, da es sich bei dieser Bestimmung nicht um ein positives göttliches

Gesetz, sondern um „eine positive kirchliche Bestimmung" handle (47). Die Ansicht der Verfasserin, daß das Wort „baptizatus" der Quellenlage nach älter sei als das Wort „vir" ist einleuchtend; merkwürdig berührt jedoch ihre Vermutung, daß die Einschränkung auf den „vir" als Weihekandidaten aus einem zu großen Andrang zum Priestertum erklärt werden könnte. Doch entspricht die in der Schrift wiederholt geäußerte Feststellung, daß Theologie und Gesetzgebung in der Kirche seit Jahrhunderten ausschließlich von Männern gestaltet worden sind, den Tatsachen; notwendigerweise hat diese rein „männerrechtliche Tradition" eine gewisse Einseitigkeit zur Folge gehabt, und es ist zu wünschen, daß sie korrigiert wird. Es ist eine Kernfrage, ob die bisher geübte Haltung, die den Erkenntnissen und Verhältnissen vergangener Zeiten entsprach, in der Gegenwart noch weiter Geltung haben soll und darf. Ein Gewohnheitsrecht ist nicht unumstößlich; daß der Empfang des Taufsakramentes grundsätzlich zum Empfang jeden andern Sakramentes befähigt, ist theologischer Grundsatz. Es fragt sich also, ob überhaupt Gründe vorliegen, die ausschließlich dem Mann das Sakrament der Priesterweihe vorbehalten.

Dipl. theol. I. Müller und cand. theol. I. Raming setzen sich in einem Aufsatz kritisch mit den Gründen auseinander, die die katholische Theologie für den Ausschluß der Frau vom sakramentalen Priestertum vorbringt.

1. Die Unterordnung der Frau unter den Mann läßt sich aus Gen 2, 7 ff. nicht ableiten, da die Aussage des Jahwisten, zeitgeschichtlich und zeitgebunden, durch die christliche Auffassung überholt ist; sie steht zudem nicht in Einklang mit Gen 1, 26–29, wo von einer Unterordnung der Frau unter den Mann keine Rede ist.

2. Die Wesenseigentümlichkeit der Frau kann kein Hinderungsgrund sein, schon deswegen nicht, weil es grundsätzlich bedenklich ist, das Wesen der Frau für Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gültig zu definieren; außerdem hat sich die Frau heute bereits in vielen Berufen und Bereichen des öffentlichen Lebens neben dem Mann bewährt. Die unmittelbare Beziehung der Frau zum lebendigen Leben könnte geradezu eine besonders fruchtbare Voraussetzung sein für die Aufgaben des Priesteramtes.

3. Wenn Christus als Mann auf die Welt gekommen ist, sei daraus nicht die Folgerung abzuleiten, das besondere Priestertum komme nur den Männern zu: die erlösende Kraft des Kreuzestodes Christi erwachse nicht primär seinem Mannestum, sondern seiner liebenden und gehorsamen Hingabe an den Vater. Diese Gehorsamstat des Herrn werde in der Eucharistiefeier repräsentiert, und darum dürfe nicht die geschlechtliche Zugehörigkeit eines Menschen über seine Zulassung oder Nichtzulassung zu dieser Funktion entscheiden.

4. Das Faktum, daß Christus nur Männer für das Apostolat bestimmte, sei durch die damalige Stellung der jüdischen Frau bedingt und könne in einer völlig gewandelten Gesellschaftsstruktur nicht mehr als Argument dienen, um die Frau für immer vom kirchlichen Amt auszuschließen.

5. Ebenso seien die Aussagen des Apostels Paulus vielfach zeitbedingt und damit überholt, wie beispielsweise seine Anweisungen über das Schleiertragen der Frau beim Gottesdienst (1 Kor 11, 2–16) und das Schweigen der Frau in der Gemeinde (1 Kor 14, 34 ff.; vgl. auch 1 Tim 2, 11.12). Man müsse stärker jene Stellen der Paulusbriefe beachten, die eindeutig von christlichem Denken bestimmt sind, z. B. Gal 3, 28: „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus."

6. Wenn selbst Maria nicht Priesterin war, so sei das aus ihrer von Gott anders bestimmten Aufgabe zu sehen: sie sollte die Mutter seines Sohnes sein. Im übrigen sollte sie sich in nichts von den Frauen ihrer Umgebung unterscheiden. Doch steht sie „als Mutter des Hohepriesters Jesus Christus unter dem Kreuz ihres Sohnes und geht in sein Opfer ein" (72). Von da aus dürfte die katholische Frau „im Bewußtsein ihrer Berufung das Amtspriestertum" erstreben.

7. Der Hinweis darauf, daß die geschlechtliche Polarität im Sakralraum störend wirke,

entspringe einem reinen Vorurteil, das allein schon durch die Erfahrung der partnerschaftlichen Zusammenarbeit im heutigen Berufsleben widerlegt werde, ganz abgesehen davon, daß eine geschlechtliche Spannung ja auch entstehen kann, wenn der Priester eine Frau seelsorglich betreut, und nicht nur dann, wenn eine Frau bei Männern seelsorgliche Aufgaben übernehme.

8. Zu der Argumentation, die Kirche habe an ihrer bisherigen Tradition in dieser Hinsicht zweifelsfrei festgehalten, wird folgendes gesagt: Als konkretes geschichtliches Gebilde ist die Kirche den Wandelbarkeiten der Zeit unterworfen. Es ist zu unterscheiden zwischen der auf göttlichem Recht beruhenden Tradition, der traditio divina, und der traditio humana, die den konkreten Anforderungen der jeweiligen Zeit gerecht zu werden sucht. Daß die Frau bisher vom Amtspriestertum ausgeschlossen wurde, hing mit der männerrechtlichen Struktur der Gesellschaft zusammen, es entsprach den Bedingungen vergangener Zeiten und ist demgemäß menschliche Tradition. Diese kann und muß revidiert werden, weil sie der Auffassung, den Erkenntnissen und Anforderungen der Gegenwart nicht mehr entspricht (Hinweis auf Beichtprobleme, Aufgaben der Seelsorghelferinnen, Katechetinnen und Missionarinnen). Bei dem oft beklagten Mangel an Priestern sei es um so notwendiger, auch Frauen priesterliche Aufgaben in Wortverkündigung und Sakramentenspendung zu übertragen, um so den Priestermangel leichter zu überwinden.

Es sei dahingestellt, ob diese Gründe in allem stichhaltig sind, ob sich nicht auch Gründe finden lassen, die die bisherige Ordnung als gerechtfertigt erscheinen lassen. Ein anderer Gedanke, der, wie uns scheint, mehr dem heutigen Selbstverständnis der Kirche entspricht, sei angedeutet:

Wenn G. Heinzelmann sagt, sie möchte ihre Worte verstanden wissen „als Klage und Anklage einer halben Menschheit – der weiblichen Menschheit, die während Jahrtausenden unterdrückt wurde und an deren Unterdrückung die Kirche durch ihre Theorie von der Frau in einer das christliche Bewußtsein schwer verletzenden Weise beteiligt war und ist“ (20), so erhebt sie damit einen Anspruch, dem gewiß nicht „die Hälfte der Menschheit“ zustimmt, weil sehr viele (um nicht zu sagen, die meisten) Frauen den Ausschluß vom sakramentalen Priestertum nicht als Degradierung oder metaphysische Zweitrangigkeit empfunden haben. Ich brauche da nur an Dr. theol. E. Gössmann zu erinnern, die in ihrem Buch „Die Frau von heute“ schreibt: „Frauen, die einen richtigen Begriff von ihrer Gliedschaft im Volke Gottes haben, kommen gar nicht auf die Idee, es ginge ihnen etwas ab oder als stießen sie an eine Grenze, weil sie nicht das Sakrament des Ordo empfangen können“ (111).

Mehr und mehr besinnt sich die Kirche heute darauf, daß sich die bisherige Form einer „Klerikerkirche“ wandeln muß in dem intensiven Bewußtsein, daß die Kirche Volk Gottes ist und getragen wird von den Gliedern des Gottesvolkes. Darum muß jedem von Gott befähigten Christen, mag er Kleriker sein oder nicht, und ganz gleich, ob er Mann oder Frau ist, der Raum gegeben werden, in dem er die ihm von Gott geschenkten Gnadengaben zum Heil der Welt auswirken kann. Daran fehlt es noch weithin. Beispielsweise ist es bisher keinem noch so befähigten Laientheologen gelungen, einen Lehrstuhl in der katholischen Theologie zu erhalten. Daß von solcher Enge die Frau im kirchlichen Raum noch stärker betroffen wird als der männliche Laie, ist eine bittere Erfahrung, von der vor allem Seelsorghelferinnen und katholische Laientheologinnen viel zu berichten wüßten.

Von da aus gesehen ist die Veröffentlichung der Konzilseingaben von G. Heinzelmann und ihrer Mitarbeiterinnen zu begrüßen. Selbst wenn ihre emphatische Deklaration und die Forderung nach Zulassung der Frau zum Amtspriestertum als Rechtsanspruch nicht zu bejahen sind, so treffen die Ausführungen doch ein Kernproblem der heutigen Reformbestrebungen, nämlich die Intensivierung des Bewußtseins von der vollen Mündigkeit und Tragfähigkeit des christlichen Laien in der Kirche.

Maria Brüning OSU

BESPRECHUNGEN

Theologie

LENGSFELD, Peter: *Adam und Christus.* Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth. Essen: Ludgerus-Verlag 1965. 256 S. (Koinonia, Bd. 9) Br. 26,–, Lw. 29,–.

In dieser Münsterschen Habilitationsschrift will Lengsfeld am Beispiel der Lehre von der Solidarität der Menschheit mit der Sünde Adams „eine brauchbare Methode für die dogmatische Verwendung biblischer Aussagen ermitteln" und so „die Kluft zwischen Exegese und Dogmatik schließen" (12). Er exegesiert deswegen zuerst die Stellen, an denen Paulus von dieser Typologie spricht (Röm 5; 1 Kor 15), um dort jene Inhalte zu finden, die als das eigentlich Gemeinte vom „zeitbedingten Aussagematerial" zu unterscheiden sind und die gleichzeitig als Kriterien der Sachgerechtheit jeder Theologie der Erbsünde dienen. Solche „wesentliche Aspekte" (235) sind hier: Die alle betreffende Universalität, die den ganzen Menschen umfassende Totalität, die relative Vorgegebenheit vor jedem freien, verantwortlichen Handeln, und der für alle Zeiten gültige „transtemporal-eschatologische" Charakter des Adamsgeschehens, das von dem ebenso universalen, totalen, relativ vorgegebenen und alle Zeiten betreffenden Christusgeschehen besiegt wird. An Hand dieser Kriterien untersucht er in einem zweiten Schritt die dogmatische Verwendung dieser Typologie bei Scheeben und Barth, zwei Theologen, die sich besonders um dieses Thema bemüht haben und daher die Zeit zwischen den beiden letzten Konzilien repräsentieren sollen.

Da beide dem bei Paulus Gemeinten nicht völlig gerecht werden, versucht Lengsfeld in einem letzten Abschnitt, „die Umrisse einer vielleicht brauchbaren Konzeption" (235) aufzuzeigen. In Anlehnung an die von F. Ulrich („Homo abyssus", 1961) entwickelte Idee einer „dissoziierten" und einer „unitiven" Geschichtlichkeit interpretiert er das mit dem Begriff „Erbsünde" Gemeinte als „Verfallenheit jedes einzelnen Menschen an die und in der dissoziierten Geschichtlichkeit" (245), also an jene „Zerstreutheit", „Zersplitterung" des Daseins in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die gleichzeitig „Isolation des Menschen vom Menschen und des Menschen von Gott" ist (236), und die durch die von Christus geschenkte Kommunikation mit dem Nächsten und mit Gott, in Glaube und Liebe überwunden werden kann.

Sosehr dieser Entwurf noch der Klärung und der Vertiefung bedarf, so enthält er doch Gedanken, die ernsthaft bedacht werden müssen. Er vermag auch viele Probleme der Erbsündentheologie (wie etwa die Frage des Monogenismus oder der Weitergabe der Erbsünde durch den Geschlechtszusammenhang) überraschend leicht zu lösen. Der eigentliche Wert des Buches besteht denn auch darin, daß hier diese Konzeption zur Diskussion gestellt wird.

W. Seibel SJ

APPEL, Nikolaus: *Kanon und Kirche.* Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1964. 414 S. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, Bd. 9) Lw. 24,80.

Der Titel dieser aus einer römischen Dissertation entstandenen Arbeit gibt den Inhalt nur unzureichend wieder. Es geht dem Verf. nicht allein um die Probleme des Schriftkanons im engeren Sinn, sondern um die Frage des Schriftverständnisses überhaupt. So finden sich neben der kritischen Darstellung der verschiedenen Kriterien der Kanonizität (erster Teil) eine Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Schrift in der heutigen reformatorischen Theologie, vor allem mit Bultmanns Entmythologisierungstheorie (zweiter Teil). Auch im Abschnitt über den Kanon werden Probleme abgehandelt, die man kaum in einem Buch über die „Kanonkrise im heutigen Protestantismus" erwartet, wie etwa die Geschichte der Kanonbildung (58–105) oder die breiten Ausführungen über die tridentinische Traditionslehre (128–180).

Trotz dieser etwas verwirrenden Vielfalt von Themen liegt der Wert des Buches dort, wo

der Verf. die verschiedenen evangelischen Theorien über die Probleme des Kanons selbst schildert und sich mit ihnen auseinandersetzt. Er hat ein umfangreiches Material zusammengetragen und es so geordnet, daß man sich verhältnismäßig leicht orientieren kann. Wenn auch die kritische Stellungnahme gelegentlich noch zu sehr von einem vorwiegend apologetischen Standpunkt aus geschieht, so gibt sie doch wertvolle Hinweise und Anregungen zu einer katholischen ökumenischen Theologie des Kanons und der Heiligen Schrift.

Leider wird der Leser mit vielen fremdsprachigen Zitaten belastet, die sich zweimal zu seitenlangen Exzerpten aus den Trienter Konzilsakten (in der lateinischen Originalsprache!) ausweiten. Das Buch hätte viel gewonnen, wenn man die Zitate übersetzt und statt der Exzerpte eine ganz knappe, auf das Wesentliche beschränkte Darstellung gegeben hätte.

W. Seibel SJ

Congar, Yves M. J.: *Die Tradition und die Traditionen.* Bd. I. Mainz: M. Grünewald 1965. 292 S. Lw. 28,80.

Congars Studie über die Tradition hat, vor allem im französischen Sprachgebiet, einen so großen Einfluß ausgeübt, daß es sich durchaus lohnt, noch fünf Jahre nach ihrem Erscheinen eine deutsche Übersetzung zu veröffentlichen. Der vorliegende erste, historische Teil gibt eine Problemgeschichte des Begriffs „Tradition", vom Traditionsverständnis der Hl. Schrift bis zu den Diskussionen der letzten Jahre. Wie bei allen Werken des berühmten Dominikanertheologen bewundert man auch hier die umfassende Kenntnis der Quellen. Das gilt in besonderer Weise für die Kapitel über die patristische und die mittelalterliche Theologie, sowie für die beiden Exkurse über „Die Suffizienz der Schrift bei den Vätern und bei den Theologen des Mittelalters" und über „Die Grenzen der kirchlichen Autorität und ihrer Ausübung". Hier hat er eine Reihe wertvoller und wichtiger Texte zusammengetragen, die man in dieser Vollständigkeit anderswo kaum findet. Lediglich der Abschnitt über den „Protest der Reformatoren" läßt Wünsche offen. Luthers Stellung zum Problem der Tradition war komplexer und differenzierter, als es in Congars Darstellung erscheint.

Da wir im deutschen Sprachraum seit einigen Jahren bereits eine mustergültige Darstellung der Geschichte des Traditionsverständnisses besitzen (J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. Freiburg 1962 [Bd. I/4 des „Handbuchs der Dogmengeschichte"]), darf man mit größerem Interesse dem zweiten Band entgegensehen, der den theologisch-systematischen Teil bringen soll.

W. Seibel SJ

Geiselmann, Josef Rupert: *Die katholische Tübinger Schule.* Ihre theologische Eigenart. Freiburg: Herder 1964. 623 S. Lw 38,50.

In den letzten Jahren sind so zahlreiche Monographien über Geschichte und Theologie der „Tübinger Schule" erschienen, daß die Zeit für eine Gesamtdarstellung reif ist. J. R. Geiselmann, der an dieser Forschung den größten Anteil hat und ihr auch die wesentlichen Anregungen gab, konnte diese Aufgabe um so leichter in Angriff nehmen, als er Kollegnachschriften aus den Anfängen der Tübinger Schule und Originalhandschriften von Möhlers Vorlesungen besitzt, Texte, die für eine solche Arbeit fast unerläßlich sind.

Geiselmann ordnet seinen Stoff nach den großen Themen der christlichen Offenbarung, wie sie im Werk der Tübinger Drey, Hirscher, Staudenmaier, Kuhn, Schanz und vor allem Möhler zum Ausdruck kommen. Daß dabei die Frage nach der Geschichtlichkeit der Offenbarung und der Wahrheit im Mittelpunkt steht, kennzeichnet am besten die Eigenart und das Grundprinzip dieser Schule. In seiner breit angelegten Darstellung zeigt der Verf. die innere Entwicklung der Tübinger Theologie: Von der Reaktion auf die Aufklärung (und der Beeinflussung durch sie) über die romantische Idee des Lebens bis zur Wende zum objektiven Geist im Hegelschen Sinn, die beim späten Möhler, bei Staudenmaier und bei Joh. Ev. Kuhn geschah.

Mit diesem Werk hat Geiselmann die historische Erforschung der Theologie der Tübinger Schule zu einem gewissen Abschluß gebracht. Man wird sich also fortan mit weit größerer Intensität der Frage zuwenden können, was die Tübinger Theologie für die Antwort auf die Fragen unserer Zeit beizutragen hat. Für Überlegungen dieser Art ist Geiselmanns Buch die zuverlässige und notwendige Grundlage.

W. Seibel SJ

Geschichte

RITTER, Gerhard: *Staatskunst und Kriegshandwerk.* Das Problem des „Militarismus in Deutschland". Bd. 3: Die Tragödie der Staatskunst. Bethmann Hollweg als Kriegskanzler (1914 bis 1917). München: Oldenbourg 1964. 707 S., Lw. 48,–.

Diesen Band zu lesen ist erschütternd, besonders für jene, deren Erinnerung noch zurückreicht auf die Zeit vor 1914. Was den Eindruck erwecken konnte, ein zunehmend im Volksbewußtsein sich festigendes Reich zu sein, offenbarte sich in der furchtbaren Bewährungsprobe des ersten Weltkrieges als ein Gebäude, dessen Risse nur von bunten Tapeten verdeckt worden waren.

Der Weltkrieg führte, als er lange dauerte und seine Last an Opfern drückend wurde, aus obigem Grund notwendig in die Krise. Sie spitzte sich zu im Gegensatz zwischen der politischen Führung und der obersten Heeresleitung. In zwei Persönlichkeiten verleiblicht er sich: in dem Reichskanzler Bethmann Hollweg und dem Chef des Generalstabs des Heeres Ludendorff.

Wer Ritters allzeit fesselnde und ruhig abwägende Darstellung liest, kann kaum noch der Meinung sein, es hätte dem deutschen Volk in jener schweren Zeit der klarblickende, gewissenhafte und zielbewußte Staatsmann gefehlt, der unbeirrt durch das alldeutsche Blut- und Eisengeschrei, die engstirnigen Machtpläne führender Generäle und die politische Unerfahrenheit vieler Politiker und Abgeordneter nur ein Ziel kannte: das deutsche Volk aus einer trotz hundert Siegen hoffnungslosen Lage zu einem ehrenvollen Verständigungsfrieden zu führen.

R. erörtert die Ursachen, warum Bethmann dieses Ziel nicht erreichen konnte. Der Gründe sind viele. Gewiß ist es nicht so, daß es nur an den Deutschen gelegen hätte, das Kriegselend zu beenden. Der Nationalismus feierte Origien des Hasses und des Vernichtungswillens gerade auch in den westlichen Ländern. Der Verf. bringt dafür viele Belege. Aber in diesem Buch geht es erstlinig um uns, also um die deutschen Fehler.

Bethmann wurde von den deutschen Diplomaten oft nicht verstanden und deswegen nur mangelhaft gestützt. Noch weniger Hilfe fand er bei den Mitgliedern des preußischen Kabinetts. Den National-Konservativen und lange auch den Nationalliberalen fehlte sowohl im Parlament als auch in den Ministerien der Blick für die Lage, sowohl innen- als auch außenpolitisch. Sie hemmten ein rechtzeitiges Handeln Bethmanns sowohl bezüglich der Friedensaktion als bezüglich innerer Reformen (z. B. Dreiklassenwahlrecht). Die Abgeordneten der Linken und des Zentrums ermangelten der politischen Kunst, ihre Ziele mit den unter den gegebenen Verhältnissen geeigneten und geforderten Mitteln anzustreben. In den entscheidenden Augenblicken verkannten sie, wie vorsichtig und umsichtig der Reichskanzler lavieren mußte – oder gingen dem Ränkespiel der OHL auf den Leim und ließen sich gegen den einzigen Mann in führender Stellung mißbrauchen, der gewillt war, ihre Absichten zu verwirklichen. Erzberger und Scheidemann erscheinen z. B. als ziemlich naive und unfähige, kleinbürgerlich denkende Volksvertreter. Bethmann Hollweg selber schadete seinem Wollen oft durch allzu großes Zaudern. Er war kein Machtpolitiker und seinen Gegenspielern an robuster Stoßkraft nicht gewachsen.

Das alles sind Ursachen seines Scheiterns; die Hauptursachen liegen jedoch tiefer. Sie liegen in der unhaltbaren Stellung des Kanzlers zwischen einem schwankenden, schwachen, jeder Einflüsterung zugänglichen Monarchen und einer OHL, die unter Ludendorff zunehmend rücksichtsloser auf das politische Gebiet übergriff – hauptsächlich auf dem Wege über den Kaiser, aber auch durch Intrigen unter den Parlamentariern.

Und damit kommen wir zur Wurzel alles Übels: zur Verfassung des Deutschen Reiches und Preußens. Auch Ritter weist auf sie hin, leider ohne den notwendigen Nachdruck. Daß Ludendorff, der Typ des Militärspezialisten, und seine Helfer im obersten Hauptquartier so verhängnisvoll in die deutsche Politik hineinregieren konnten – daran trug die Verfassung schuld, die die Stellung des Kanzlers der Willkür des Monarchen auslieferte. Für diese Verfassung ist aber Bismarck verantwortlich. Kann man sagen, daß es eine geniale Tat war, ein Reich staatsrechtlich so zu verfassen, daß es nur funktionieren konnte, solange sein tatsächlicher Gründer und das ihm voll vertrauende kaiserliche Oberhaupt an der Regierung waren? Eine Verfassung auf zwei Personen abgestimmt!

Staatskunst und Kriegshandwerk: Ritter hat

am Bismarckreich ein Musterbeispiel gezeigt, wohin man kommt, wenn den Kriegshandwerkern auf dem Gebiet der Staatskunst, also in der Politik, nicht gründlich das Handwerk gelegt wird – schon vorbeugend in der Verfassung selbst. *G. F. Klenk SJ*

Das europäische Erbe in der heutigen Welt. Nürnberg: Abendländische Akademie e. V. 1963. 304 S.

Die hier gesammelten und veröffentlichten Aufsätze sind Vorträge, die auf zwei Jahrestagungen der Abendländischen Akademie (1960 zu Mainz und 1962 zu Eichstätt) gehalten wurden. Nach Raymondo Panikkar mißversteht der Europäer Indien, wenn er es pantheistisch oder polytheistisch nennt. Im Bezug auf den Ursprung der Welt sei die Religion der Hindu dem christlichen Schöpfungsgedanken nahe. Anderseits treten Indien und Europa in der Metaphysik weit auseinander. Wo der Europäer nach begrifflich scharf geprägten Unterscheidungen strebt, sucht der Inder die Einheit und das Verbindende. Wie erklärt sich die religiöse Nähe (Schöpfungsbegriff) und der metaphysische Abstand? Daher, daß Europäer und Inder aus einer je anderen geschichtlichen Gebundenheit heraus philosophieren (und Theologie treiben). Das Christentum in seiner konkreten Ganzheit und der Hinduismus waren wie alle anderen Religionen de facto kulturgebunden und geschichtsbegrenzt. Erst heute ändert sich das, und erst heute können sie deswegen einander wirklich begegnen und befruchten.

J. A. Cuttat stimmt dieser Ansicht zu, obschon er das Verhältnis des Welthaften zum Absoluten im Hinduismus nicht nur zum europäischen Denken, sondern auch zur jüdisch-christlichen Grundhaltung in sehr scharfen Gegensatz stellt. Für ihn ist der biblische vom hinduistischen Schöpfungsbegriff grundverschieden. Gleichwohl vermögen heute Indien (Asien und Afrika) und Europa besser als früher ins Gespräch zu kommen, und die Verweltlichung aller Kulturen fördert und fordert dieses Gespräch zur Rettung eben auch der Kultur.

Nikolaus Monzel behandelt die Irrwege der abendländischen Kultur, andere Autoren das bisherige Wirken und auch die heutigen Aufgaben Europas in Asien, Afrika und Südamerika (A. Langenfeld, Franz Herre, Alexander von Randa, F. von Twardowski, Karl Atzenroth) und die Verantwortung gegenüber dem Angriff des Bolschewismus (Fedor Stepun).

Besonders hervorgehoben sei noch Wilhelm Stählins geistesgeschichtliche Analyse: „Macht und Ohnmacht der Ratio im europäischen Erbe", wobei der Begriff der Ratio allerdings eingeengt wird auf einen abstraktiven Sachverstand, dem dann das mythisch-symbolische Denken entgegengesetzt wird. Diese Ratio leugnet eine Tiefendimension der Wirklichkeit. Deswegen muß ihre Alleinherrschaft gebrochen werden.

Eine gewisse Schwierigkeit bei der Behandlung des Gesamtthemas scheint uns darin zu liegen, daß die Begriffe „abendländisch" und „europäisch" nicht genau bestimmt und abgegrenzt sind.

Im ganzen muß man sagen: das behandelte Thema ist brennend. Was kann Europa in einer Welt noch sein, die seine Errungenschaften so leidenschaftlich wie noch nie sich aneignen möchte und es gleichzeitig so heftig wie noch nie haßt und bekämpft? Deswegen sind die hier veröffentlichten Vorträge höchst aktuell.

G. F. Klenk SJ

Tocqueville, Alexis de: *Der alte Staat und die Revolution.* Hrsg. v. J. P. Mayer. Bremen: Schünemann (1959). XXXIV, 393 S. (Sammlung Dieterich. 232). Lw. 15,80.

Die Französische Revolution gilt vielen als der tiefste Einschnitt der europäischen Geschichte seit der Völkerwanderung. Mit einigem Recht. Daß diese Sicht trotzdem einseitig ist, zeigt der berühmte Schriftsteller Tocqueville. Er ist Geschichtsforscher, Geschichtsphilosoph und Soziologe in einem – und gerade das verleiht seinen Werken eine besondere Tiefe und einen besonderen Reiz. Er belehrt uns, daß auch der große Umsturz, der 1789 begann, in der Kontinuität der Geschichte steht.

Vieles, was man als besondere Merkmale der Revolution bezeichnet, wurde tatsächlich bereits vom alten Staat (Ancien Régime) geschaffen oder doch grundgelegt: die Zentralisation der Verwaltung, das erdrückende Übergewicht von Paris, die geistige und wirtschaftliche Verödung der Provinzen, die Irreligiosität, die Gleichschaltung der Bürger durch den Verwaltungsapparat, der Verlust der lokalen und regionalen Freiheiten – alles war schon vor dem Umsturz da und wurde durch ihn nur vollendet.

Warum ist es dann überhaupt zu einem Auf-

stand der Nation gegen die alte Regierung gekommen? Es gibt dafür mehrfache Gründe. Der Adel hatte seine Stellung als Vertreter der Obrigkeit in seinem Herrschaftsbereich an den König verloren. Das heißt, die Verantwortung der Feudalzeit fiel weg; trotzdem beharrten die Edelleute auf ihren Privilegien und erweiterten sie sogar. Das Bürgertum hatte ebenfalls die meisten Gemeindefreiheiten verloren, aber auch es suchte – zumal in den oberen Schichten – durch ein gekünsteltes, vom Staate gefördertes Kastenwesen und durch Häufung von Sonderrechten sich schadlos zu halten. Der Ämterkauf bot die beste Gelegenheit dazu.

Der alte Staat mit seinen steigenden finanziellen Bedürfnissen ging in der Beschaffung der notwendigen Gelder den Weg des geringsten Widerstandes. Es gab ein ausgeklügeltes Steuersystem, mit dem der einfache Mann, zumal der Bauer, regelrecht ausgeplündert wurde. Die Revolution selber jedoch fällt keineswegs in die Zeit der größten Bedrückung, sondern in jene, als ein gütiger König, der Großteil seiner Minister und Beamten und die führenden Schichten der Nation wetteiferten, Reformen vorzuschlagen und auszuprobieren. Der große Sturm fällt in eine Zeit, da Handel und Wandel aufblühten. Der Verf. zeigt mit dieser Feststellung ein aufschlußreiches Gesetz der Revolutionen an. *G. F. Klenk SJ*

AMERY, Jean: *Geburt der Gegenwart.* Gestalten und Gestaltungen der westlichen Zivilisation seit Kriegsende. Olten, Freiburg: Walter-Verlag 1961. 303 S. Br. 7,80.

Der Verf. möchte einen Überblick über gewisse Erscheinungen der westlichen Zivilisation seit Ende des 2. Weltkrieges geben. Dabei soll es weder Kulturgeschichte noch Kulturphilosophie sein, sondern nur ein Kulturbericht, bzw. -reportage.

Diese Ankündigung macht der Bescheidenheit des Verf. alle Ehre, aber tatsächlich übersteigt, was er bietet, eine Kulturreportage ganz erheblich. Nicht nur, daß er lebhaft und sprachlich mitreißend berichtet, er ist darüber hinaus ein scharfsinnig beobachtender Kulturkritiker. Wenn er auch die berichteten Ereignisse, Wandlungen, Verhältnisse und Gestalten nicht ausdrücklich an gewissen Wertmaßstäben und sittlichen Grundsätzen mißt – gemessen werden sie doch.

Der Zeitraum, den er behandelt, umfaßt die Neuansätze des westlichen Kulturlebens nach den Wirbelstürmen der Nazi- und Weltkriegszeit. Der Standort, von dem aus der Verf. die Dinge im allgemeinen wertet, ist die Idee einer freiheitlichen Gesellschaft, freilich stark nach der politischen Seite gesehen, – und die Nachkriegsansätze für neue Entwürfe im Bereich des kulturellen Schaffens werden weitgehend danach beurteilt, ob es ihnen gelingt, die umstürzenden Erlebnisse etwa von 1930 bis 1945 schöpferisch zu bewältigen und zu einem neuen zukunftsträchtigen Mythos oder Leitbild der Nation zu verarbeiten. Vor dieser Aufgabe standen vor allem die europäischen Völker, aber auch die USA.

In glänzenden Untersuchungen gibt Améry ein Entwicklungsbild dieser Länder. Eigentlich hat keines von ihnen die berechtigten Hoffnungen erfüllt. Am günstigsten kommt wohl Frankreich weg, weniger gut die Engländer, Amerikaner und Italiener, sehr schlecht die Deutschen. Wenn der Verf. auch zugibt, daß gerade für uns Deutsche die Aufgabe besonders schwer gewesen ist, vielleicht zu schwer, findet er doch bisweilen recht harte Worte. Und vielleicht liegt hier die Hauptschwäche seines Buches – auch in bezug auf die übrigen behandelten Völker: von einem – als solchen nicht angekündigten, aber vorhandenen – abstrakten kategorischen Imperativ aus, der von hier und heute und der geschichtlichen Gegebenheit des nun einmal nicht spontan todesmutigen Durchschnittsmenschen unbarmherzig absieht, wird das Verhalten der Vielen und Allzuvielen zur Nazizeit und nachher oft beurteilt und natürlich zu leicht befunden. *G. F. Klenk SJ*

Frau

MARX, Ingeborg: *Frauenarbeit in der Zeitenwende.* Essen: Ludgerus-Verl. 1961. 88 S. Brosch. 5,80.

Wenn man einen Menschen zu einem Nichts machen wolle, würde es genügen, seiner Arbeit den Charakter der Wertlosigkeit zu geben (71). Dieses Wort Dostojewskis im „Totenhaus" umschreibt nach Ansicht der Verfasserin treffend das Verhalten der Öffentlichen Meinung zur Frage der außerhäuslichen Arbeit der Frau in unserer Industriegesellschaft. Anliegen des Bu-

ches ist es nun, dieser Minderbewertung der Frauenarbeit entgegenzuwirken.

In einem geschichtlichen Rückblick erfährt der Leser zunächst: Nie fehlte in allen Jahrhunderten die Arbeit der Frau! Im Mittelalter finden wir schon Frauen mit eigenem Gewerbe, sogar „Frauengewerkschaften" in den Zünften, große Frauenvereinigungen der Spinnerinnen, der Schneiderinnen und Stickerinnen (13). Doch wurden alle diese Arbeiten – das ist der Unterschied zu heute – im Haus ausgeführt; Arbeitsplatz und Wohnsitz waren noch nicht getrennt. Außerdem war die vorindustrielle Gesellschaft, anders als heute, eine Standesgesellschaft. Das Wirken des einzelnen in der Familie und darüber hinaus war im Rahmen eines Standes festgelegt. So hatte die Frau für ihr Verhalten und Wirken in der bäuerlichen Familie ein anderes Leitbild als etwa die Bürgersfrau und die adelige Dame.

Das Hauptproblem liegt heute einmal in der Trennung von Arbeitsplatz und Haushalt, zum andern aber darin, daß wir noch keine neuen Leitbilder für die Bewältigung der Arbeit der Frau in Familie und außerhäuslichem Erwerbsberuf gewonnen haben. Im Gegenteil, die alten Leitbilder wirken noch störend fort, obwohl sich die Arbeitswelt schon längst grundlegend gewandelt hat. Bewußt gelebte Partnerschaft von Mann und Frau in der Ehe, am Arbeitsplatz und im öffentlichen Bereich erscheint als Weg zur Lösung dieser Schwierigkeiten (78).

Das Bänddchen gibt in knapper Darstellung einen ersten Einblick in die Problematik dieses Themas und bietet reiche Anregung zur Diskussion und zum vertiefenden Studium. Besonders erwähnenswert ist die gute Illustration durch erläuternde Fotos, das ausführliche Sachregister und die umfangreiche Literaturübersicht. Zwei sinnverwirrende Zeilenverschiebungen (5; 58) sollen jedoch nicht übersehen sein.

L. Zodrow SJ

GÖSSMANN, Elisabeth: *Das Bild der Frau heute.* Düsseldorf: Haus der katholischen Frauen GmbH. 1962. 112 S.

Umfassender noch wird dasselbe Thema der Stellung der Frau in der heutigen Welt in diesem Büchlein behandelt. Der Verfasserin geht es nicht nur um Klärung der soziologischen Befunde, sondern „um Ansätze zu einer Theologie der Frau", um die philosophische und theologische Aufarbeitung all dessen, was sich in der modernen Welt an soziologischen Umwälzungen ereignet hat (105).

Ausgangsbasis bildet die Feststellung, daß das Bild der Frau auch in früheren Zeiten starken Wandlungen unterworfen war. Ganz selbstverständlich ist deshalb zu erwarten, daß sich heute mit einer sich ändernden Welt das Bild der Frau erneut wandelt. Unter „Bild der Frau" ist hier nicht nur die soziale „Rolle" verstanden, sondern die anthropologische und theologische Grundkonzeption der Frau. Eine Entmythologisierung und Revision des bisher gültigen Bildes der Frau sei notwendig: Anerkennung der Unableitbarkeit des Frauseins vom Mannsein, der gleichen Unmittelbarkeit also des Menschseins im Mann wie in der Frau; Aufhebung der falschen Identifizierung von Mensch und Mann; Überwindung der einseitigen Ausrichtung der Mädchenerziehung und Frauenbildung auf das Ideal der Mütterlichkeit. Denn „neben der Wesensform des Mutterseins steht die des Frauseins" (20).

Aus diesen grundsätzlichen Erwägungen ergeben sich Folgerungen für die Persönlichkeitsbildung des Mädchens und der Frau, für das Verhältnis der Frau zum Beruf und auch für den Dienst der Frau in der Kirche: Die Tatsache, daß die Berufswelt dem Mann wesensgemäß sei, beweise noch nicht, daß sie dem Wesen der Frau widerspreche. Gehe man einseitig vom Modell der Mütterlichkeit aus, dann komme man freilich nicht umhin, in der Berufsausübung der Frau einen Schaden zu sehen (40). Man müsse zu einer Partnerschaft in der Weltgestaltung kommen (44). Das betreffe auch den Dienst der Frau in der Kirche. Gerade hier müsse aber beachtet werden, daß sich mit dem „Dienen" leicht eine überlebte patriarchalische Ordnung verbindet, die im Christentum eigentlich schon im Anfang überwunden war (59 ff.).

Diese wenigen Andeutungen geben längst nicht den ganzen Inhalt der Gedanken dieses Büchleins wieder, das allen, die sich mit Fragen der Frauenbildung und -seelsorge befassen, sehr zum Studium empfohlen sei. Eine kritische Anmerkung möge erlaubt sein: Es scheint wohl nicht ganz einleuchtend, weshalb die „Wesenform des Frauseins" von der Verfasserin in einen derart scharfen Gegensatz zur „Wesensform der Mütterlichkeit" gebracht wird (20; 39). Ist nicht die Mütterlichkeit selbst eine der Entfaltungsmöglichkeiten des Frauseins – neben den anderen des Brautseins, des

Schwesterseins? Zuzugeben ist allerdings, daß sich das Frausein im Muttersein nicht erschöpft. Das „Frausein" ist ohne Zweifel der ursprünglichere und zugleich der umfassendere Begriff.

L. Zodrow SJ

Literatur

LIEDE, Alfred: *Dichtung als Spiel.* Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache. Bd. 1 u. 2. Berlin: de Gruyter 1963. 1: 436 S. Lw. 78,–; 2: 314 S. Lw. 64,–.

Seit Jahrzehnten bemühen sich Kunst- und Literarhistoriker, das sehende Auge vom eingeschränkten Sehwinkel und ausschließlichen Gültigkeitsanspruch sogenannter klassischer Maßstäbe methodisch zu befreien. Liede legt aus langjährigen Studien zwei Bände über den großen Bereich der Unsinnspoesie vor.

Es gibt keine Unsinnspoesie, die nicht in irgendeiner Weise auf Sinn bezogen wäre. Sie gestaltet ihre Satz- und Bilddeformationen, ihre Wort- und Sinnfragmente zwar an den Grenzen, aber immer noch innerhalb der Sprache. Unsinnspoesie entsteht beim Kind, das sich in das inhaltliche und formale Ordnungsgefüge der Erwachsenen noch nicht, beim Ekstatiker (im weitesten Sinn), der sich in dieses Ordnungsgefüge nicht mehr einordnen läßt. Zwischen den realursächlichen Formen des Noch-nicht und Nicht-mehr gibt es künstlerisch verschiedene formale Möglichkeiten. Immer heißt ihr zentraler Impuls Freiheit – Freiheit von den Anstrengungen des täglichen Zwangs, Freiheit von gesellschaftlichen Regeln und Normen, von geschichtlichen und ideologischen Verfestigungen. Der eine Pol dieser Freiheit ist das reine Spiel, der andere der umfassende Protest. Ein traditioneller, christlich orientierter Leser nimmt Anstoß an den „Unsinnsgedichten" eines Hugo Ball oder Hans Arp. Er spitzt die Ohren bei Christian Morgenstern. Erst das „göttliche Spiel" eines G. K. Chesterton gewinnt ihm Sympathie ab. Die Engländer tun sich mit ihrer „Nonsense"-Poesie leichter. Das Wort ist nicht einseitig vorbelastet und besitzt Tradition. Nicht nur das „Book of Nonsense" (1846) von E. Lear, auch das unsterbliche Kinderbuch „Alice in Wonderland" (1865), von einem anglikanischen Geistlichen und Mathematiklehrer geschrieben, gehört zu den Nonsense-Klassikern. Ein so gebildeter und traditionsgebundener Schriftsteller wie T. S. Eliot hat sich mit „Old Possums Katzenbuch" in diese Tradition eingereiht. Aus dem Deutschland des 19. Jahrhunderts kennt man die Unsinnspoesie der Studentenlieder. Man kennt sie auch als Mörikes „Wispeliaden" und aus Jean Paul. Daß der biedere J. P. Hebel einer Unsinnsgesellschaft, dem „Bund der Proteuser", Pate stand und der brave Grillparzer einer anderen, der Wiener „Ludlamshöhle" angehörte, ist weniger bekannt als Fontanes und Storms Zugehörigkeit zum „Tunnel über der Spree". Unsinnspoesie findet sich aber schon bei Fischart und in den Fastnachtsspielen des 15. und 16. Jahrhunderts. Aktivistisch und kämpferisch, revolutionär und als ausdrückliche Anti-Poesie mit Abbruchtendenz tritt sie allerdings erst im 20. Jahrhundert mit den Bewegungen des Futurismus, des Dada und des Surrealismus, neuerdings auch in der „konkreten Poesie" auf. L. stellt einen guten Teil der geistigen Grundlagen und Grundhaltungen der deutschen Unsinnspoeten von Mörike bis Arp, der genannten englischen Schriftsteller und der gemeineuropäischen futuristischen Bewegung in seinem ersten Band dar.

Im zweiten Band nimmt er, nach Gattungen gegliedert, eine kommentierte Bestandsaufnahme abendländischer Unsinnsdichtung seit der Antike vor. Eine umfassende Darstellung des Phänomens war weder beabsichtigt noch möglich. Die Aspekte der Untersuchung und die Fülle des Materials, nicht zuletzt die Deutung einiger Schriftsteller und Tendenzen unter diesem Blickpunkt, bieten eine wertvolle Orientierungsmöglichkeit auf dem umfangreichen, erstmals im Zusammenhang erforschten, Gebiet. Schade, daß kein Literaturverzeichnis, Namens- und Sachregister angelegt wurde.

P. K. Kurz SJ

SCHIRMBÖCK, Heinrich: *Die Formel und die Sinnlichkeit.* Bausteine zu einer Poetik im Atomzeitalter. München: List 1964. 287 S. Paperback 12,80.

Schirmbeck, Jahrgang 1915, Journalist und Romanautor, vertritt das bedeutende, unlängst noch von A. Huxley verfochtene, Anliegen einer Begegnung von Literatur und Naturwissenschaft. Erklärt wird „der Bankrott der absoluten Dichtung" und aller selbstgenügsamen Ästhetik. Geglaubt wird an die zukunftsträchtige Möglichkeit einer Verwandlung des Men-

schen durch Technik und Kybernetik, an den zu höherer Synthese geführten Selbsterlösungsprozeß von Bios und Geist. Gesucht wird der neue Synthetiker, „ein Teilhard für die Dichtung", „der neue Orpheus", der „den Geist des wissenschaftlichen Laboratoriums in seine Leier einfließen läßt" und „die neuen Strukturen unserer Welt zum Klingen bringt" (81 f., 137). Er heißt unter anderem Aspekt „Science-Fiction-Autor". Dieser stellt den „konstitutionell verbesserten Menschen", „die neuen sozialen Figuren" im planetarischen Zeitalter" dar (111 ff.). Sein Wort „zielt auf heilende Synthese. Als Realist schafft er die neuen Mythen unserer Gesellschaft" (138). In locker gefügten Kapiteln werden nun unter anspruchsvollen, leider bloß feuilletonistischen Überschriften eine Anzahl von Schriftstellern und Geistesmännern auf jene von Schirmbeck anvisierte Achse bezogen und nach ihrer größeren Nähe oder Ferne zu dieser Achse beurteilt.

Der sachliche Titel wird vom Autor denkerisch nicht eingeholt. Der anspruchsvolle Untertitel klingt modisch. Schon eine einleitende Reflexion über Aufgabe, Möglichkeit und Schwierigkeit einer Poetik im Atomzeitalter bleibt aus. Begriffe werden nicht dargelegt, wichtige Prämissen nicht wahrgenommen. Trotz Belesenheit auf einigen Gebieten verrät sich das mangelnde Problembewußtsein fatal. Die Zitate werden ebenso locker wie die Kapitel addiert und komponiert. Das ist kein denkerisches Ganzes. Worin könnten z. B. die geforderten neuen Mythen bestehen, und wie kann sich eine mythische Seh- und Darstellungsweise mit einem hochgradig entmythologisierten, wissenschaftlich-sachhaften Bewußtsein vertragen? Teilhard de Chardin wird viel beansprucht. Eine Auseinandersetzung mit seinem Werk hat nicht stattgefunden. Weder die naturwissenschaftliche Problematik noch dessen theologische Voraussetzungen werden gewußt. Eine Lesefrucht-Truppe heterogener Autoren von Aristoteles und Augustinus bis zu Klages, H. H. Jahnn, Teilhard, Wittgenstein und Weizsäcker muß mit Zitaten Spalier stehen. Ein in sich gutes Kapitel, wie das über die Allwissenheit des traditionellen Autors würde erst dann zum Gesamtthema beitragen, wenn im Hinblick auf den Schriftsteller nach dem problematischen Verhältnis von auktorialem und experimentellem Wissen im naturwissenschaftlichen und von Allwissenheit im kybernetischen Zeitalter gefragt würde. Von dem theologisch unbeschwerten Verf. erfahren wir die Neuigkeit: „Erst Paulus machte Christus zu Christus, schied den Geist vom Fleische, die Ratio von der Sinnlichkeit, den Logos von der Welt, und sah in dieser Scheidung das Grundprinzip der christlichen Theologie" (212). Vom „Fleisch" und „Geist" bei Paulus weiß der Verf. ebensowenig wie von der inkarnatorischen Weltstruktur bei Teilhard. Das Vage und der unwissenschaftliche Synkretismus dieses Buches sind ein Beispiel für modernen Feuilletonismus und Nachtstudio-Stil im unguten Sinn. Ein mangelhaftes Literatur- und Inhaltsverzeichnis bestätigt die flüchtige Arbeitsweise, das Auseinanderklaffen von Anspruch und geistbewußter Verantwortung.

P. K. Kurz SJ

Das Konzil und die Laien

Wolfgang Beinert

Das Herzstück der Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ohne Zweifel die dogmatische Konstitution „De Ecclesia". Auf sie sind in der einen oder anderen Weise alle übrigen Dokumente bezogen, die die Kirchenversammlung herausgegeben oder beraten hat. Sie kann darüber hinaus aber auch als zentrale Aussage innerhalb der Geschichte des katholischen Dogmas gelten, insofern erstmals ein Konzil sich ausdrücklich und ausführlich mit dem Geheimnis der Kirche beschäftigt. Denn bislang war „Kirche" entweder derart selbstverständlicher Hintergrund der theologischen Aussagen, daß man nicht eigens darüber reflektierte (so in den ersten dreizehn Jahrhunderten der Kirchengeschichte), oder sie war umstrittenes Objekt theologischer Diskussionen (wie etwa seit dem 14. Jahrhundert), wobei sich die orthodoxe Seite darauf beschränkte, apologetisch nur das zu verteidigen, was angegriffen wurde.

Erst seit ungefähr der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt ein umfassendes Nachdenken über eine Gesamtekklesiologie. Die Frucht ist die Konstitution „De Ecclesia". Diese Tatsache darf nicht übersehen werden angesichts der für die neuere Theologiegeschichte sicher bedeutsamen Aussagen über das Bischofsamt. Die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe bildet einen gewissen Ausgleich zu den Erklärungen des ersten Vatikanischen Konzils über die päpstliche Gewalt. Darum ist es verständlich, daß sich die ersten Kommentare zur Kirchenkonstitution vor allem darauf konzentrierten.

Ebenso wichtig ist aber eine andere Aussagenreihe, die vom Laien in der Kirche spricht. Sie ist ebenfalls klar in der Urkunde des Konzils bezeugt und schafft gleichfalls ein gewisses Gegengewicht gegen die in den vergangenen Jahrhunderten (d. h. seit dem frühen Mittelalter) beherrschende Sicht der Kirche als vorwiegend hierarchischer Institution. Daraus ergaben sich seit dem Beginn der Neuzeit, mit der ein machtvolles Bewußtwerden der eigenen Subjektivität beim abendländischen Menschen einsetzte, scharfe Konfliktsituationen, die zur Entfremdung von der Kirche wesentlich beigetragen haben.

Diese Situation ist inzwischen überwunden. Eine tiefere Einsicht in die Struktur der Kirche und die Beschäftigung mit der Theologie der irdischen Wirklichkeiten unter dem Einfluß der Kräfte der Neuzeit hat auf dem zweiten Konzil im Vatikan zu einer echten Laikologie geführt.

Die Kirche als Volk Gottes

Die Grundlage dafür ist vor allem die Beschreibung der Kirche als Volk Gottes. Schon die erste Fassung des Kirchenschemas hatte ein Kapitel über die Laien vorgesehen. Es hatte seinen Platz hinter einer einleitenden Darstellung des Mysteriums Kirche und den Ausführungen über das hierarchische Amt. Über das Volk Gottes handelte nur ein kurzer Absatz. Auf Vorschlag der Koordinierungskommission wurde er zu einem eigenen umfangreichen Kapitel ausgearbeitet, das seinen endgültigen Platz als Kapitel II nach der Einleitung (Kap. I) und vor dem Bischofskapitel (Kap. III) und der Theologie des Laientums (Kap. IV) gefunden hat. Diese Entscheidung ist eine der bedeutendsten, die jene Kommission getroffen hat; ihre Annahme durch die Vollversammlung gehört zu den Großtaten des Konzils.

Denn dadurch ist es möglich, die gemeinsame und grundlegende Struktur der Kirche vorgängig zu jeder notwendigen Differenzierung herauszuarbeiten. Die Kirche erscheint ausdrücklich als integrale Gemeinschaft des Heils und der Heiligen. Sie ist nicht in erster Linie „Amtskirche" oder „Heilsinstitution", sondern ecclesia, d. h. convocatio der Christgläubigen[1]. Der biblische Begriff vom „Volk Gottes", dem noch andere Bilder mit ähnlichem Inhalt zur Seite treten[2], ist am besten geeignet, diese grundlegende Struktur der Kirche zu verdeutlichen.

Yves Congar hat auf die Größe – und auch auf die Grenzen – der Volk-Gottes-Ekklesiologie nachdrücklich hingewiesen[3]. Sie stellt die Kirche zunächst einmal in die Kontinuität der Heilsgeschichte hinein, die bei dem gerechten Abel und Abraham beginnt, ihren Höhepunkt in Christus erreicht und sich in der Geschichte der Kirche bis hin zum letzten Erwählten fortsetzt[4]. Die Kirche offenbart sich somit als ein heilsgeschichtliches Phänomen, das als solches jeder statischen Starre enthoben sein muß. Die Kirchenkonstitution betont darum auch die besondere Dynamik der Kirche, die mit dem Begriff der Pilgerschaft umschrieben wird. Sie ist wanderndes Gottesvolk[5], das getragen wird durch die Beistands- und Erfüllungsverheißungen, die auf die Vollendung der Welt in und durch Christus verweisen. Das Volk Gottes ist also eine eschatologische Größe[6].

Für unser Thema besonders bedeutungsvoll ist die Hervorhebung des Ekklesia-Gedankens, der in Anlehnung an die Etymologie (ekklesia von ek-kaleo = herausrufen) die Kirche als Gemeinde der Erwählten und Berufenen erfaßt. Sie ist bei aller Kontinuität mit dem alten Israel etwas grundlegend anderes, der „Neue Bund", gegen den der Alte nur „praeparatio et figura" ist[7]. Er ist geschlossen im Bundesmahl am Gründonnerstag als „der neue Bund in meinem Blute"[8]. Wo immer also auf Grund des Auftrages Christi das gleiche Bundesmahl gefeiert wird,

---

1 Konstitution über die Kirche (= KK) 2.
2 Die Kirchenkonstitution nennt die Bilder „Herde", „Familie", „Tempel".
3 Y. M.-J. Congar OP, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965), 5–16.
4 KK 2. 5 Vgl. KK 8, 4 u. 49. 6 Vgl. KK Kap. 7. 7 KK 9, 1.
8 Lk 22, 20.

erhebt sich die Kirche zu ihrer aktualsten und höchsten Vollendung[9]: sie wird wirklich die Gemeinde der zur Heiligkeit Berufenen[10].

Damit ergibt sich ein überaus fruchtbarer Ansatz zur Überwindung eines einseitig juridischen Kirchenverständnisses, in dem die Kirche zum „regnum gloriosum" wird[11]. Aus dem Denken, das einer solchen Terminologie zu Grunde lag, mußte im Lauf der Zeit die Tendenz zu Uniformierung und Zentralismus erwachsen, die die leitenden Organe zu verabsolutieren drohte und aus der Ekklesiologie eine einseitige Hierarchologie werden ließ. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie, in der die Idee der Einheit durchaus tragend ist[12], läßt dagegen auch Raum für die Entfaltung der Katholizität, die innerhalb der Einheit die Vielfalt gelten läßt und damit die Kirche vom Kollektiv zur Gemeinschaft erhebt. Diese Gemeinschaft ist nicht in sich selbst gettohaft abgekapselt, sondern offen zum Dialog mit der ganzen Menschheit[13].

Diese Gemeinschaft ist eine große Einheit vor jeder weiteren Spezifizierung. In diesem Satz ist die wichtigste Aussage der Konstitution über das Volk gemacht. Er ist auch die Grundlage dafür, was das Konzil über die Laien sagt.

Der Ursprung jener Einheit ist die gemeinsame Teilhabe aller Glieder des Gottesvolkes am Priestertum Jesu Christi[14]. Der Wesensunterschied zwischen dem hierarchischen Amtspriestertum und dem in Taufe und Firmung gründenden allgemeinen Priestertum der Gläubigen wird vom Konzil zwar betont[15], aber zugleich erklärt es, daß aus dem genannten Grund das ganze Gottesvolk als „communitas sacerdotalis" bezeichnet werden muß[16]. Dieser Begriff ist also die oberste Kategorie bei allen Aussagen über die Menschen in der Kirche. Jede Unterscheidung zwischen Klerus und Laien ist demgegenüber nachgeordnet. Sie ist ein Unterschied, aus dem niemals ein Gegensatz werden darf. Denn zunächst haben alle die gleichen grundlegenden priesterlichen Pflichten: geistige Opfer darzubringen, Gott zu verherrlichen, für ihn Zeugnis abzulegen[17].

Aus dieser Ursprungseinheit des Gottesvolkes folgt also der kultische Charakter der Kirche, von dem besonders die Konstitution über die Hl. Liturgie beredt spricht. Die Liturgie ist mit Recht Gipfel und Quelle allen kirchlichen Tuns[18]. Das Recht und die Pflicht, sie zu vollziehen, ist aber ausdrücklich allen Getauften gegeben, weil sie Vollzug des Priesteramtes Christi in der Teilhabe durch die Gemeinde des Gottesvolkes ist[19].

---

9 KK 3; 7, 2; 26, 1. 10 Vgl. KK 39 u. 40.

11 So Jakob von Viterbo († 1308) in „De regimine Christiano". Das Werk nennt sein Herausgeber H.-X. Arquillière „le plus ancien traité de l'Eglise" – Paris 1926.

12 Die Kirche ist die eine und gleiche kraft ihres Ursprungs im einen Christus, ihrem einen Ziel in Gott und der einen Taufe. Sie hält sich so durch alle Zeiten kontinuierlich als die gleiche durch. Vgl. Eph 4, 4–6.

13 Vgl. KK 13–17.

14 Vgl. KK 9, 3 u. 10, 1. 15 KK 10, 2. 16 KK 11, 1. 17 KK 10, 1.

18 Konstitution über die hl. Liturgie (= KL) 10.

19 KL 7 und 14, 1. KL 7 machen bereits deutlich, daß die „Liturgiemächtigkeit" nicht allen Getauften gleichermaßen zukommt. Der Amtspriester nimmt, obschon auch er Getaufter ist, eine besondere Stellung ein, insofern er in einmaliger Weise die Person Jesu Christi repräsentiert. Vgl. dazu Pius XII., Mediator Dei (Luzern 1961) Nr. 30–32, 64–66.

Die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes wird auch dort deutlich, wo die Konstitution von der Aufgabe und dem Sinn der Kirche spricht. Sie ist, wie es einleitend heißt, „in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ [20]. Die Evangelisation der Menschheit ist jedoch dergestalt, daß sie auch die Welt der Menschen umgreift. Die Kirche hat eine Heilsmission gegenüber der ganzen Welt; denn alle Dinge sind so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie dem Lobpreis Gottes in Christus entsprechen[21]. Die ganze Kirche ist dazu gerufen, die Bischöfe ebenso wie die Ordensleute und die Laien[22]. Sie ist „universale salutis sacramentum“ [23], das „die ganze Menschheit mit allen ihren Gütern“ [24], „die Fülle der ganzen Welt“ [25] „vollkommen in Christus erneuern“ soll[26].

Freilich gilt auch hier das Prinzip, daß in der Kirche die komplementäre Wesenseigenschaft zur Einheit die Katholizität ist. Die Einheit, die aus der liturgischen Wirkursache und der missionarischen Zielursache folgt, ist gegliederte und gestufte Einheit, nicht kongregationalistische Gleichmacherei. Das ergänzende Bild von der Kirche als Leib Christi ist besser geeignet, das zu veranschaulichen. Mit Berufung auf 1 Kor 12, 1–11 sagt die Kirchenversammlung darum: „Auch im Aufbau des Leibes Christi gilt die Verschiedenheit der Glieder und Dienste. Der eine Geist ist es, der seine vielfältigen Gaben gemäß seinem Reichtum und den Erfordernissen der Dienste zum Nutzen der Kirche austeilt.“ [27] Die vornehmlichste Unterscheidung geschieht durch die „sacra potestas“, durch die ein Teil des Volkes ins kirchliche Amt gerufen wird, während der andere, der sie nicht empfangen hat, im Laienstand bleibt[28]. Die eben zitierte Äußerung des Konzils macht deutlich, daß diese Unterscheidung keinen Selbstzweck, sondern lediglich einen Dienstzweck hat. Dadurch wird nicht nur dem Laizismus, sondern gleicherweise dem Klerikalismus jede Berechtigung abgesprochen. Laien und Kleriker sind einander weder untergeordnet noch gegengeordnet, sondern „einander zugeordnet“ [29] in der Erfüllung der Aufgabe der Kirche, Gott zu loben und die Welt zu heiligen. Die Definition des Laien als eines Christgläubigen, der die sacra potestas nicht besitzt, ist darum auch nicht negativ, sondern gibt nur das deutlichste und klarste Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Kleriker an. Wie die Konstitution selbst sagt[30] und aus unserer weiteren Untersuchung klar wird, hat der Begriff Laie durchaus positive und gegenüber dem Begriff Kleriker singuläre Inhalte.

---

20 KK 1. 21 KK 30 u. 31. 22 Vgl. KK 24; 31; 44, 2.
23 KK 48, 2. 24 KK 13, 2. 25 KK 17.
26 KK 48, 1.
27 KK 7, 3.
28 Vgl. KK 10, 2 u. 31.
29 KK 10, 2 – vgl. auch 32, 3.
30 KK 31, 1: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, d. h. die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.“

Klerus und Laien im Volke Gottes

Wenn sich das Konzil den Volk-Gottes-Begriff als tragendes Element der Ekklesiologie zu eigen macht, hebt es damit den Gemeinde- und Gemeinschaftscharakter der Kirche gegenüber jedem Individualismus und Kollektivismus hervor. Sie unterscheidet sich grundlegend von diesen beiden Haltungen dadurch, daß sie jedem Glied eine echte und unverwechselbare Funktion für das Ganze zuweist und zuerkennt[31]. Diese Unterschiedenheit und Bezogenheit der Gemeinschaftsfunktionen in der Kirche ist nun zu untersuchen, soweit sie für das Verhältnis von Klerus und Laien relevant ist.

Da die Differenzierung dienstzwecklich ist, wird sich die je verschiedene Funktion von Klerus und Laienschaft nach den Aufgaben der Kirche artikulieren. Dabei scheint es zunächst, als käme den Amtsträgern vom liturgischen Charakter der Kirche her eine Vorrangstellung zu[32]. Auf Grund ihrer sacra potestas sind sie befähigt, das Gottesvolk heranzubilden, in Christus aufzuerbauen, zu heiligen und zu leiten. Ihre Vollmacht macht sie zu berufenen Verkündern des Gotteswortes und zu Ausspendern der Sakramente, unter denen die Eucharistie die zentrale Stellung einnimmt. Sie ist Inbegriff der sacra potestas und Mitte des christlichen Kultes und der kirchlichen Lebensgestaltung[33].

Das Neue Testament sollte uns jedoch vor einer vorschnellen Statuierung von Ranglisten bewahren, auch was die Zwecke der Kirche betrifft. Das Hohepriesterliche Gebet (Joh 17) wie das erste Kapitel des Epheserbriefes machen auf den Zusammenhang aufmerksam, der zwischen der Verherrlichung Gottes und der Heilssendung in die Welt besteht. Wie das Erlösungswerk Christi identisch ist mit seiner Verherrlichung des Vaters (Joh 17, 4), so soll auch die Sendung der Seinen in die Welt dem Gotteslob dienen (Joh 14, 18. 21 f. und Eph 1, 10–12). Der kultische Lobpreis Gottes besteht letzten Endes darin, daß den Geschöpfen das Evangelium verkündet wird und die Welt glaubt, so daß Gott alles in allem ist.

Die Zielspitze allen Tuns und Geschehens in der Kirche, auch des liturgischen, ist daher zunächst auf die Heiligung der Welt gerichtet[34]. Die Vorrangstellung des Amtsträgers in der Kirche – sofern man von einer solchen in der Einheit des Gottesvolkes überhaupt reden darf – ist also nur dann gesichert, wenn sie auch in der missionarischen Aktion des Gottesvolkes gesichert ist.

Gerade hier aber scheint die Kirchenkonstitution anderer Meinung zu sein. Weil

---

31 Vgl. KK 13, 3 mit der Zitation von 1 Petr 4, 10: „Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, die er empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes."

32 In unserem Zusammenhang spielt dabei die Gliederung des Amtes in Episkopat, Priestertum und Diakonat keine entscheidende Rolle. Der Priester ist ja nichts anderes als „Mitarbeiter, Hilfe und Organ" des Bischofs, den er „gegenwärtig machen" soll (KK 28, 2). In entsprechender Weise gilt dies auch von den Diakonen (vgl. KK 29, 1).

33 Vgl. dazu KK 8, 2 f.; 10, 2; 11, 2; 24–27; 28. Was die Sakramentenspendung anlangt, so ist es bedeutsam, daß die Taufe nicht ausschließliche Prärogative des hierarchischen Priesters ist und daß die Ehepartner sich das Ehesakrament gegenseitig spenden; der Priester ist dabei autorisierter Zeuge. Vgl. CIC can. 1072.

34 Vgl. 37, 4. Die „Welthaftigkeit" der Liturgie erweist sich in ihrer Sprache, ihren Hilfsmitteln, ihren Zeremonien usw.

die Aufgabe Christi die Erlösung der Welt ist, haben natürlich auch die Amtsträger, vornehmlich die Bischöfe als sichtbare und hervorragende Repräsentanten Christi[35] an dieser Aufgabe teil. Der unmittelbare Dienst an der Welt jedoch ist Sache der Laien[36]. Sie sollen „wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beitragen“ [37]. Damit leisten sie ebenso einen missionarischen wie echt liturgischen Dienst: „Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen[38]. Sie sind also aktiv beteiligt an der Heilsaufgabe der Kirche und tragen bei zum Wachstum des Reiches Christi in der Kirche[39].

Der Kleriker ist an dieser Sendung zwar wesentlich, aber nur indirekt beteiligt. „Auf Grund ihrer besonderen Erwählung sind sie vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienst zugeordnet“ [40], der freilich darauf angelegt ist, „die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ [41]. Es besteht also grundsätzlich im Volk Gottes „unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ [42]. Wie stark die Konstitution auch das Leitungsamt des Klerus betont als Funktion des klerikalen Heiligungsamtes, so legt sie doch den Hauptakzent auf den Dienstcharakter der Hierarchie. Man kann ihn kaum prägnanter formulieren als das Konzil: „Die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christenmenschen erfreuen, in freier und geordneter Weise nach dem gleichen Ziel hin streben und so zum Heile gelangen.“ [43] Je größer die sacra potestas ist, um so mehr ist sie dienstbezogen. Ist also der Bischof mit der Fülle der sacra potestas versehen, ist ihm auch die „summa sacri ministerii“ auferlegt[44], und sein Amt ist „verum servitium“ oder demütiger Dienst[45]. Die Laien haben ein Recht auf seinen Dienst[46] und die Freiheit zur Mitsprache in den gemeinsamen Angelegenheiten der Kirche[47].

Man darf freilich über alledem nicht vergessen, daß die Dynamik der Kirche zur Welt hin nur die eine Seite des heilsgeschichtlichen Gesamtprozesses ist. Wie die missionarische Aktion in der liturgischen Aufgabe der Kirche ihre Wurzeln hat, so muß sie dort auch wieder einmünden. Denn für alles Geschaffene, also auch für die Kirche, ist der letzte Sinn des Seins die Verherrlichung Gottes. Genauer

35 KK 21, 1.
36 KK 31, 2: „Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen.“
37 KK 31, 2.
38 KK 31, 2; vgl. auch KK 34, 2: „So heiligen die Laien, indem sie allenthalben den Dienst der Anbetung heilig vollziehen, die Welt für Gott.“
39 Vgl. KK 35, 4; 36; 38.
40 KK 31, 2. 41 KK 30. 42 KK 32, 3. 43 KK 18, 1. 44 KK 21, 2.
45 KK 24, 1. Von den Priestern wird bei der Beschreibung ihres Verhältnisses zum Bischof gesagt, sie seien „ad Populo Dei inserviendum vocati“ (KK 28, 2).
46 KK 37, 1. 47 KK 37, 1 u. 3.

müßten wir allerdings sagen: die glorificatio der Schöpfung wird durch die Menschen in der Kirche vollzogen[48]. Was in der Eucharistiefeier real-zeichenhaft in einzigartiger Weise geschieht, daß nämlich ein Stück Welt, das die Laien darbringen, durch den amtlichen Priester konsekriert wird, das geschieht in analoger Weise überall dort, wo die Welt geheiligt wird durch den Dienst der Laien. So kann das Konzil sagen, daß alle Akte christlichen Lebensvollzugs mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater dargebracht werden und gerade dadurch die Welt geheiligt wird[49]. Hier wird von neuem die Würde und die unabdingbare Bedeutung des hierarchischen Priestertums sichtbar, das allein zum Vollzug des eucharistischen Opfermahles bestimmt ist. Der priesterliche Dienst und auch die priesterliche Vollmacht ist notwendig, damit das Volk Gottes seine Aufgabe recht erfülle. Wieder wird die Funktionalität der einzelnen „Stände" in der Kirche deutlich, deren Verschiedenheit um des einen Zieles willen gesetzt ist: „Die Gläubigen aber müssen dem Bischof anhangen wie die Kirche Jesus Christus und wie Jesus Christus dem Vater, damit alles in Einigkeit übereinstimme und überströme zur Verherrlichung Gottes." [50]

Die Kirchenversammlung bietet damit eine ausgewogene Lehre vom Verhältnis zwischen Laien und Priestern. Diesen wird nichts von ihrer Bedeutung, ihrem Rang und ihrer einzigartigen Würde genommen. Zugleich aber macht sie eine entschiedene Absage an jeden Paternalismus und an jedes klerikale Paschatum. Vergleichen wir die Lehre der Konstitution mit den Anschauungen der Vergangenheit, so können wir mit voller Berechtigung geradezu von einer kopernikanischen Wende sprechen. Im Mittelalter gilt die Stellung des Laien und seine Existenz überhaupt als ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche[51]. Alle theologische, kirchenrechtliche und aszetische Reflexion gilt beinahe ausschließlich dem Kleriker. Die Konstitution aber stellt die Kirche als communitas sacerdotalis dar, unterschieden in Klerus und Laienschaft, die in der Erfüllung der gemeinsamen Aufgabe einander zugeordnet sind, die Heilsendung Christi des Hohenpriesters in Raum und Zeit fortzusetzen, bis die Fülle der ganzen Welt in sein Reich eingegangen ist. Das Priestertum des hierarchischen Dienstes hat die Aufgabe, die Weltchristen zu heiligen und damit zu befähigen, Gott die Welt zuzubringen als Opfergabe, die durch die Hand des Priesters dem Vater durch Christus im Heiligen Geist dargebracht wird.

Die Würde des Laien

Die vorangehenden Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, welch großer und unaufgebbarer Würde sich der Laie im Ganzen des Gottesvolkes erfreut. Er hat Anteil am Priestertum Jesu Christi, um in seiner Weise und nach seinen

48 Vgl. KK 48, 1. 49 KK 34, 2. 50 KK 27, 3.

51 Vgl. Y. Congar, Der Laie, Stuttgart 1956, 34. Vgl. dazu R. J. Cox, A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists, Washington 1959, 56–66. Die Ablehnung der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien begründete man mit Deut. 22, 10: „Du sollst nicht mit Rind und Esel zusammen pflügen"!

Gnadengaben mitzuwirken am Heil der Welt. Als Getaufter und Gefirmter in der Einheit der Kirche ist er „ontologisch", nicht erst auf Grund seiner subjektiven Frömmigkeit, in die engste Christusgemeinschaft und Christusnachfolge gerufen. Die Kirchenkonstitution weist in den Nummern 34–36 im einzelnen darauf hin, wie sich diese seine Berufung in seinem Leben verwirklichen kann und muß. Was dort gesagt ist, braucht hier nicht noch einmal wiederholt zu werden. Dagegen mag es von Nutzen sein, die Würde der Laienschaft hervorzuheben, insofern dadurch das Verhältnis zum Klerus berührt wird.

Die Laien im Gottesvolk sind dank der allen Christgläubigen teilwerdenden Berufung zur Fülle und Vollkommenheit in der Heiligkeit erwählt, berufen und ausgerüstet[52]. Es kann darum nicht ohne weiteres einen „Stand der Vollkommenheit" in der Kirche geben, sondern nur eine „dem Stand entsprechende Vollkommenheit" [53]. Diese ist lediglich auf die Ordnung der Mittel, niemals auf die des Zieles beschränkt, unbeschadet der Tatsache, daß es vor Gott eine größere oder mindere Heiligkeit des einzelnen gibt. Der Laienstand ist also auch nicht der „leichtere" christliche Lebensvollzug. Vielleicht wird das in der nachkonziliären Zeit einmal deutlicher werden in Kanonisierungen heiliger Väter oder Mütter. Auf jeden Fall verlangt die spezifische Laienfrömmigkeit eine entsprechende Laienspiritualität. Sie darf nicht eine reduzierte Mönchsspiritualität sein, sondern muß auf die dem Stand entsprechende Vollkommenheit spezifisch hinarbeiten.

Kein Glied der Kirche, also auch nicht die Laienschaft, ist ausgeschlossen von der charismatischen Begabung der Kirche. Die Charismen sind nicht, wie manche Theologen in etwas unscharfer Exegese meinten, spezielle Erscheinungen der jungen Kirche, die im Lauf ihrer Entwicklung ausgeblieben sind. Die Charismen sind auch nicht nur auf das Amt beschränkt. Die Konstitution hebt vielmehr hervor, daß neben der sakramentalen und hierarchischen Verfaßtheit der Kirche eine diese umgreifende charismatische Struktur existiert, die den Gläubigen jeglichen Standes umfaßt[54].

Charismen sind besondere Gnadengaben für den allgemeinen Dienst in und an der Kirche. Kommen sie auch den Laien zu, so folgt daraus die Berechtigung, gegebenenfalls „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären" [55]. Sicher sind sie auch zum Gehorsam gegenüber den Amtsträgern „utpote Christum repraesentantes" verpflichtet[56]. Daraus aber können diese nicht das Recht ableiten, die Laien lediglich als Befehlsempfänger und Exekutivorgane zu betrachten. Vielmehr ist ihnen die schwere Verantwortung auferlegt, von ihrer Autorität und ihren Leitungsbefugnissen nur „amtlich" Gebrauch zu machen. Sie müssen sich, anders

52 KK 11, 3; 40, 2.

53 KK 42, 4. Übrigens spricht die Konstitution nirgendwo, auch nicht im Kap. 6 über die Ordensleute vom status religiosus als dem „Stand der Vollkommenheit".

54 KK 12, 2.

55 KK 37, 1.

56 KK 37, 2.

gesagt, immer wieder ernstlich die Frage vorlegen, ob und inwieweit ihr autoritatives Handeln wirklich jener Hirtenfunktion entspringt, die ihnen als Repräsentanten des Herrn zukommt. Das muß nicht immer und überall der Fall sein. Dann aber ist dem charismabegabten Laien gegebenenfalls das Recht und die Pflicht zur Initiative zu lassen[57]. Es könnte sein, daß gerade sie und nicht der Amtsträger Werkzeuge des göttlichen Geistes in einer bestimmten Situation sind. Hier gilt ein Wort, das Kardinal Suenens in der Konzilsaula gesprochen hat: „Gewiß blieben die Charismen in der Kirche ohne das Amt der Hirten ungeordnet, aber umgekehrt bliebe das kirchliche Amt ohne die Gnadengaben etwas Armseliges und Unfruchtbares." [58]

Aus dem Gemeinschaftscharakter des Volkes Gottes ergibt sich, daß jedes Glied gemäß seiner besonderen Berufung eine echte und einmalige, von niemand zu ersetzende Aufgabe im Ganzen und für das Ganze hat. Denn der eine Geist teilt seine vielfältigen Gaben zum Nutzen der Kirche aus[59]. Jeder einzelne Laie ist somit verantwortliches Gemeinde- und Diözesanmitglied und nicht nur „geliebter Sohn und geliebte Tochter" oder „Pfarrkind" [60]. Das Konzil mahnt denn auch die „geweihten Hirten, die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anzuerkennen und zu fördern" [61]. Müßte es von daher nicht möglich sein, im Lauf der Zeit diese Verantwortung zu wecken und das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche zur Geltung kommen zu lassen? Vielleicht kommt die Stunde, da sich aus der Lehre der Konstitution eine „Kollegialität von Klerus und Laien" herauskristallisiert. Die Gemeinschaftlichkeit des Gottesvolkes jedenfalls erfordert als Schema ihrer Beziehungen die Partnerschaft, die auf der in Christus gründenden Liebe und im Dienste beruht.

Der Katholizität des Gottesvolkes widerspricht jede Uniformierung, auch die, die sich öfters im Verband einer Pfarrei breitmachen möchte. Man kann es nicht selten erleben, wie ein Verein, eine „Spiritualität", eine liturgische oder organisatorische Form vom Seelsorger als die alleinseligmachende angeboten und verfochten wird. Jeder, der sich davon distanziert, gehört zu den schwarzen Schafen. Handelt es sich dabei gar um Dinge, die sich überlebt haben, so wird gerade der aktivere und sich verantwortlich fühlende Teil der Gemeinde abgeschreckt. Ihre Initiativen gehen verloren. Aber sie alle sind in irgendeiner Weise zum Nutzen der Kirche gegeben, selbst dann, wenn sie den persönlichen An- und Einsichten des

---

57 KK 37, 3: „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gerne deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen."

58 Rede vom 22. Oktober 1963, abgedruckt J. Chr. Hampe, Ende der Gegenreformation? (Stuttgart, Mainz 1964) 230.

59 Vgl. KK 7, 3.

60 Vgl. die Bemerkungen von Weihbischof M. Mc Grath von Panama: „Durch eine derartig mangelhafte Beschreibung wird ein unwirkliches Bild der Kirche erzeugt, in der anscheinend das ganze Leben der Gläubigen zusammengefaßt werden kann in der Unterwerfung unter die Hierarchie oder in einer klerikalen Pyramide, auf deren unterster Sprosse, wie die ganz kleinen Akolythen allen anderen unterstellt sich die Laien befinden" (Konzilsreden 201 f.).

61 KK 37, 3.

jeweiligen Pfarrherrn entgegengerichtet sind. Sie können immerhin vom Geist kommen, der immer weiter ist als menschliche Mentalitäten und der vom Amtsträger nicht ausgelöscht werden darf[62].

*

Die Lehre der Konstitution ist eindeutig, ihr Geist klar. Nun ist er dem Volk Gottes übergeben, um als Sauerteig zu wirken. Vieles davon ist zwar nicht der Lehre, wohl aber der verlangten Praxis nach neu und ungewöhnlich. Wir dürfen aber getrost das Neue aufnehmen und mit der Gnade Gottes durchsetzen. Denn sicher ist es gottgewirkt. Es kann kein Zweifel sein, daß im Dokument der vatikanischen Kirchenversammlung „das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahlt" [63]. Das ist verheißungsvoll für die Kirche selbst und für den Dialog, den sie mit allen Menschen guten Willens begonnen hat[64]. Es ist für alle, die die Kirche lieben und mit ihr leben, ein Zeichen der Verheißung, daß sie daran mitwirken dürfen, jeder nach seiner Berufung und seinem Stand, sei er nun Laie oder Priester.

Der zersetzende Intellekt

August Brunner SJ

Zerstörende und aufbauende Kritik

Es ist eine Tatsache, daß es eine Art von Gescheitheit gibt, die zersetzend wirkt. Sie macht vor nichts halt; sie setzt wie ein Bohrer an allem an, um es auf seine Widerstandskraft zu erproben, und findet immer wieder, daß die Gründe und Beweise für bestimmte Arten des Verhaltens und Beurteilens nichts sind als Einbildungen oder gar Vorwände, hinter denen sich handfeste materielle Interessen verbergen. Nichts findet Gnade vor diesem Messer. Mit Schärfe wird gezeigt, daß besonders alle religiösen und sittlichen Anschauungen oder Vorschriften auf unhalt-

62 Vgl. dazu KK 12, 2; 13.

63 KK 15.

64 Vgl. z. B. die positiven Urteile über die Laikologie des Konzils bei P. Meinhold, in: Ende der Gegenreformation 173–175; ds., Die Kirchen auf neuen Wegen 160 f. – V. Vajta, Die Kirche und ihre Einheit, in: Luth. Monatshefte 4 (1965) 310 f.

baren Gründen ruhen und ein Zeichen der Rückständigkeit sind. Solche Menschen zerstören, weniger aus Liebe zur Wahrheit, als aus Freude am Zerstören. Vor nichts haben sie Ehrfurcht. Im Gegenteil, wo sie solcher Ehrfurcht begegnen, da reizt es sie geradezu, sie lächerlich zu machen; mit einer Ausnahme: ihrer eigenen Person, deren Vorteil und Ansehen.

Es sind gewöhnlich keine dummen Menschen. Im Gegenteil, sie sind begabt, zuweilen hoch begabt; allerdings von einer eigenartigen Begabung, die andern Menschen als einseitig und irgendwie verdorben vorkommt, zersetzend wie ätzende Säure. Es handelt sich um einen messerscharfen Intellektualismus, dem das Zerschneiden ureigenstes Bedürfnis zu sein scheint. Diese Intellektuellen sind darum die ewig unruhigen Schrittmacher der Revolutionen; sie sind, wie sie es auffassen, der fortschrittliche Flügel der Gesellschaft, die Wegbereiter einer künftigen idealen Welt, für die sie durch ihre Zerstörungen den Platz frei machen wollen. Zu aufbauender Tätigkeit sind sie hingegen selten fähig. So haben sie Erkenntnis und Wissenschaft in Verruf gebracht, so daß man in ihnen die Feinde alles Geistigen und aller höheren Werte sieht und ihnen mit Mißtrauen begegnet, so wie sie selbst alle höheren Werte verdächtigen und untergraben.

Durch die Lust am Zerstören und die Blindheit für alle geistige Wirklichkeit unterscheidet sich solches Vorgehen von der echten, aufbauenden Kritik, der es gerade darum geht, das Geistige von allen Verunstaltungen und Verfälschungen zu befreien und die eine tiefe Achtung vor allem Hohen zur Voraussetzung hat. Solche Kritik ist notwendig und heilsam. Von der andern aber gilt, was Josef Bernhart sagt: „Satire, die nicht etwas retten will, dies überhaupt nicht wollen kann, weil sie der Rettung Würdiges überhaupt nicht kennt, bringt leicht ein Heer von Lachern zusammen, denen die Bloßstellung des Faulen, Unzulänglichen ein Vergnügen ist, das ihnen ein gesunder Stand der Dinge nicht aufwiegen könnte. An Kirchen, Palästen und Hütten die Fenster einzuschmeißen, ist auch dann kein Dienst an der Gesellschaft, wenn dieses Handwerk von Meistern des Treffens geübt wird.“ [1]

Zerlegendes Denken als Zeitgeist

Diese Art von Intellektualismus hat es wohl immer gegeben. Als eine verbreitete Erscheinung hat sie aber in der Zeit der Aufklärung begonnen. Bis dahin hatte man von der Überlieferung gelebt, die sich in vielerlei Gebräuchen festgelegt hatte. Aber die Reformation hatte den Glauben an die grundlegende Überlieferung, die religiöse, gebrochen. Auf die Dauer konnte sich nunmehr keine Art Überlieferung der zerstörenden Kritik entziehen. Dann hatte die aufkommende Natur-

[1] Josef Bernhart, Aus meiner Jugend, in: Hochland 53 (1961) 556.

wissenschaft gezeigt, daß das anscheinend so sichere, augenscheinliche und darum selbstverständliche Weltbild falsch war; nicht die Sonne geht auf und unter; die gesehenen Farben existieren in Wirklichkeit überhaupt nicht; das stoffliche Geschehen unterliegt nicht dem Einfluß von allerlei unsichtbaren Mächten, die man beeinflussen kann, sondern ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Zusammenspiel der vielfältigen stofflichen Ursachen. Wie man aber durch diese zerlegende (analytische) Methode in dem Bereich des Stofflichen hinter den wahren Sachverhalt gekommen und damit der technische Fortschritt möglich geworden war, so lag es nahe, den Hebel auch an andere Bereiche anzusetzen und sie mit den gleichen Methoden auf ihre Stand- und Hiebfestigkeit zu untersuchen. In der Tat schien es, daß es auch da nicht besser bestellt sei als mit dem naiven Weltbild: ein Wust von Überzeugungen, Ansichten, Gebräuchen, die man fraglos weitergeschleppt hatte. Wagte man es, nach den Gründen zu fragen, dann zerstoben sie vor dem bohrenden Stahl des Intellekts wie Gebilde aus Staub, die man bisher für feste Steine gehalten hatte. Vieles ist damals der Aufklärung zum Opfer gefallen. Und es soll nicht geleugnet werden, daß auch manches darunter war, das durch seinen Zusammenbruch deutlich verriet, daß nichts Festes dahinterstand.

Schon sah man die Zeiten kommen, wo es keine Kirche mehr gäbe, wo alle Religion außer einem vagen Glauben an den Weltbaumeister als Aberglaube entlarvt sein, wo die ungerecht von allerlei Vorschriften und Verboten eingeengte Freiheit ihr volles Recht erringen werde. Nun, die Kirche ist heute lebendiger als damals; die Religion ist nicht des sanften Todes entschlafen, den man ihr zugedacht hatte – obschon man gerne auch gewaltsam nachhalf; und was die Freiheit angeht, so stehen deren unerbittlichste Feinde gerade im Lager derer, die früher um der Freiheit willen vor keiner Zerstörung zurückschreckten. Es gibt also doch etwas, was der Kritik des Intellekts widersteht, was also nicht so unbegründet ist, wie es dieser Art zu sehen erscheint. Denn eine Art zu sehen, das ist dieser Intellekt. Sie soll hier untersucht werden, nicht die Standfestigkeit des Geistigen, des Religiösen und Sittlichen, was ja schon oft geschehen ist.

Zerlegendes Denken und Naturwissenschaft

Daß die Aufklärung unter dem starken Eindruck des raschen Fortschritts der Naturwissenschaften aufkam und sich ausbreitete, kann uns einen ersten Hinweis geben. Naturwissenschaftliche Methode und naturwissenschaftliches Denken ist analytisches Denken. In der Natur begegnet der Mensch selten, wenn überhaupt, dem Wirken einer einzigen Ursache; so gut wie immer sind deren mehrere am Werk. Aber es ist nicht einfach, sie voneinander zu unterscheiden, und ihr Zusammenwirken zeigt keinerlei Regelmäßigkeit. So konnte der Eindruck entstehen,

der jeden Tag aufs neue bestätigt wurde, daß es im Naturgeschehen keine Regelmäßigkeit gebe, außer in einigen wenigen von jeher bekannten Fällen, daß die verschiedenen Ursachen ohne sichtbaren Grund bald so, bald anders wirkten, so wie es auch der Mensch zu tun pflegt.

Die große Entdeckung, die zur Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik führte, war die Erkenntnis, daß die Unregelmäßigkeit nur im Zusammentreffen der verschiedenen Ursachen liegt, daß aber jede einzelne Ursache immer in der gleichen, ganz bestimmten Weise vorangeht, so daß sich diese durch ein exaktes Gesetz ausdrücken läßt. Von den einzelnen Gesetzen aus läßt sich dann auch das Zusammenwirken als notwendig und vorausberechenbar erweisen. Es geht also darum, die vorliegende Wirklichkeit in ihre Bestandteile zu zerlegen, um die streng gesetzliche Wirkungsweise einer jeden Art von Teilen festzustellen; dann kann man diese Erkenntnis technisch verwerten. Das Wesentliche ist also die saubere Trennung der verschiedenen Elemente. Sie hat sich als schwieriger erwiesen, als man anfangs anzunehmen geneigt war. Immer wieder, wenn man bei einem Letzten angekommen zu sein meinte, bei unteilbaren Atomen, ergab sich, daß man noch weiter unterteilen mußte und daß das, was man als eine einzige Art von Teilchen ansah, doch noch eine Mischung war. So engte sich das Feld immer mehr ein; was die Beobachtung an Genauigkeit gewinnt, das verliert sie an Umfang.

Diese Erkenntnisweise ist also wesentlich zerlegend und wieder zusammensetzend, so wie man Steine aus der Masse herausschneidet und sie wieder in neuer Weise zu Mauern und zu einem Haus zusammensetzt. Soll diese Methode anwendbar sein, so muß man voraussetzen, daß sich die Wirklichkeit aus einer gewissen Anzahl letzter unveränderlicher Teile zusammensetzt und daß die uns in der unmittelbaren Wahrnehmung gegebenen Unterschiede nur aus ihrem wechselnden Zusammenspiel hervorgehen. Indem man die Wirkungsweise einer jeden Art der Aufbauelemente möglichst genau studiert, kann man durch eine berechnende Neuzusammensetzung jede gewünschte Wirkung erreichen.

Es ist weiter zu beachten, daß dieses zerlegende Vorgehen nichts auseinanderschneidet, was vorher eine echte Einheit gebildet hätte. Die sichtbaren Einheiten sind im Stofflichen nur scheinbar solche; in Wirklichkeit sind sie Anhäufungen von ungeheuren Mengen letzter Teilchen, deren nähere Natur wir bis heute noch nicht exakt kennen. Die Trennung erweist sich also auch hier nur als eine Ortsverschiebung der einzelnen wahren Einheiten. Am Sein des Stofflichen wird durch ein solches Vorgehen nichts geändert; dieses wird dadurch gar nicht in sich berührt, sondern nur in der dafür nebensächlichen Ortsbestimmung. Das Zerlegen setzt also das Bestehen von wirklichen, nicht erst zu schaffenden Einheiten voraus, die man nur weiter voneinander trennt und gegeneinander verschiebt. Es ist klar, daß zerlegendes Vorgehen nur da der Wirklichkeit angemessen sein und zu richtiger Erkenntnis führen kann, wo es sich um ein Beieinander solcher Einheiten, um bloß äußerliche Zusammensetzungen handelt.

Der Erfolg der Naturwissenschaft und der Technik hat gezeigt, daß die Materie in dieser Weise aufgebaut ist. Die Versuchung lag nun nahe, anzunehmen, daß alle Wirklichkeit in gleicher Weise aus letzten Bestandteilen besteht und daß darum diese analytische, zerlegende Methode überall der richtige Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit sei wie auch gestatte, alle Wirklichkeit in gewünschter Weise herzustellen oder zu verändern. Seit Descartes hat sich diese Ansicht in immer weiteren Kreisen durchgesetzt und sie beherrscht, wenn auch meist unausgesprochen, heute weithin das Denken, wenngleich sie wohl ihren Höhepunkt bereits überschritten hat. Wie wenig aber diese Einstellung der Schau geistiger Wirklichkeiten günstig ist, zeigt die Philosophie Kants. Er wollte Philosophie mit den damals neuen Methoden der Naturwissenschaften treiben, damit sie ebenfalls so rasche Fortschritte mache wie diese. Folgerichtig kam er dazu, die Möglichkeit unmittelbaren Erfassens geistiger Wirklichkeiten zu leugnen. Er mußte nun, da er von ihrem Dasein noch tief überzeugt war, diese Überzeugung auf Postulate gründen, die nichts beweisen, wenn es keine geistige Schau gibt, und unnötig sind, wenn die geistige Einsicht sie unmittelbar erfaßt.

Die Grenzen des zerlegenden Denkens

In der Tat zeigt sich immer mehr, daß diese stillschweigende Voraussetzung falsch ist und daß das analytische Denken nicht überall das angemessene Verfahren ist, der Wirklichkeit näher zu kommen. Schon in der Erkenntnis des Stofflichen gibt es ein Moment der Erkenntnis, das dort zwar sehr zurücktritt und darum leicht übersehen wird, das Moment der unmittelbaren Anschauung. Die Naturwissenschaft scheint allerdings gerade diese vollkommen entwertet zu haben; sie hat gezeigt, daß der Stoff nicht so ist, wie wir ihn unmittelbar erfahren. Darum ist diese unmittelbare Schau seit langem in Verruf geraten und vernachlässigt worden. Aber was könnte die Naturwissenschaft ohne dieses Moment überhaupt tun? Die zerlegbaren Massen müssen unmittelbar gegeben sein. Ebenso müssen die Ergebnisse der Forschung, die zunächst nur in mathematischen Formeln vorliegen, immer wieder ins Anschauliche übersetzt werden, soll man sie technisch verwenden können; denn die Dinge, die die Technik schafft, dienen uns in ihrer unmittelbaren Wahrnehmungsgestalt. Aber diese Ausgangs- und Endpunkte naturwissenschaftlicher Forschung sind meist so selbstverständlich, daß sie nicht beachtet werden und es den Anschein erhält, als sei die analytische Methode wenigstens hier alleinherrschend.

Immer mehr zeigt sich aber, daß man die Aufbaugesetze des Stofflichen nicht einfach auf die andern Seinsstufen übertragen darf, ohne diese zu verfehlen oder gar zu zerstören, sondern daß jeder Stufe eine Struktur eigen ist, durch die sie eben

diese Stufe ist. Schon das Lebendige ist durch die Gestalt bezeichnet, durch eine Ganzheit, die etwas anderes ist als eine bloße Summe. Die Schönheit eines Kunstwerks läßt sich nicht exakt feststellen noch nach Maß und Gewicht angeben, etwa durch die Größe der Leinwand oder den Preis der Farben. Noch mehr unterscheidet sich vom Stofflichen die Seinsweise des Geistigen. Dieses ist nicht ausgedehnt und darum auch nicht in sich exakt meßbar; es besteht nicht aus einzelnen Bestandteilen, in die es sich zerlegen und aus denen es sich wieder zusammensetzen ließe. Die mathematischen Gesetze sind also hier nicht anwendbar: ein Denken, das doppelt so lange dauert, ist nicht notwendig doppelt so gescheit und reich an Inhalt. Noch weniger sind Sittlichkeit und Menschlichkeit diesen Gesetzen unterworfen.

Wenn aber diese Wirklichkeit nicht wie das Stoffliche aufgebaut ist, dann kann auch der Zugang zu ihr nicht der sein, der zur Erkenntnis des Physikalischen führt. Das zerlegende Denken ist ihr gegenüber offenbar nicht angemessen und muß sie verfehlen. Es steht zu erwarten, daß ihr gegenüber das andere Element in den Vordergrund tritt, das wir schon als Grundlage und Voraussetzung des zergliedernden Denkens erkannt haben: die unmittelbare Erfassung des Gegebenen. Daß es ein solches Erfassen gibt, beweist der alltägliche Verkehr immer wieder; es tritt in jedem Gespräch, in jeder Erkenntnis, daß der Gegenüber ein Mensch ist, in Tätigkeit. Man kann es eine geistige Schau oder ein geistiges Vernehmen oder Innewerden nennen, alles bildliche Ausdrücke, die bloß auf etwas hinweisen, was alle immer schon kennen und üben.

Wie man nur dann wissen kann, was Farben sind oder Töne, wenn man jene gesehen und diese gehört hat, also durch eine unmittelbare Erfahrung, so ist es auch mit den geistigen Wirklichkeiten. Auch sie muß man einmal geistig erschaut und berührt haben, wenn man das Reden darüber verstehen will. Sonst ist es, wie wenn man einem Blindgeborenen durch einen Aufwand von Beschreibungen klar machen wollte, was Farben eigentlich sind; er wird es nie verstehen. So kann man auch die religiöse Wirklichkeit nicht begreifen, wenn man nicht irgendeinmal lebendig innegeworden ist, was das Heilige ist, eine Erfahrung, die jedoch nicht reflex, ja nicht einmal ausdrücklich zu sein braucht. Ebensowenig vermag sich der sittlich zu verhalten, dem der Eigenwert des Sittlichen nie aufgegangen ist und der ihn durch etwas anderes erklärt und damit wegerklärt. Ein solcher kann sich sittlich nur äußerlich, aus Angst vor der Polizei oder aus gesellschaftlichen Rücksichten oder aus wirtschaftlichen Interessen benehmen, ohne wirklich sittlich zu sein.

Diese Wirklichkeiten sind keine Einbildung; deswegen haben sie alle Versuche der Entlarvung und Zerstörung überlebt. Man muß nur fähig sein, sie zu erfassen. Sie stehen nicht als Gegenstand vor den leiblichen Augen, und sind doch nicht nichts. Man kann wohl versuchen, sie zu beschreiben; aber sie lassen sich weder aus anderem ableiten noch durch anderes erkennen. Jeder Versuch einer zerlegenden Behandlung verstellt sich selbst den Zugang zu ihnen und läßt sie verschwin-

den, so wie eine naturwissenschaftliche Untersuchung eines Kunstwerks den gleichzeitigen Blick auf seinen künstlerischen Wert verstellt.

Das weist auf einen weiteren Unterschied hin. Die Wirklichkeit des Stofflichen drängt sich jedermann auf. Wer sie leugnen wollte und etwa versuchen sollte vorzugehen, als ob eine Mauer vor ihm nur Einbildung sei, den würden die Folgen in der kürzesten Zeit zur Einsicht bringen. Darum kann niemand vernünftigerweise und sinnvoll mathematische Wahrheiten und naturwissenschaftliche Erkenntnisse leugnen, und ihre Beweise haben zwingenden Charakter. Anders die geistigen Wirklichkeiten. Wir stellten bereits fest, daß der Blick auf den künstlerischen Wert unvereinbar ist mit der gleichzeitigen naturwissenschaftlichen Einstellung. Noch ausschlaggebender ist die Einstellung für die Erkenntnisse des eigentlich Geistigen, da es wesentlich mit dem personhaften Sein des Menschen verbunden ist. Dieses fordert aber, damit es überhaupt in den Blick komme, den Willen und die Bereitschaft zur Anerkennung. Wer diese Bereitschaft nicht besitzt, ist für das Geistige blind, so wie jemandem das Gehör für Musik fehlen kann, jedoch mit dem Unterschied, daß es sich hier um das Fehlen einer angeborenen Anlage, dort um eine freie Einstellung handelt.

Wer infolge seiner Einstellung das Geistige zu vernehmen nicht imstande ist, ist natürlich versucht, dessen Wirklichkeit in Abrede zu stellen und alles Reden davon für Einbildung oder Betrug zu erklären. Wo andere behaupten, etwas zu sehen, da stößt er ja ins Leere. Weil aber die Erfahrung dieser Wirklichkeiten wesentlich zum Menschen gehört und allein Erfüllung und echte Freude schenkt, so wird deren Fehlen nicht gleichgültig lassen, sondern dunkel quälen und aufreizen. Aus dieser Stimmung der Unzufriedenheit mit sich selbst heraus entsteht dann der bissige und gehetzte Wille, diese vorgeblichen Werte als Täuschung, ja als Betrug zu entlarven, mögen die Folgen solchen Vorgehens noch so verheerend sein. Haß gegen das unerreichbare Geistige, Haß gegen das Menschliche, schließlich Haß gegen sich selbst wird so zum tiefsten Antrieb und zur innersten Haltung. Eine neutrale Haltung ist ja dem Geistig-Personhaften gegenüber wesensmäßig ausgeschlossen; man kann nur dafür oder dagegen sein. So steht es schon im Evangelium: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12, 30), wie umgekehrt: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9, 40).

Erschwerend kommt heute hinzu, daß jeder, der nur will, über alles reden und schreiben kann, ob er die nötige Sachkenntnis besitzt oder nicht. Ja, es gibt eine gewisse Literatur und eine Art Journalismus, die um der möglichst breiten Wirkung willen alles nur ganz oberflächlich betrachten und dem Leser den schmeichelhaften Eindruck nahelegen, er sei imstande, alles selbst zu beurteilen. Nur in den Bereichen, die grundsätzlich, wenn auch nicht tatsächlich, allen in gleicher Weise zugänglich sind und wo darum der Glaube nur ein Ersatz für eigentliche Erkenntnis ist, in Mathematik und Naturwissenschaft, ausgerechnet da ist man zu glauben

bereit; da aber, wo diese Gleichheit nicht besteht, und zwar wesentlich nicht besteht und darum für die meisten der Glaube als Nachvollzug allein der wahre Zugang zur Wirklichkeit ist, da vermeint ein jeder aus eigenem Sachverstand urteilen zu können. So entsteht ein haltloses Herumirren an der Oberfläche aller Dinge, das unfähig ist anzuhalten, weil es keinen Halt an der geistigen Wirklichkeit hat. Es spiegelt sich darin die ständige sinnfreie Bewegtheit der Materie, der der menschliche Geist durch den praktischen Materialismus gleich geworden ist.

Da diese geistigen Wirklichkeiten nur durch eine unmittelbare geistige Schau erfaßt werden, so können alle Beweise in diesem Bereich nur den einen Sinn haben: den Blick auf diese Wirklichkeiten hinzulenken, zu sagen, was sie nicht sind und dadurch falsche Einstellungen zu beseitigen und zur eigenen Einsicht zu führen. Alles Beweisen ist hier gleichsam ein hinweisendes Umkreisen der Wirklichheit, ob sie eher von diesem oder von jenem Punkt aus in Sicht kommen mag, damit sie dann für sich selbst zeuge. Für jemand, dem solche Einsicht verwehrt ist, müssen darum alle Beweise als bloße Spiegelfechtereien vorkommen, als logische Kunststücke ohne allen wirklichen Inhalt. Alle Erklärungen und Beweise können ja auch einem Blindgeborenen niemals klar machen, was Farben sind und daß es überhaupt Farben gibt.

Weil es so auf das eigene Vernehmen entscheidend ankommt und dieses von einer freien Einstellung bedingt ist, versteht man auch, daß alle diese Beweise nicht zwingen wie die mathematischen Wahrheiten, ja daß sie ohne die grundlegende Erfahrung als leeres Gerede erscheinen müssen. Man kann dann endlos über sie streiten und sie auch rein logisch widerlegen. Und man kann dann sogar selbstgefällig die eigene Überlegenheit über die Rückständigkeit der andern verkosten. Dazu kommt, daß das Dialektisch-Logische leichter in Worte zu fassen ist, da es dem schrittweisen Vorgehen der Sprache verwandt ist. Die Schau geistiger Wirklichkeiten hingegen drückt sich nur schwer durch ein Mittel aus, das ihr nicht ganz angemessen ist.

Es besteht darum die Gefahr, daß eine hemmungslose Dialektik an der Wirklichkeit vorbeiredet, sie zerredet und sich dabei an dem eigenen wortreichen Scharfsinn berauscht. Sie will zerlegen, was eine wesentlich unteilbare Einheit ist. Sie springt von einem zum andern, wo man wesensgemäß stehenbleiben und eindringen sollte. Sie versucht, natürlich vergebens, aus anderem abzuleiten, was nur durch Selbstgegebenheit zu erfassen ist. Sie verlangt zwingende Beweise, wo solche dem Wesen der geistigen Wirklichkeit widersprechen, und versteift sich auf sie, wo es gälte, die angemessene Haltung einzunehmen. Mit einem Wort, sie fordert, daß das Geistige Eigenschaften besitze, die nur dem Stofflichen zukommen, und in deren Fehlen sieht sie triumphierend den Beweis für die Unwirklichkeit des Geistigen. Da die Schau mühsam in Worte zu kleiden ist und nur sich selbst beweist und keines andern Beweises fähig ist noch seiner bedarf, so verteidigt sie sich gegen das zerlegende Denken nur schwer und ist leicht zum Verstummen zu bringen.

Das Heilmittel

Allerdings erbringt auf die Dauer die Wirklichkeit selbst den Beweis ihres Daseins, leider oft nur durch den Unsegen, den die Leugnung und Vernachlässigung der wahren Werte zur Folge hat. Nach langer Zeit erst: während das Stoffliche in seiner Unfreiheit immer sofort entgegenwirkt, wenn man es nicht seiner Natur nach behandelt, ist das Geistige elastisch und kann gleichsam zurückweichen, um dann, wenn die Grenze erreicht ist, mit um so größerer und wirksamerer Macht wieder vorzustoßen. Es ist scheinbar ohnmächtig, nur weil es mächtig genug ist zu warten, da es sich selbst in der Hand hat. Denn es ist so, daß Erfüllung, Freude und Friede nur die geistigen Wirklichkeiten gewähren und ohne sie das Leben seinen Sinn verliert. Aller Fortschritt der Technik wirkt sich nur dann zum Guten aus, wenn sie Mittel und Muße schafft, um sich dem eigentlich Menschlichen besser zu widmen. Bleibt das Vernehmen des Geistigen aus, so kann alle Freizeit keine Besserung bringen. Denn, wie man gesagt hat, nicht freie, sondern erfüllte Zeit will der Mensch.

Es geht um die Zukunft unserer Kultur. Darum ist es dringend nötig, daß in unserer technischen Kultur die Aufnahmefähigkeit für die höheren Werte gestärkt und damit dem zersetzenden Denken ein Damm gesetzt werde, der das zerlegende Denken auf das Gebiet einschränkt, dem es angemessen ist. Das läßt sich aber nicht durch Verbote erreichen. Wer will zwischen zerstörender und aufbauender Kritik überzeugend entscheiden? Auch können Verbote wohl manches verhindern, aber sie schenken nicht Einsicht. Und Einsicht ist der einzige Zugang zu allem Höheren. Diese Einsichtsfähigkeit wird gestärkt durch Besinnung, Stille, Meditation. Man muß sich der Hetze des heutigen Lebens immer wieder zu entziehen wissen und es auch wollen. Man muß sich vor dem Lärm, der Reklame und überhaupt von der Öffentlichkeit in die Stille zurückziehen, damit die leise Stimme der höheren Wirklichkeit nicht übertönt wird. Für viele mag das zunächst schwierig sein, weil solch besinnliches Verweilen ihnen ungewohnt ist. Aber man kann es lernen.

Immer ist dies aber Sache des einzelnen. Die Masse entspricht ziemlich nahe der Struktur des Stofflichen und ist darum auch weniger menschlich. Die tiefen, wertvollen Einsichten gehen von Mensch zu Mensch. Wer aber einmal verspürt hat, worauf es für den Menschen, für seine innere Erfüllung, für seine Zufriedenheit und für die Übereinstimmung mit sich selbst ankommt, der wird den Versuchungen des zersetzenden Intellekts nicht mehr erliegen und unzugänglich bleiben für das oberflächliche Gerede, das alles zerredet. Nur wenn sich eine geistige Elite bildet, wird unsere Kultur eine Zukunft haben. Sonst steht sie schon in einem geheimen Einverständnis mit dem Materialismus, der blind ist für alles, was sich nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassen läßt und sich deswegen rühmt, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu sein und nicht merkt, daß so etwas ein hölzernes Eisen ist oder ein Gemälde ohne Farbe und Gestalt.

Die Bedeutung Friedrich Wilhelm Foersters für die Pädagogik der Gegenwart

Walter Tröger

Kaum ein anderer Erzieher unseres Jahrhunderts hat ein so umfangreiches und vielseitiges Werk hinterlassen wie Friedrich Wilhelm Foerster; kaum ein anderer hat mit solcher Leidenschaft Stellung genommen; kaum ein anderer war so umstritten wie er; keiner hat so viel Zustimmung und Ablehnung erfahren. Seine Bücher – es sind über 30 – fanden weitere Verbreitung als die jedes anderen pädagogischen Autors seiner Zeit, er selbst aber stieß auf massive Ablehnung und mußte 1920 akademisches Lehramt und Vaterland verlassen.

Heute sind sein Leben und sein Werk nahezu vollendet. Die Streitfragen, um derentwillen sein Leben so bewegt verlief, liegen zurück und sind inzwischen zum größten Teil von der Geschichte entschieden. Wir können versuchen, aus größerer Distanz als es seinen Zeitgenossen möglich war, nach dem Ertrag seines Lebens zu fragen.

*

Foersters Bedeutung kann erstens gesehen werden in seiner Auffassung der Erziehung als bewußter Formung des einzelnen. So selbstverständlich diese Auffsung auch beim ersten Anhören klingt, wir sind in der Gegenwart in Gefahr, sie zu vergessen, zumindest zu vernachlässigen, vor allem in der Praxis.

Erziehung ist ein Geschehen, das in früheren Zeiten fast von selbst verlief, im Mittelalter von eindeutigen und klaren Idealen beherrscht war, im Lauf der letzten Jahrhunderte jedoch immer verworrener und komplizierter wurde. Heute müssen die gegensätzlichsten Ziele mit hochdifferenzierten Methoden unter ganz unübersichtlichen Verhältnissen erstrebt werden. So entsteht die Gefahr, das dem Erkennen und Handeln nicht mehr Faßbare auf leichter beherrschbare Teilvorgänge einzuengen und sich vor allem auf das zu beschränken, was im Augenblick besonders dringlich verlangt wird. Und verlangt wird heute von der Erziehung – und zwar mit Recht – ein Beitrag zur reibungslos funktionierenden Gesellschaft. Erziehung und Bildung treten immer deutlicher als unentbehrliche Voraussetzung für den störungsfreien Ablauf des wirtschaftlichen und politischen Kräftespiels

hervor. Damit hängt zusammen, daß sich Bildung mit dem Sozialprestige verbunden hat; so ist ein noch nie dagewesenes Interesse an Schule und Erziehung entstanden. Das wiederum hat zur Folge, daß die Erziehung, vor allem in der Schule, aber auch in der Familie, im außerschulischen Bereich der Jugendarbeit und in der Berufserziehung heute immer mehr auf die Rolle der Sozialisierung festgelegt wird; Sozialisierung vom einzelnen aus als Fit-Machen für seine künftigen Rollen in der komplizierten Gesellschaft, Sozialisierung von der Gesellschaft her als Garantie ihrer Kontinuität durch Einpassen des Individuums in die Vielfalt der sozialen Funktionszusammenhänge.

Über die grundsätzliche Berechtigung dieser pädagogischen Aufgabe ist kein Wort zu verlieren, auch nicht darüber, daß noch lange nicht genug getan ist, um ihr nachzukommen. Ebensowenig kann aber ein Zweifel daran bestehen, daß die endgültige Erhebung des Sozialisierungsprinzips zum allein maßgebenden pädagogischen Gesichtspunkt zu einer Einseitigkeit unseres Erziehungswesens führen müßte, die weder dem einzelnen, noch – auf die Dauer – den wahren Interessen der Gesellschaft gerecht werden könnte. Sie würde auch gegenüber der Erziehungstradition eine Verarmung und Verengung bedeuten. Seit dem Beginn der europäischen Pädagogik in der griechischen Idee der Paideia ist sie von dem Gedanken getragen, daß es in der Erziehung um die Entfaltung und Formung des einzelnen um seiner selbst willen geht, um die Suche nach seiner einmaligen und nur ihm allein gehörigen Lebens- und Wesensgestalt.

Wir haben heute mit den andrängenden Aufgaben der Zeit, mit der Erledigung der ins Ungemessene wachsenden Stoffmassen und mit dem Ausbau der Bildungsorganisation so sehr alle Hände voll zu tun, daß uns für diesen pädagogischen Eros, für die auf den einzelnen gerichtete Leidenschaft des Helfens und Entfaltens schon – von allen anderen Widrigkeiten ganz abgesehen – überhaupt kaum noch Zeit bleibt. Zum Teil ist die Akzentverschiebung der Erziehungsaufgabe zum bloßen Sozialisieren hin sicher auch eine Form realistischer Bescheidenheit, aus der Erfahrung heraus, daß die bewußte Erziehung oft wenig an Formung vermag und das Zu-sich-selbst-kommen des einzelnen vor allem der Ertrag seines gelebten Lebens ist. Trotzdem ist zu fragen, ob es richtig ist, diese Absicht so sehr in den Hintergrund zu drängen und die intentionale Erziehung mehr oder weniger auf die Vermittlung von sozial relevanten Kenntnissen und Fertigkeiten zu beschränken.

Von dieser Situation der Erziehung aus muß die Pädagogik Foersters gesehen werden. Er hat, wie kaum ein anderer, in seinen Überlegungen den pädagogischen Anspruch des einzelnen, seine persönlichen Nöte und Bedürfnisse in den Mittelpunkt gestellt, und zwar des einzelnen in den konkreten Gebundenheiten seines Lebens, auch in seinen sozialen Verhältnissen, nicht in der lebensfremden individualistischen Isolierung des Neuhumanismus. Es geht in der Erziehung, das ist der Ausgangspunkt seiner Pädagogik, um ein Recht des Individuums auf Selbstentfal-

tung, um ein – noch gar nicht religiös verstandenes – „Heil der Seele“ [1], das nicht aus den Ansprüchen der Gesellschaft abzuleiten ist, sondern ihnen in eigener, unabhängiger Würde gegenübersteht. Foerster wird nicht müde, dieses Recht zu begründen und die daraus folgenden Konsequenzen darzustellen. Besonders hebt er in den verschiedensten Zusammenhängen die Bedeutung des Selbstgefühls und der Selbstachtung des Jugendlichen hervor und betont immer wieder, daß die Erziehung etwas Dauerhaftes nur erreichen könne, wenn sie sich mit diesen Zentralkräften der Seele verbindet. Es bleibt sein Verdienst, der Druck- und Drillpädagogik nachgewiesen zu haben, daß sie gerade das nicht geleistet hat, worauf sie so besonders stolz war, die Erziehung zu Gehorsam und Disziplin[2]. Ihre Bändigungsmethoden gingen zu sehr vom bloßen Recht des Stärkeren aus und hatten zu wenig Respekt vor der Selbstachtung der Jugendlichen, so daß sie lediglich Untertänigkeit hervorbrachte, die wirklichen inneren Ordnungskräfte des individuellen und sozialen Lebens jedoch, aufs Große gesehen, nicht zu wecken vermochte.

In allen pädagogischen, juristischen, wirtschaftlichen, politischen Streitfragen, die er erörtert, bedenkt Foerster immer auch die Sache vom einzelnen aus; wo dessen Recht bedroht ist, ergreift er grundsätzlich seine Partei gegenüber dem Kollektiv, bis hin zu seinem Eintreten für das „Recht des Rechtsbrechers“, von dem er sagt, daß das Wachstum der bürgerlichen Freiheit eng verbunden sei mit dem „Respekt vor der Freiheit gerade derer, die die Geduld der menschlichen Gesellschaft am meisten auf die Probe stellen“ [3].

Nun wäre dies allein noch kein hinreichender Grund für eine besondere Hervorhebung; an Vertretern der Individualitätspädagogik fehlt es gerade in Deutschland nicht. Was die Stellung dieses entschiedenen Anwalts der persönlichen Belange so einzigartig macht, ist nicht allein die Tatsache, sondern mehr noch die Art und Weise, wie er die Unabhängigkeit des einzelnen sichern will.

Es beginnt damit, daß er immer vom realen Leben ausgeht. In langjährigen Studien und auf zahlreichen Reisen bemüht er sich um die Begegnung mit den wirklichen Menschen und ihren Nöten, vor allem in der Arbeiterjugend, in den Anstalten der Heilpädagogik und Fürsorge, in Gefängnissen, in der Jugendbewegung, die er als einer der ersten deutschen Pädagogen zur Kenntnis nimmt und in ihrem Anliegen begrüßt und unterstützt. Darüber hinaus sammelt er Erfahrungen in seinen ethischen Kursen für Jugendliche, besonders aus Arbeiterkreisen, in Zürich, in denen er acht Jahre lang über die Möglichkeiten systematischer moralischer Erziehung eindringende Erkenntnisse gewinnt. Vor allem aber brachte er eine Voraussetzung mit, die in der wissenschaftlichen Literatur, auch der pädagogischen, nicht eben häufig zu finden ist, die Fähigkeit, innere Erfahrungen zu machen und

---

1 Friedrich Wilhelm Foerster: Moderne Jugend und christliche Religion. Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte (Freiburg 1960) 61.

2 Ders.: Die Hauptaufgaben der Erziehung. Freiburg 1959 (Überarb. Neuaufl. v. Erziehung u. Selbsterziehung) 153.

3 Ders.: Schule und Charakter. Moralpädagogische Probleme des Schullebens (Recklinghausen ^{15}1953) 50.

zu deuten. Das alles verband sich mit einem völlig illusionslosen Blick für die Realitäten des Lebens, insbesondere für die psychischen, der sich weder von Fassaden und Phrasen täuschen, noch von emotionalen Wallungen trüben ließ.

Neben der inneren und äußeren Erfahrung ist die zweite Erkenntnisquelle Foersters die Überlieferung in Philosophie und Dichtung, in der bildenden Kunst, in der Geschichte, in der Lehre und in den großen Heiligengestalten des Christentums. Sie sichern seinen Antworten auf die Fragen der Pädagogik eine Weite und Tiefe des Blicks, die über die Beschränktheiten menschlicher Einzellösungen immer wieder hinausweisen.

Die große europäische Tradition der Besinnung auf Sein und Sollen des Menschen hat im Lauf der Geschichte einen unermeßlichen Reichtum an Gedanken über das Bild des Menschen geschaffen. Die Pädagogik unseres Jahrhunderts hat die Frage nach dem Erziehungsziel häufig entweder nur mit allgemeinsten Formalbegriffen beantwortet, etwa mit der „Vollkommenheit" bei Dilthey, oder sie überhaupt nur auf die von der Zeit geforderten Teilgebiete beschränkt, so in der Berufserziehung oder der politischen Bildung; sie hat diesen Reichtum in erstaunlichem Umfang unbeachtet gelassen und dafür vielfach lieber von der Hand in den Mund gelebt. Foerster betrachtete es als eine seiner Hauptaufgaben, ihn für die Erziehung unserer Zeit wieder lebendig und fruchtbar zu machen[4].

So erfuhr er bald, was in der individualistischen Entfaltungspädagogik meist übersehen wird: daß man das Selbst des Menschen nicht entfalten kann, weil es „das" Selbst als in sich einheitliche und geschlossene Größe nicht gibt; daß die Förderung aller seelischen Kräfte unmöglich ist, nicht wegen äußerer Hemmnisse, sondern aus inneren Gründen; die Kräfte und Tendenzen der Seele widersprechen sich so, daß die Hilfe für die einen die Unterstützung der anderen ausschließt. Das gilt schon für viele intellektuelle und künstlerische Begabungen, so daß oft gerade reicher veranlagten Naturen die Berufswahl, die Studienentscheidung sehr schwer fällt; es gilt aber noch mehr – und hier setzt Foersters leidenschaftliche Teilnahme ein – für die Kräfte, die mit jenem unüberbrückbaren Gegensatz zu tun haben, den die Menschen seit jeher in der räumlichen Analogie von oben und unten, Himmel und Hölle, darstellen und mit dem zeitlichen Gegensatz von Vergänglichkeit und Dauer in Verbindung bringen. Es gibt einen – zunächst ganz unbestimmten – Drang der Seele nach oben, der zugleich eine Suche nach dem Bleibenden, Ewigen ist, und es gibt eine Kraft, die die Seele nach unten zieht in den Strudel wechselnder Antriebe, in die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit hinein. Wir haben die Wahl, uns nach oben oder nach unten auszuleben[5]. Die Entscheidung zwischen diesen beiden Wegen des Wachsens und Entfaltens der Kräfte ist bei Foerster der Mittelpunkt jeder Erziehung[6]. Die Wahl des Herakles ist das pädagogische Grundmodell.

4 Ders.: Erlebte Weltgeschichte 1869–1953. Memoiren (Nürnberg 1953) 82.

5 Ders.: Schule und Charakter a.a.O. 405.

6 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger (Zürich 1921) 65.

Foerster hat sich diese Forderung nach pädagogischer Entschiedenheit jedoch nicht durch vereinfachende Schwarz-Weiß-Malerei erleichtert. Er wird nicht müde zu betonen, wie geheimnisvoll, oft bis zum Ununterscheidbaren verschlungen, Wege und Wirkungen der zwei Grundkräfte der Seele sind und daß auch ursprünglich positive Antriebe fehlgehen und zum Verderben werden können. Es erfordert viel Geduld und Erfahrung, die klare moralische Unterscheidung von Gut und Bös auf das verwirrende Kräftespiel der Seele zu übertragen und nicht nur – nach Lessings Wort – die Laster hinter unseren Tugenden, sondern auch die Tugenden hinter unseren Untugenden zu erkennen[7].

Solange es jedenfalls der Erziehung nicht gelingt, dem Heranwachsenden hier zur Klarheit und vor allem zur unzweideutigen Entscheidung zu verhelfen, ihn von der Realität des höheren, unsichtbaren Lebens zu überzeugen, ihm klarzumachen, daß alles Verlangen nach Kraft und Fülle, nach Sicherheit, nach Überwindung des Aufgehens und Vergehens in der vorbeihetzenden Lebenszeit hier sein Ziel hat, solange müssen alle Anstrengungen im Äußerlichen und Unwesentlichen bleiben. Erziehung heißt „die Zeit mit der Ewigkeit verbinden“[8] und Charakterbildung ist „der Triumph des Absoluten über das Relative“[9].

Auch hier ist wieder neben dem Daß das Wie bezeichnend. Es ist schwer, von objektiven Werten und Normen, von höherer Ordnung, von ewiger Wahrheit so zu sprechen, daß nicht bloß schön tönendes Wortgeklingel dabei herauskommt. Nichts davon bei Foerster. Wenn er vom höheren Leben der Seele spricht, so klingt es glaubhaft. Das liegt an seiner Sprache, an der konkreten Anschaulichkeit seiner Darstellung und an der Übereinstimmung von Lehre und Leben.

Seine Sprache: Auch wer sie als zu hart, zu aggressiv empfindet, muß zugeben: wenn Foerster vom Drang der Seele nach dem Ewigen spricht, ist nichts Phrase; man spürt, daß die Worte aus lebendiger Erfahrung kommen. Er weiß, wovon er redet.

Das liegt nicht nur am Tonfall, sondern auch am Inhalt. Foerster bleibt nie im Abstrakten. Das allgemeine Prinzip bis in die konkreten Einzelheiten des Alltags hinein verfolgen und in den kleinen Dingen des Lebens die Gleichnisse tieferer Entscheidungen sichtbar machen, diese Verbindung von Idee und Realität ist die bis heute unerreichte Kunst vor allem seiner „Jugendlehre“ und „Lebensführung“. Von seinem Werk geht eine unserer Zeit des Ungefähren und Unverbindlichen so nötige Entschiedenheit und Sicherheit aus, aber eine Entschiedenheit ohne Enge, eine Grundsatztreue ohne Borniertheit, eine Sicherheit ohne Hochmut.

Die dritte und vielleicht entscheidendste Legitimation für seine Rede von Wahrheit und Ordnung ist die Übereinstimmung von Lehre und Leben. Da er Realist genug war, um zu sehen, daß eine durchgreifende Änderung der Erziehung nur in

---

7 Ders.: Erlebte Weltgeschichte 1869–1953 a.a.O. 126; ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 368.
8 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 6.
9 Ebd. 14.

Verbindung mit der Gesamtgesellschaft möglich ist[10], beschränkte er seine Wirksamkeit nicht auf den pädagogischen Bereich. Auch wer seiner Beurteilung der deutschen Politik vor und nach dem ersten Weltkrieg nicht in allen Einzelheiten zustimmt, kann sich der Unerbittlichkeit und Präzision der Voraussagen neuen und immer schlimmeren Unheils nicht entziehen; sie haben für den Nachkommenden, der erlebt hat, in welch schauerlicher Weise sie in Erfüllung gegangen sind, wie Franz Pöggeler zweifellos zu Recht feststellt, etwas Prophetisches an sich.

Aber als er sie aussprach, wurden die Warnungen von den Zeitgenossen als maßlos übertrieben, ja als Verleumdung Deutschlands empfunden. Sie brachten ihm nicht nur – was ihn kalt ließ – den Haß der Nationalsozialisten ein, die seine Bücher öffentlich verbrannten, sondern, und das schmerzte ihn tief, die Kritik großer Gelehrter und Politiker und den Bruch mancher Freundschaft, vor allem der mit Carl Muth, der sich erst wieder nach dem Beginn des Hitler-Reiches mit ihm aussöhnte, als seine Voraussagen schon im Begriff waren, sich zu bewahrheiten[11]. Dem Beruf des öffentlichen Warners opferte er seine Laufbahn als Hochschullehrer. Der Weg, der ihn zum Bruch mit der Universität führte, war sicher nicht die einzige Möglichkeit, den Geist gegen die Barbarei zu verteidigen, es war sein Weg, die Entscheidung des Gewissens, auf seine Weise Professor, Bekenner zu bleiben.

Er hätte das Leben des einsamen Warners nicht führen können, wenn er nicht gewußt hätte, daß das Recht auf seiner Seite war, daß er im Dienst einer höheren Wahrheit, auch im Dienst eines höheren Begriffs von Vaterland stand. Sein Leben dokumentiert seine Überzeugung, daß die wirklich „unerschütterliche Haltung der Persönlichkeit gegenüber der Welt und Menschen nur durch ewige und unerschütterliche Wahrheiten begründet werden kann"; denn „welche Vermessenheit würde dazu gehören, nur auf Grund einer subjektiven Meinung einer ganzen Welt standzuhalten! Nur auf dem Boden des Unvergänglichen ist man dem Vergänglichen gewachsen" [12].

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so läßt sich Foersters pädagogische Bedeutung in Bezug auf das Erziehungsziel darin sehen: Bei ihm ist, was sonst meist getrennt aufzutreten pflegt, auf überzeugende Weise verbunden. Er ist der Entscheidung voraus, das Prinzip der Expansion ist dem einzelnen nur zum Heil, und der Selbstachtung des zu Erziehenden, die so oft als unwesentlich oder gar als auszurottendes Unkraut betrachtet werden. Aber bei ihm werden sie von der Ichverkrampfung gelöst und auf ihre wahre Grundlage hingewiesen. Entfaltung setzt Entscheidung voraus, das Prinzip der Expansion ist dem einzelnen nur zum Heil, wenn es durch das Prinzip der Konzentration gestrafft und gefestigt wird[13]. Durch diesen Ausgangspunkt vom einzelnen aus hat er der höheren Lebensordnung das finstere Gesicht der „Pflicht" zu nehmen gewußt, die nur durch Knebelung aller

10 Ders.: Erlebte Weltgeschichte 1869–1953 a.a.O. 68.
11 Ebd. 199 ff.
12 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 90.
13 Ders.: Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche (31911) VIII.

natürlichen Regungen der Seele erfüllt werden darf. Er hat es wie kein anderer verstanden, die Zuordnung der persönlichen Entfaltung auf die überpersönlichen Gesetze überzeugend aufzuzeigen und dadurch das Ethische „nicht so sehr vom Ernst des Sollens als von der Freude des Könnens her begreifbar zu machen“ [14].

*

So hat sein Erziehungsziel einen gleichzeitig entschiedenen und umfassenden Zug. Dasselbe gilt von seinen Methoden, auch sie sind eindeutig, aber niemals einseitig. Die Eindeutigkeit der Zielrichtung ergibt sich aus der Einsicht, daß der Grund für die wirklich dauerhafte pädagogische Wirkung aller Erziehungsmittel selbst kein Mittel ist. Was die Methoden begründet, liegt allem Methodischen voraus: es ist die Klarheit des Willens, die der Erzieher erst einmal bei sich selbst erkämpft und erlitten haben muß. Auf die Dauer gesehen wirkt nicht die einzelne erzieherische Maßnahme, sondern die gesamte Persönlichkeit, nicht das Tun, sondern das Sein. Die wichtigste Erziehung ist daher die indirekte, auf dem Weg über die Selbsterziehung des Erziehers[15]. Foersters Realismus zeigt sich indessen wieder darin, daß er die oft so gedankenlos vorgebrachte Maxime, nur das Beispiel des vom Erzieher selbst Realisierten wirke beim Zögling, einschränkt; nicht das wirklich Vollbrachte ist das Entscheidende, denn im Vollbringen sind wir alle hinfällig, sondern „die Ehrlichkeit des Mitstrebens“ [16].

Nur bei solcher Entschiedenheit über die Richtung ist eine Differenzierung der Methoden sinnvoll. Was Foerster über das ausgedehnte Gebiet der Erziehungsmittel aus seiner reichen Erfahrung gesagt hat, läßt sich hier auch nicht andeutungsweise nachweisen. Als Beispiel sei ein Thema herausgegriffen, das häufig übersehen wird. Foerster war bei aller Betonung der Spontaneität und der Selbsttätigkeit auch ein Anwalt des Wortes in der Erziehung, nicht durch dessen besondere, ausdrückliche Apologie, sondern indem er seine pädagogischen Möglichkeiten in differenziertester Weise beschrieb. Man könnte hier zunächst einwenden, daß das Wort in unserer Erziehung ja doch wohl keinen Fürsprecher nötig hätte; es sei ganz undenkbar, daß das, was etwa in unseren Schulen geredet wird, irgend jemandem noch zu wenig sein könnte. Das ist richtig, allein es geht hier nicht um die Zahl der Worte, sondern um ihre Funktion.

Es scheint doch, daß wir in Gefahr sind, die unendlichen Möglichkeiten der Sprache in der Erziehung auf wenige Einfachformen zu normieren, auf die systematische „Information“ vor allem und auf die weniger systematischen Formen von Lob und Tadel.

---

14 Franz Pöggeler: Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters. Eine systematische Darstellung (Freiburg 1957) 12.
15 Friedrich Wilhelm Foerster: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 16.
16 Ebd. 371.

Bei Foerster ist das Wort erstens ein Mittel der Aufklärung[17]. Damit ist eine Vertiefung der Lebenserfahrung, eine Schärfung des Blicks für die Zusammenhänge unserer Handlungen mit unserem Schicksal und dem der anderen gemeint. Er ist sich mit Paulsen darin einig, daß die ethische Unterweisung nicht beweisen könne, daß man etwas nicht tun solle, „wohl aber könne sie dem Menschen den ganzen Inhalt seiner Handlung vor Augen stellen, ihre ganze Rückwirkung auf ihn selbst und auf andere und ihn dann fragen: „Willst du auch jetzt noch?“ [18] Die Aufklärung spricht zunächst noch gar nicht davon, daß man nicht lügen soll, sondern davon, was Lüge ist; sie sagt nicht: Tu keinem was zuleide, sondern zeigt, was Gewalttat ist: „Was ist Gewalttat, wenn wir sie nicht nach dem oberflächlichen Augenschein beurteilen, sondern das ins Auge fassen, was sie im Innern des Menschen entfesselt und was sie dort lähmt und tötet? Was ist Gewalttat, wenn wir sie nicht nach dem Tageserfolge bewerten, sondern ihre Wirkung auf die Fundamente des gesellschaftlichen Lebens betrachten?“ [19]

Die so verstandene Aufklärung stützt sich auf die Überzeugung, daß viele Rücksichtslosigkeiten der Menschen im Grunde nur auf Unwissenheit oder Denkfaulheit beruhen. In einer seiner klassischen Besprechungen erzählt er den Jugendlichen vom „Prügelknaben“, der am französischen Hof stellvertretend Schläge bekam, wenn der Dauphin, den man selbstverständlich nicht antasten durfte, etwas angestellt hatte. Er fragt nun weiter: Hat nicht auch jeder von euch einen Prügelknaben, nur mit dem Unterschied, daß ihr nichts von dessen Prügeln seht und hört? Wirkt nicht euer Beispiel in schmutzigen Worten, in der Schlamperei, in zahllosen Fehlern und Unterlassungen auf andere, die es nachmachen und dann dafür ihre Schläge beziehen? Werden euere eigenen Kinder nicht später einmal die Prügelknaben sein für die Fehler, die sie von euch lernen? [20]

Solche Betrachtungen nach dem Motto: „Wahre Bildung bedeutet: Wissen, wie den andern zu Mute ist“ [21], suchen ihr Ziel nicht durch Ermahnung oder Drohung zu erreichen, sondern durch Erklärung, durch Öffnung der Augen; sie lassen die Konsequenz unausgesprochen, im Vertrauen auf die eigene Kraft des dadurch geschärften Gewissens.

Eine zweite Funktion des Wortes ist der Appell[22], das direkte Ansprechen der seelischen Kräfte, das die erzieherische Wirkung nicht aus der Information, nicht aus dem Bewirken einer Einsicht holt, sondern aus dem unmittelbaren Bündnis mit dem tieferen Selbst des Kindes. Der Appell ist ein Kurzverfahren. Es ist oft nicht nötig, lange moralpsychologische Analysen anzustellen, um dem Zögling neue Verhaltensweisen zu erschließen, vor allem, wo die Fehlhaltung – wie das ja eben oft

17 Ders.: Jugendlehre. Ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche (Berlin 1906) 30.
18 Ders.: Schule und Charakter a.a.O. 414.
19 Ebd. 404.
20 Ders.: Jugendlehre a.a.O. 395.
21 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 275.
22 Ebd. 36.

genug der Fall ist – nur auf Gedankenlosigkeit beruht. Bei den häufigen Bubenstreitigkeiten kommt es z. B. nicht selten vor, daß einer die Fehler eines früheren Freundes ausplaudert, um ihn vor andern herunterzusetzen. Hier kann unter Umständen die einzige Frage genügen: Ist es großmütig, so zu handeln?, um das bessere Empfinden zu wecken und den Jungen zu einer neuen Sicht der Dinge zu verhelfen[23].

Hinter dieser Form des Appells steht der schon erwähnte Grundgedanke, daß die Tugend dem Menschen nicht von außen beigebracht wird, sondern nur aus der Erweckung der inneren Kräfte erwachsen kann. Das gilt auch für Verwahrloste und Kriminelle, bei denen der Appell an ihr Ehrgefühl und ihre Selbstachtung manchmal Wunder wirkt.

Foerster zitiert in diesem Zusammenhang Kant: „Man kann niemand besser machen als mit dem Rest des Guten, der in ihm ist." [24] Dieser Rest muß freilich oft sehr mühsam gesucht und hinter den seltsamsten Verkleidungen gefunden werden, in der Renommiersucht und den Flegeleien der Pubertät, hinter der merkwürdigen Eitelkeit vieler Verbrecher oder hinter der Verstocktheit jugendlicher Krimineller, die oft mehr die Folge der Tat, des Schocks über die eigene Handlung ist als deren Ursache. Wo ein solcher „Rest des Guten" nicht vorhanden oder nicht zu finden ist, bleibt jede Mühe vergebens. In der Zeit, als sich Foerster dem Studium der Jugendkriminalität widmete, machte ihn ein Gefängnisarzt einmal darauf aufmerksam, daß man sich bei der Beurteilung von Kriminellen nicht von sanften Gesichtern täuschen lassen dürfe. Es ist durchaus nicht so, „daß die wild zerrissenen Gesichter den bösen Menschen verraten, dem nicht mehr zu helfen ist, während die sanften, ruhigen und glatten Gesichter charakteristisch für diejenigen sind, die nicht von bösen Leidenschaften besessen sind. In Wirklichkeit ist alles umgekehrt ... Die zerrissenen Gesichter gehören denen an, die unter ihrer Schuld aufrichtig leiden und die Ausstoßung der menschlichen Gesellschaft, die ihnen droht, sehr tragisch nehmen. Die sogenannten Madonnengesichter aber, die glatten und ruhigen Gesichtszüge, verraten zumeist diejenigen Charaktere, die in schrecklicher Gleichgültigkeit verharren und nicht unter sich selber und ihrer Schuld leiden." [25]

Eine weitere Aufgabe des Wortes ist die Anleitung. Sie kann einmal in der Hilfe zum Durchdenken und Verarbeiten der eigenen Erfahrung bestehen. Viele Lebensschwierigkeiten bei Kindern – und bei Erwachsenen, kann man hinzufügen – kommen davon her, daß sie den Konflikten ihres Alltags hilflos gegenüberstehen, weil sie niemand gelehrt hat oder ihnen behilflich ist, ihre Erlebnisse zu verarbeiten. Auch die gebildete Jugend ist in bezug auf die Anwendung des Denkens auf persönliche Lebensfragen erstaunlich unreif. So wie wir heute unsere Schuhe und Klei-

---

23 Ebd. 261.

24 Ders.: Schuld und Sühne. Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge (Trier: PaulinusVerlag ^{4}1961) 146.

25 Ders.: Erlebte Weltgeschichte 1869–1953 a.a.O. 143.

der nicht mehr selbst machen, sondern sie uns liefern lassen, nehmen viele Gebildete fertige Lebensgrundsätze und Weltanschauungen aus zufällig gelesenen Büchern auf und lassen das persönlich Erlebte und Erfahrene unbenutzt und unorganisiert in der Seele liegen[26]. So kommt es zu einem „unbedachten Leben und unbelebten Denken“ [27].

Dem Ziel, moralische Probleme im eigenen Leben überhaupt einmal als solche zu erkennen und durch eigenes Nachdenken zu lösen, dienen etwa Fragen von der Art: Wie kann man Wahrheit und Liebe vereinen? (Bekanntlich meinen wir Deutsche, wenn wir erzählen, wir hätten jemand „die Wahrheit gesagt“, daß wir ihm nur Grobheiten an den Kopf geworfen haben.) Wirkungsvoller als Tadel oder Ermahnung ist oft das Hinwenden der intellektuellen Aufmerksamkeit auf solche Alltagskonflikte, um die Phantasie der Kinder zur Suche nach Lösungen anzuregen. Ihren Antrieb holt sich diese Suche dann zunächst weniger aus ausdrücklichem Tugendstreben als aus dem mehr intellektuellen Reiz des Problemlösens.

Die Anleitung dient schließlich der Willensübung in den kleinen Dingen des Alltags, ohne die es nach Foersters Auffassung keine wirkliche Charakterbildung gibt. „Charakter wird gebildet durch die Erziehung zur Treue und Selbstüberwindung in den kleinsten und einfachsten Dingen des Lebens.“ [28] Das ist nicht Pedanterie; denn pedantisch sein heiße das Kleine um des Kleinen willen tun, hier aber gehe es darum, daß das Kleine als Gleichnis großer Gesichtspunkte gesehen werde. Es sei wichtig zu sehen, „wieviel Großes auf dem Spiele steht in der Art, wie wir das Kleine vollbringen“ [29]. Daher sei die Aufgabe des Pädagogen nicht, „das Kleine zu verachten, sondern das Große in das Kleine hineinzutragen“ [30].

In diesem Sinn gehören Aufgaben, wie die Anleitung zur „Herrschaft über die Türklinke“ [31], zur Beseelung der Tischmanieren, zur Pünktlichkeit, zur Reinlichkeit, überhaupt zur klaren und gewissenhaften Erledigung gerade der Kleinigkeiten im Alltag zum Fundament jeder Charaktererziehung.

Diese Formen der Aufklärung, der Anleitung, des Appells, sind in gewissem Sinn zusammengefaßt in dem, was Foerster die „Inspiration“ des Willens[32] nennt. Was das ist, läßt sich nicht leicht sagen. Sie teilt mit der Aufklärung das Moment des Wissens, das sie vermittelt; aber wie dies geschieht, entspricht mehr dem Appell, während das Abzielen auf konkrete Handlungsmöglichkeiten wieder der Anleitung ähnelt. Die Inspiration ist eine ganzheitliche Form des Gesprächs, die nicht restlos in Einzelteile aufgelöst werden kann. Hier zeigt sich, daß das Wort nicht bloß ein Transportmittel ist, nicht nur Träger einer vom Wort-Laut abspaltbaren und so quantifizierbaren „Information“, sondern Repräsentant der Gesamtpersön-

26 Ebd. 128 ff.
27 Ebd. 129.
28 Ders.: Schule und Charakter a.a.O. 269.
29 Ebd. 272.
30 Ebd. 273.
31 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 186.
32 Ebd. 123.

lichkeit. Es ist der Brennpunkt in der Begegnung zweier Seelen, also zweier Welten, und was im Wort von einem zum andern übergeht, reicht in nicht aufhellbare Tiefen – oder kann zumindest in sie reichen.

In der Inspiration wendet sich der Erzieher an die Gesamtheit der Seelenkräfte, gemäß der Einsicht, daß der menschliche Wille nicht ein spezielles Organ darstellt, das für sich allein stark oder schwach sein kann, wie die Armmuskeln oder die Augen, sondern daß er eine Funktion der Seele als Ganzes ist. Seine wirklich weltbewegende Macht kommt nicht aus der isolierten Stoßkraft des Sich-Durchsetzens, sondern aus der Fähigkeit, große Ideen zu erfassen. „Der Mensch muß zuerst wissen, wer er ist, dann erst begreift und erfaßt er, was er soll" [33].

Die Inspiration unseres Handelns ist der Aufschwung zu den großen Leitgedanken des Lebens und ihre konsequente Realisierung im Kleinkram des täglichen Einerlei. Sie bringt Denken und Leben in Verbindung und hilft dem einzelnen, jene Scheu „vor der Anwendung höchster Wahrheiten auf das wirkliche Handeln" zu überwinden, die bei vielen modernen Menschen so groß, ja geradezu krankhaft ist, daß man sie „nur mit der Platzangst Nervöser vergleichen kann" [34].

Foerster beruft sich dabei ausdrücklich auf die Lehre des Sokrates, daß Unrechttun auf Unwissenheit beruhe[35]. Diese Auffassung läuft nicht auf die naive Vorstellung hinaus, es genüge zu wissen, was wir tun oder lassen sollten – daran fehlt es meist nicht –, sondern warum wir es tun oder lassen sollten. Wenn wir wüßten, was wir anrichten durch eine Lüge, beim andern, in den Wechselbeziehungen des sozialen Lebens, in uns selbst, wenn wir wüßten, wie einfach und wirkungsvoll wir anderen helfen könnten, durch ein Wort, durch ein bloßes Zuhören, oft durch eine keineswegs anstrengende Unterstützung, wenn wir einen Blick hätten für die Wirkung unseres Tuns auf andere und auf unser eigenes Schicksal, und vor allem: wenn wir wirklich wüßten, was auf dem Spiel steht, wenn sich die wechselvolle Reihe der Tage zu dem merkwürdigen Gebilde zusammenfügt, das wir unser Leben nennen, wenn wir all das wüßten, oder auch nur eine halbwegs zutreffende Vorstellung davon hätten, so würden wir anders leben.

Allerdings deckt sich Foersters Auffassung nicht ganz mit der des Sokrates: Es ist nicht so, daß das Wissen die gute Tat mit Notwendigkeit zur Folge hätte. Das Christentum hat uns über das mysterium iniquitatis, das Geheimnis der Bosheit, tiefer belehrt, als es die Antike wußte. Zu den tiefsten Stellen seines ganzen Werkes gehören Foersters Gedanken über das, was in der Sprache der christlichen Offenbarung „Erbsünde" und „Folgen der Erbsünde" heißt[36]. Diese Folgen bestehen ja nicht darin, daß wir eine böse Natur in uns haben, die den guten Willen

---

33 Ebd. 126.

34 Ebd. 143.

35 Ders.: Jugendlehre a.a.O. 384.

36 Ders.: Moderne Jugend und christliche Religion a.a.O. 85, 89 f.; Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 56 ff.; Religion und Charakterbildung. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge (Zürich u. Leipzig 1925) 100 ff.

beständig von der Tugend abzieht; die Denunzierung des Natürlichen ist mehr antik-heidnisch als christlich. Die Lehre von den Folgen der Erbsünde besagt vielmehr, daß im Willen selbst, also im Geist, der Hang zum Verrat steckt, nicht, daß der Wille sich zur Auflehnung verleiten läßt, sondern daß er sie selber will. In der unergründlichen Freiheit des posse peccare, des Sündigen-könnens, d. h. des Sich-sondern-könnens, auch von der klar erkannten Wahrheit, hat jede Erziehung ihre unüberschreitbare Grenze.

*

Nach dem bisher Gesagten könnte der Eindruck entstehen, daß Foerster eine abstrakte, zeitlose Pädagogik vertreten hat, die den einzelnen unmittelbar mit den ewigen Werten konfrontiert, ihn ganz auf die überzeitliche Erfüllung seines Lebens hinordnet und ihn so von den zwar heute dringenden, aber durchaus vergänglichen Bedürfnisen seiner Zeit ablenkt. Es gehört nun wieder zur Universalität seiner Pädagogik, daß er dieser Einseitigkeit – die sich gerade in Deutschland auf eine lange Tradition stützen könnte – nicht verfallen ist. Nicht die bloße Entfaltung des Geistes ist das Ziel seiner Pädagogik, sondern die Herrschaft des Geistes über das Leben[37]. Sein Lebenslauf ist das stärkste Zeugnis für die Entschlossenheit, mit der er sich den Herausforderungen der Zeit gestellt hat, und bei der für ihn charakteristischen Übereinstimmung von Lehre und Leben kann es nicht anders sein, als daß auch seine Pädagogik von dieser Zeitnähe bestimmt ist. Nur ist es eine Zeitnähe, die von einem klaren Standpunkt aus antwortet und nicht bloß nachsagt.

Um das an einigen Beispielen zu zeigen: Seine Anregungen zur religiösen Erziehung, zur Darstellung der christlichen Lehre in der Sprache unserer Zeit sind noch lange nicht ausgeschöpft; vielleicht kommt die freie und offene Einstellung der christlichen Erzieher zu den Anders- und Nichtgläubigen, die die Voraussetzung für eine sinnvolle Anwendung von Foersters Vorschlägen wäre, jetzt erst allmählich zum Zuge.

Wegweisend ist ferner nach wie vor, was er zur Sexualpädagogik sagte. Die Warnung vor allzuviel Optimismus in bezug auf die bloß intellektuelle Aufklärung, wie überhaupt vor den allzu direkten Methoden der Beeinflussung, ist von der pädagogischen Erfahrung inzwischen immer wieder bestätigt worden.

Die stärkste Hervorhebung verdient vielleicht – wegen ihrer ungeschwächten, ja womöglich noch gestiegenen Aktualität – seine Darstellung der Probleme in der sozialen und politischen Erziehung. Viele seiner Forderungen haben schon vor 40 und 50 Jahren Aufgaben formuliert, in denen pädagogische Konsequenzen aus ganz modernen Untersuchungen vorweggenommen werden: etwa die Bedeutung der Allotria, über die er schon schrieb[38], als Begriffe wie Freizeitgestaltung und

37 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 143, 183.
38 Ebd. 51.

Hobby bei uns noch unbekannt waren; oder die Feststellung, daß die Erziehung nicht auf die Vermeidung von Konflikten abzielen solle, sondern auf ihre humane Austragung, was ganz der modernen soziologischen Konfliktstheorie entspricht[39]; ferner der Appell an die Studierenden der Oberschicht[40], nach dem Vorbild der englischen „settlements" die Arbeiter einmal wirklich kennenzulernen (dazu wieder Dahrendorfs Vermutung, „daß in unseren Gerichten die eine Hälfte der Gesellschaft über die ihr unbekannte andere Hälfte zu urteilen befugt ist", was man mehr oder weniger wohl auch auf die anderen Sektoren der Oberschicht übertragen kann[41]). Dann würde ihnen z. B. auch klar, daß die Arbeiter nicht in erster Linie um mehr Geld und weniger Arbeit kämpfen und streiken, sondern vor allem darum, als Menschen respektiert und behandelt zu werden, nicht bloß als wortlos funktionierendes Betriebsinventar[42]. Seit den klassischen Hawthorne-Experimenten unter Mayo und Roethlisberger wurde das von der Betriebsforschung in allen westlichen Industrienationen in vollem Umfang bestätigt.

Unüberholt ist schließlich nach wie vor die Hauptthese, von der er ausgeht, das große Problem unserer Zeit bestehe darin, daß wir die „Technik der Gegenseitigkeit aufs äußerste gesteigert haben und dabei innerlich ganz antisozial" geblieben seien[43]. Aus der Einsicht der Soziologie, daß das Funktionieren einer so komplizierten Arbeitsteilung wie der unseren nur mit einem außerordentlichen Maß an Solidarität möglich ist, folgen pädagogische Aufgaben, die Foerster schon sehr bald erkannte, und wenn sich auch die äußeren Verhältnisse inzwischen geändert haben, so sind die pädagogischen Probleme doch im wesentlichen die gleichen geblieben. Wie soll, um ein aktuelles Beispiel herauszugreifen, die Standfestigkeit des überwachenden Arbeiters in der berühmten menschenleeren automatischen Fabrikhalle sichergestellt werden? Bloß durch den Hinweis auf seine Verantwortung für das viele Geld, das die schöne Anlage gekostet hat, oder durch eine Nervenbeanspruchungszulage?

Vielleicht wird sich die pädagogische Fruchtbarkeit der Foersterschen Gesichtspunkte, etwa über die Rückwirkung unseres Tuns auf uns selbst, über den Gleichnischarakter des Kleinen, seine Methode, den Jugendlichen klarzumachen, was Festigkeit und Unabhängigkeit der Seele wirklich ist, gerade durch die modernen Aufgaben der Berufserziehung noch deutlicher als bisher zeigen.

Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit und Sorgfalt der Arbeit kamen bislang immer noch weitgehend aus der Nachwirkung von Traditionen und Gewohnheiten, für die die weltanschaulichen Grundlagen bei den meisten schon längst verloren waren, wie ja auch die große marxistische Utopie im Grund wohl zu Recht als eigentlich technikfremde Säkularisierung christlicher Heilserwartung aufzufassen ist.

---

39 Ralf Dahrendorf: Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart (München 1961) 112 ff.

40 Friedrich Wilhelm Foerster: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 274.

41 Dahrendorf: Gesellschaft und Freiheit a.a.O. 195.

42 Friedrich Wilhelm Foerster: Christentum und Klassenkampf. Gesichtspunkte und Anregungen zur sozialen Arbeit und zur Verständigung der Klassen (Zürich 41919) 275 ff. Ders.: Moderne Jugend und christliche Religion a.a.O. 301; ders.: Politische Erziehung (Freiburg 1959) 115 f.

43 Ders.: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 253.

Vieles deutet darauf hin, daß die Überreste dieser Traditionen heute aufgezehrt sind[44]. Die vollkommen nüchterne Sachlichkeit gegenüber der Maschinenwelt, wie sie bei den jungen Arbeitern unserer Tage zu finden ist, deuten erfahrene Beobachter als die nunmehr vollzogene Anpassung des Menschen an die technisierte Arbeitswelt, in der alle Formen eines technikfremden Idealismus verschwunden sind[45].

Wie auch immer die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zu interpretieren sind, wir können uns jedenfalls heute nicht mehr darauf verlassen, daß sich eine über die Kalkulation des Greifbaren hinausgehende Arbeitsmoral aus Traditionsresten irgendwie von selber einstellen werde. Um mit Norbert Wiener zu sprechen: Es genügt nicht mehr, den künftigen Technikern nur das „know-how" beizubringen und das „know-what" wegzulassen, d. h. nur das Wie der Technik anzulernen ohne nach ihrem eigentlichen Ziel in der menschlichen Gesellschaft zu fragen[46].

Wenn wir dem noch das „know-why" hinzufügen, das Wissen, warum wir eigentlich arbeiten sollen und leben, so entsprechen diese Forderungen genau dem, was Foerster nicht müde wurde, vorauszusagen und in den pädagogischen Konsequenzen zu durchdenken.

Es geht hier in der Berufserziehung wie in der Vorbereitung auf das soziale Leben im allgemeinen um zwei Aufgaben der Erziehung, deren Dialektik nicht verwischt werden darf. Nirgends in der pädagogischen Literatur ist das so klar herausgearbeitet wie bei Foerster. Zunächst handelt es sich um die Erziehung zur Anpassung und Kooperation, zur Ein- und Unterordnung unter die Notwendigkeit der vielfältigen Sozialformen, der Betriebe, Behörden, Verbände, Parteien.

Die Einübung in die Zusammenarbeit darf nicht innerhalb der Kollektive bleiben. Gegenüber den von Kerschensteiner geförderten Arbeitsgruppen in der Schule macht Foerster den seither oft zitierten Einwand, daß hier im wesentlichen nur Gleichstrebende zusammenkämen. Damit bestreitet Foerster nicht den bedeutenden Wert der Arbeitsgruppen für das Selbsttätigkeitsprinzip im Unterricht und für die politische Erziehung. Er will nur betonen, daß Gruppenarbeit nicht gnügt; denn staatliche Kultur ist „eine Einheit von Gegensätzen, und zwar von Gegensätzen in bezug auf vitale Interessen und Überzeugungen". In diesem Sinn müßten Kinder von klein auf angeleitet werden, mit unsympathischen Kindern auszukommen. „Überall wo entgegengesetzte Parteien, Klassen oder Weltanschauungen durch Freundschaft und Hochachtung überbrückt werden, da wird ‚Staat' gebildet und ‚Staat' vertieft und erweitert." [47]

Neben der Erziehung zur Zusammenarbeit und zur Verständigung steht jedoch die zweite Hauptaufgabe der politischen Erziehung: die Befestigung des einzelnen

44 Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart 1953).

45 Fitz Blättner: Über die Berufserziehung des Industriearbeiters, in: Die Bildungsfrage in der modernen Arbeitswelt, hrsg. von Hermann Röhrs (Frankfurt 1963) 279 ff.

46 Norbert Wiener: Mensch und Menschmaschine (Berlin 1958) 177 f.

47 Friedrich Wilhelm Foerster: Erziehung und Selbsterziehung a.a.O. 280 f.

gegenüber den unübersehbaren Formen des Sozialzwangs. Als das große Beispiel stellt Foerster die Antigone des Sophokles hin, die gegenüber König Kreon und seiner „Staatsraison" „der Götter urgewaltig ewig Recht" vertritt. Er wirft der Pädagogik seiner Zeit vor, nur dem Kreon gehorsame Bürger zu erziehen – es sei nur an Kerschensteiners berühmte Formel vom „brauchbaren Staatsbürger" erinnert – und dabei zu übersehen, „daß letzten Endes doch Antigone, die Hüterin der sittlichen Mächte, und nicht Kreon, der einseitige Vertreter oberflächlicher politischer Zweckmäßigkeit, die wahren Fundamente staatlicher Lebenskraft vertritt" [48]. So kommt er zu dem Ergebnis: „Die Erziehung zum Jasagen und Mitmachen ist gewiß wichtig, die Fähigkeit zum Neinsagen und Nichtmittun aber wird für die Gesundheit des politischen Lebens um so unentbehrlicher, je größeren Einfluß die leidenschaftlich bewegten Massen in den politischen Entscheidungen gewinnen." Es ist zu bedenken, daß diese Sätze während des ersten Weltkriegs geschrieben wurden.

Was heute vielfältig als Erziehung zum „unbequemen Staatsbürger" umschrieben wird, als „Einübung in den Ungehorsam", als das Recht und die Pflicht zum Widerstand, ist bei Foerster schon in aller Klarheit durchdacht. Es gibt bis heute keine tiefere Pädagogik des Widerstands als in seiner politischen Erziehung; sie unterscheidet sich von gegenwärtigen Versuchen auf diesem Gebiet sowohl durch die Entschiedenheit des Eintretens für die Freiheit des einzelnen wie durch die ebenso entschiedene Bindung des Gewissens an die Objektivität der Wahrheit und des Rechts, ohne die sich der Staat im Subjektivismus der Launen und Meinungen auflösen würde.

Von besonderer Bedeutung ist endlich, was Foerster über die Erziehung zum Frieden sagt. Mitten im ersten Weltkrieg, als die Welt um ihn herum noch von Haß und Rachedurst erfüllt war, schrieb er, die Erziehung zum Frieden müsse „die eigentliche Antwort der Erziehungswissenschaft auf die Katastrophe des Weltkriegs sein" [49]. Der Friede ist nach Thomas von Aquin das Ziel der Politik, bonum autem et salus, das Gut und das Heil der Gesellschaft[50]. Man kann kaum sagen, daß die deutsche Pädagogik nach dem ersten Weltkrieg das erkannt und konsequent danach gehandelt hätte; wir haben heute erneut und vielleicht zum letzten Mal eine Chance, uns für dieses Ziel einzusetzen.

Foersters Bedeutung für die Pädagogik unserer Zeit kann in der Universalität seiner Methoden wie seiner Ziele gesehen werden. Sie umfaßt den einzelnen in seiner Zeit und die überpersönliche, überzeitliche Ordnung. Die Dialektik, die diese so schwer in einer Erziehungsintention zusammenzufassenden Ziele verbindet, ist nicht bloß ein „Ergänzen", noch weniger ein äußerliches Aneinanderreihen von Einzelaufgaben, die alle „auch" wichtig sind. Sie werden vielmehr zusammen-

---

48 Ebd. 281.

49 Ebd. 252; ders.: Die deutsche Jugend und der Weltkrieg. Kriegs- und Friedensaufsätze (Leipzig ^{3}1916) 90 f.

50 Dolf Sternberger: Begriff des Politischen (Frankfurt 1961) 17.

gehalten durch die innere Logik der Dinge, die ihre eigene Vollendung erst im jeweils andern finden: Die Seele des Heranwachsenden sucht sich selbst ihr Wesen und ihren Weg; aber sie findet beides nur, wenn sie aus dem Käfig des Ichs ausbricht zu dem hin, was größer ist als der Mensch, und wenn sie das Absolute und Ewige in der Geschichtlichkeit dieses unseres Lebens in immer ungenügenden, aber darum nicht vergeblichen Ansätzen zu verwirklichen sucht. Zwischen diesen drei Polen, dem einzelnen, der objektiven Wahrheit und der Herausforderung der Geschichte ist die Erziehung eingespannt und in diesem Rahmen haben uns die in einem leidenschaftlich erfüllten Leben erfahrenen und erlittenen Antworten Foersters etwas zu sagen.

*

Wilhelm Dilthey hat auf der Suche nach den Grundlagen der Erziehungswissenschaft den pädagogischen Genius beschrieben, seit Sokrates und Platon, über Comenius zu Pestalozzi, Herbart, Fröbel bis zu Salzmann, Campe, Diesterweg.

Sein Kennzeichen ist erstens der pädogogische Blick. Vielleicht ist das ergreifendste Beispiel dafür Pestalozzi, wie er auf dem Neuhof oder in Stanz, wirtschaftlich ruiniert, selbst ein Armer unter Armen, herumstreunende Kinder um sich sammelt und hinter ihren verstockten oder aufsässigen Gesichtern die Menschlichkeit sucht. „Ich habe in ihm", so schreibt er 1777 aus dem Neuhof über eines seiner Landstreicherkinder, „ganz das Bild eines in der Wildnis erzogenen Kindes gesehen; es wird unaussprechliche Freude für mich sein, wenn dieser emporstrebende Keim der Menschheit, dieser unvertilgbare Adel unserer Seele noch ganz durchbrechen und ihm Beruhigung für sein Leben ganz versichern wird."

Das zweite Merkmal des pädagogischen Genius ist die unerschöpfliche Erfindergabe, diesen verborgenen Keim des Humanen gegen alle Widerstände hervorzulocken und zu entfalten. Das Urphänomen solchen Erfindens ist wieder Pestalozzi, wie er, „verwahrloste Kinder um sich, mit den einfachsten, elementarsten Aufgaben ringt und die Elementarmethode erfindet" [51].

Es wäre wohl noch ein drittes Kennzeichen anzufügen: Was der pädagogische Blick im Kind als den „Keim der Menschheit" sieht, ist nicht zu beweisen, kaum zu beschreiben, für den, der diesen Blick nicht hat. Aber der wirkliche Erzieher ist von der Realität des Gesehenen oder auch nur Geahnten so überzeugt, daß er sein Leben daran setzt, ihm ans Licht zu verhelfen. So haben Pestalozzi und Fröbel ihr Leben unter den Kindern gelebt, so hat Comenius, der „Mann der Sehnsucht", auf den langen Flucht- und Irrwegen seines Lebens die Methode gesucht, omnia omnes docere, alle alles zu lehren und sie dadurch zu dem Unum Necessarium, zu dem Einen Notwendigen zu führen.

---

51 Wilhelm Dilthey: Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (Weinheim/Bergstr. 41963) 32.

Diese drei Züge finden sich bei Friedrich Wilhelm Foerster wieder, der pädagogische Blick, der in den scheinbar kleinen Kindernöten die Weichenstellungen für die Grundlinien des Lebens sieht, die methodische Erfindungsgabe, das bessere Ich anzusprechen und in dem Vertrauen auf seine Kraft zu festigen, und zuletzt der Einsatz von Leben und Existenz für eine Lebensordnung des einzelnen und der Gesellschaft, in der Freiheit und Recht zusammen bestehen.

Was aus solcher Verbindung von Lehre und Leben, von Tätigkeit und Besinnung hervorgeht, ist, wie Dilthey von Fröbel sagt, „tiefsinnig, elementar, konkret wahrhaftig, nicht nach dem Richtmaß wissenschaftlicher Analysen zu messen, ein Ding für sich in der Welt des Grübelns über Menschennatur“ [52]. Diese Kennzeichnung trifft auch auf die Wahrheit und die Tiefe im Werk Friedrich Wilhelm Foersters zu. Unsere Erziehung wird beides heute und in der kommenden Zeit noch nötig haben.

Weitere Literatur:

Friedrich Wilhelm Foerster: Angewandte politische Ethik. Anmerkungen zum Verständnis der gegenwärtigen Weltlage (Ludwigsburg/Württ. 1922); ders.: Angewandte Religion oder Christsein inmitten der gegenwärtigen Welt (Freiburg ²1962); Christentum und Pädagogik. Eine Auseinandersetzung mit Domdekan Dr. Kiefl (München 1920); Christus und das menschliche Leben (Recklinghausen ³1953); Deutsche Geschichte und politische Ethik (Nürnberg: Glock u. Lutz 1961) 247 S., Lw. 22,50; Bericht über die Ethische Bewegung (Nr. 2). Im Auftrag d. Ethischen Bundes hrsg. von W. Foerster (Bern 1897). Für und wider die allgemeine Volksschule. Von R. Seyfert und F. W. Foerster (Leipzig 1918); Lebensführung (Berlin u. Leipzig 1919); Politische Erziehung (Freiburg 1959); Schriften zur politischen Bildung. Besorgt von K. G. Fischer (Paderborn 1964); Politische Ethik und politische Pädagogik (München 1920); Programm einer Lebensarbeit. Eine Schrift von und über F. W. Foerster. Mit einem Beitrag von Hans Schwann u. einem Nachwort v. Franz Pöggeler (Freiburg 1961); Das Reichs-Jugendwehr-Gesetz. Von F. W. Foerster u. a. (Leipzig 1917); Sexualethik und Sexualpädagogik. Eine neue Begründung alter Wahrheiten (Recklinghausen 1952); Strafe und Erziehung (München ²1913); Was wir täglich erleben. Gespräche mit Buben und Mädchen (Erlenbach-Zürich 1934); Weltpolitik und Weltgewissen (München 1919). – F. W. Foerster zum 2. Juni 1959. Festgabe zum 90. Geburtstag Friedrich Wilhelm Foersters, New York. Zugleich 1. Arbeitsbericht des Willmann-Instituts Freiburg (Wien, Freiburg/Br. (1959); Friedrich Wilhelm Foerster und seine Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Festschrift zur Vollendung des 85. Lebensjahres, hrsg. v. Joseph Antz u. Franz Pöggeler (Ratingen 1955).

Handeln aus dem Glauben

Hans Wulf SJ

Ein namhafter Moraltheologe hat vor einigen Jahren in einem Aufsatz über „Bestrebungen in der Moraltheologie“ dezidiert den Satz geäußert: „Die Diskussion um die Krise der Moral ist zum Gemeinplatz geworden.“ [1] Er meinte damit nicht das sittliche Leben im Vollzug, sondern die Moraltheologie, die kirchliche Lehre

52 Ebd. 31.

1 Franz Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Fragen der Theologie heute (Zürich-Köln 1957) 425–446.

über die christliche Sittlichkeit. In der Tat: Wer immer von den heftigen Diskussionen über die Themen, die im Schema 13 auf der vierten Konzilssession verhandelt worden sind, Kenntnis genommen hat oder auch um die Unruhe und Unsicherheit des christlichen Volkes um gewisse traditionell sittliche Doktrinen, die in der Kirche verkündigt worden sind, weiß, wird den eben zitierten Satz nicht für übertrieben halten.

Wir können hier, wie sich versteht, nicht den ganzen Umfang der moraltheologischen Einzelprobleme, die in der genannten Krise offenbar geworden sind, erörtern. Es soll allein auf das Grundsätzliche des christlichen Handelns reflektiert werden. Wir verstehen es als ein Handeln gemäß der Offenbarung Gottes und so als Nachfolge Christi im Heiligen Geist. Das christliche Tun hat demnach eine trinitarische Struktur. Von diesem Verständnis des moralischen Aktes aus werden sich dann einige heute besonders aktuelle Konsequenzen für die Erkenntnis und die Verwirklichung des Sittlichen durch den einzelnen und für die Verkündigung der sittlichen Normen durch die Kirche ergeben.

Handeln gemäß der Offenbarung Gottes

Daß das christliche Tun ein Tun aus dem Glauben zu sein hat, ist immer schon Überzeugung der Christenheit gewesen. Schon Augustinus hat den Zusammenhang von christlichem Glauben und sittlichem Handeln klar erkannt. Er formuliert ihn z. B. so: „Wenn aber ein Anfang des Glaubens, der durch die Liebe wirkt, die Seele (mens) durchdrungen hat, strebt sie durch eine richtige Lebensführung zur Schauung (Gottes) zu gelangen ... Damit ist schon die Frage beantwortet, an was man sich zuerst und zuletzt zu halten hat: Am Anfang steht der Glaube, am Ende die Schauung. Das ist die Summe der ganzen (christlichen) Lehre.“ [2] Glaube entfaltet sich also von ihm selbst her in einem sittlichen Leben und zielt so auf das unmittelbare „Sehen“ Gottes, worin sich das Dasein des Gläubigen selig vollendet. Selbstverständlich hat auch Thomas von Aquin die Lehre von der christlichen Sittlichkeit als Glaubenswissenschaft verstanden. Er behandelt sie im zweiten Teil seiner theologischen Summe, in der thematisch von der Rückkehr des geschaffenen und erlösten Menschen zu Gott die Rede ist. Ausdrücklich betont er, daß die heilige Lehre (sacra doctrina) auch das umgreife, was an sich in der Philosophie, z. B. in der philosophischen Lehre vom Tun, behandelt werde. „Grund dafür ist die Einheit des formalen Gesichtspunktes, unter dem sie (die Theologie) die verschiedenen Dinge betrachtet: ihre Erkennbarkeit durch das göttliche Licht ... Mit den Handlungen des Menschen befaßt sie sich nur insoweit, als der Mensch durch seine Akte zur vollkommenen Gotteserkenntnis hinstrebt, in der die ewige Seligkeit besteht.“ [3]

2 Enchiridon 1, 5 (PL 40, 233).
3 S. th. I q 1 a 4.

Das sittliche Leben der Christen ist demnach ein Leben aus dem Glauben, ist integriert in seine gläubige Hingabe an Gott. Der Glaube aber ist die gehorsame Antwort auf die gehörte Offenbarung Gottes.

Um das Wesen dieser Offenbarung zu verstehen, gehen wir am besten von dem in ihr mitgeteilten allgemeinen Heilswillen Gottes aus, d. i. seinem Willen, mit uns in personaler Partnerschaft, in der Situation eines hochzeitlichen Bundes, zuletzt und endgültig in unverhüllter liebender Gemeinschaft zu leben. Die Schrift sagt: „Das ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heiland, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2, 3–4). Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt noch einmal die Allgemeinheit dieses Heilswillens: „Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen und beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an seinem eigenen göttlichen Leben zu erheben. Auch als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil im Hinblick auf Christus den Erlöser."[4]

Diese heilende und heiligende Zuwendung Gottes ist aber nicht nur in ihm selbst eine gnädige Gesinnung, sondern sie ist als solche in der Kreatur selber wirksam. Sie verändert den Menschen, der von Adam herkommt und deswegen Sünder ist. Sie tut das deshalb, weil Gott in seiner gnadenhaften Zusage sich selber diesem Geschöpf schenkt. Diese Selbstschenkung oder Selbstoffenbarung Gottes verwirklicht sich in zwei Dimensionen. Sie geschieht einmal in einer unmittelbaren Selbstmitteilung im Heiligen Geist, der so in der Mitte des Menschen anwest, diesen vergöttlichend und so ihn auf die Schauung Gottes hin ausrichtend[5]. Niemals gab es demnach geschichtlich eine einfachhin heillose Zeit. Immer galt: „Wo die Sünde der Menschen groß geworden ist, ist Gottes Gnade noch größer geworden" (Röm 5, 20). Der wirkliche Mensch stand und steht nicht nur unter dem Einfluß der Sünde, sondern auch unter dem jener unerschaffenen und ihn seinshaft verwandelnden Gnade, jenes göttlichen Lichtes und Antriebes, die den Gott der gnädigen Nähe von „Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12) finden lassen wollen. Diese im inwendigen Menschen sich ereignende reale Selbstmitteilung Gottes hat sich dann heilsgeschichtlich immer schon in Wort und Zeichen verobjektiviert. In innergeschichtlichen Zeugnissen hat Gott seine heilshafte Gegenwart in der Welt im Medium des Menschen in wachsender Ausdrücklichkeit kundgetan.

Die beiden genannten Dimensionen der Selbstoffenbarung Gottes fordern einander. In der vergöttlichenden Kraft des im Herzen des Menschen anwesenden Gottes wird sein in der Geschichte ankommendes Wort als solches, das ist unverkürzt und nicht durch die menschlich-endliche Fassungskraft entmächtigt, im

---

4 Dogmatische Konstitution über die Kirche: n 2.

5 LThK² 3, 1301: K. Rahner benennt in der Konsequenz des allgemeinen Heilswillens Gottes den von Gott her dem Menschen eingestifteten Seinmodus „übernatürliches Existenzial" und versteht darunter „eine realontologische Bestimmung des Menschen selbst, die als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als ‚Natur' hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung nie fehlt.

Geiste gehört. Im gläubigen Hören desselben Wortes wiederum wird Gottes ungegenständliche Gegenwart im Menschen ausdrücklicher erfahren und gemäß dem reflexen Verständnis, angemessen, wenngleich nie adäquat, ausgesagt[6]. Die Bezogenheit, genauer das unvermischte und ungetrennte In-eins der beiden Ebenen der Offenbarung, ist die Voraussetzung jenes „Glaubenssinns", von dem in der Kirchen-Konstitution des Konzils die Rede ist[7]. In ihm wird ein wachsendes, auch explizites und reflexes Verständnis der christlichen Existenz in der Geschichte des Heils (und des Unheils) ermöglicht. Das aber ist – wie leicht verständlich – für die direkte und reflexe Erkenntnis des Sittlich-Gesollten von großer Bedeutsamkeit. Ist doch das Sittlich-Gute das, was der Existenz des Menschen gemäß ist und ihn deswegen auch unbedingt verpflichten kann. Und eben diese Existenz wird im „Glaubenssinn" gnadenhaft erhellt. Somit wird darin die der subjektiven Freiheitstat und damit dem sittlichen Wollen vorgegebene und vom Gott her aufgegebene konkrete Ordnung erkannt. Diese ist – es sei noch einmal betont – in Gottes Offenbarung fundiert, und zwar in doppelter Weise. Sie ist es einmal seinshaft, weil der sich dem Menschen wirklich mitteilende Gott ihn in seiner Mitteilung, also in der Kraft der ungeschaffenen Gnade, seinshaft modifiziert (geschaffene Gnade). Sie ist es dann erkenntnishaft, weil in der worthaften Offenbarung dieses gnadenhaft überhöhte Sein ausgelegt wird; darin ist auch immer ein sittliches Sollen mitgegeben. Diese Begnadung bezieht sich selbstverständlich auf das natürlich-kreatürliche Wesen des Menschen, und zwar sofern Gottes Selbstmitteilung den Menschen als ein der gnadenhaften Partnerschaft und der Antwort fähiges Subjekt sich immer schon selbst voraussetzen muß. Das dem Christen aufgegebene Handeln gemäß der Offenbarung heißt demnach: Handeln im gläubigen und gehorsamen Hinhören auf diese, in der auch sittliche Imperative mitgeteilt werden; darin ist das Natürlich-Sittliche immer schon mitgesetzt und deshalb im konkreten Tun zu berücksichtigen. Das christliche Gewissen hört demnach auf das Wort Gottes und schaut in den eigenen Daseinsraum hinein, um im gläubigen Hören und im natürlich-übernatürlichen „Sehen" das hier und jetzt von Gott her zu Tuende zu erkennen.

Handeln in der Nachfolge Christi

Die Offenbarung Gottes hat ihren heilsgeschichtlichen Höhepunkt in Jesus Christus erreicht. „Nachdem vor Zeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn" (Hebr 1, 1). Der Inhalt seiner Rede ist die Botschaft vom Ankommen des Reiches Gottes, die Proklamation also vom Hereinbrechen der

6 Zum Ganzen vgl.: Karl Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Rahner-Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, Quaestiones Disputatae (Freiburg-Basel-Wien) 25, 11–24.

7 Dogmatische Konstitution über die Kirche: n 12.

letzten Phase der Heilsgeschichte. „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen" (Mk 1, 15). Dieses offenbarwerdende Reich, dessen Prophet der Herr ist, ist zunächst Gabe Gottes. In ihr wird seine souveräne Herrschaft über alle Kreatur kundgetan. Jesus anerkennt diese radikal. Es stellt sich unbedingt unter Gottes Willen. Der Hebräerbrief sagt das so: „Eintretend in die Welt sprach (Jesus): Opfer und Gabe hast du nicht begehrt. Aber einen Leib hast du mir bereitet ... Siehe, ich komme deinen Willen zu tun, o Gott" (Hebr 10, 5–7). In diesem seinem Gehorsam „bis zum Tode am Kreuz" (Phil 7, 8) sühnt er den Ungehorsam von Heiden und Juden, die „beide unter die Sünde geraten sind" (Röm 3, 9), weil sie sich von sich selbst her vor Gott rechtfertigen wollten und nicht bereit waren, sich ihm restlos zu verdanken und sich deshalb selber rühmten. In Jesu Verkündigung ist aber das Offenbarwerden der Herrschaft Gottes nicht nur angesagt und in seiner Person ohne Vorbehalt übernommen, sondern in ihm beginnt das Hereinstehen des endgültigen Heils in diese Weltzeit. In seiner Person ereignet sich das offene Anbrechen des Reiches Gottes. Die endgültige Gestalt der Welt wird in seinen wunderbaren Machttaten zeichenhaft sichtbar. Zeichenhaft, denn die unverhüllte Endgestalt der Welt steht noch aus. „Wir wissen doch, daß die gesamte Schöpfung seufzt und noch in Geburtswehen liegt" (Röm 8, 22). Die restlose Enthüllung des schon angekommenen Reichs liegt erst in der eschatologischen Zukunft.

Inwiefern nun ist das Ankommen des Reichs in einzigartiger Weise an die Person Jesu gebunden? Das wird erhellt durch sein Selbstverständnis. Gewiß, er ist ein Mensch unter Menschen, „geboren aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch" (Röm 1, 3). Er ist aber auch in besonderem Sinn Sohn Gottes, den er, in anderer Weise als z. B. seine Jünger, seinen Vater nannte. „Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27; vgl. Jo 3, 35). Das besondere Verhältnis Jesu zu Gott wird im Johannes-Evangelium so ausgelegt, daß er in ihm als Wort des Vaters schon vor seiner menschlichen Existenz anwest (Jo 1, 1. 14), und sein Einssein mit dem Vater so sehr betont (Jo 10, 30), daß die Juden ihn der Gotteslästerung zeihen, ihn steinigen wollen und ausrufen: „Nicht wegen eines guten Werkes (wollen) wir dich steinigen, sondern wegen der Lästerung, und weil du, obschon du ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst" (Jo 10, 33). Diese Gottessohnschaft im strengen Sinn wird dann von Paulus vielfältig bezeugt: „Aus (den Juden) stammt Christus dem Fleische nach, der da ist über alles Gott, gespriesen in Ewigkeit" (Röm 9, 8; vgl. Phil 2, 6). Die Kirche hat dieses Zeugnis übernommen und bekennt ihren Glauben an Jesus Christus als den einziggeborenen Sohn Gottes, „aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott; gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater".

In ihm als Menschen, der als Sohn zugleich das göttliche Leben lebt, „wohnt die ganze Fülle der Gottheit" (Kol 1, 19); er hat den Geist Gottes empfangen und ist mit ihm „gesalbt" (Apg 10, 38) worden. Im Grunde seines menschlichen Daseins,

im kreatürlichen Herzen Jesu, in seiner Subjektivität, hat er, der Geist, einen innerweltlichen „Ort". Jesus ist in Fülle und ursprünglich Träger des Heiligen Geistes. In diesem betet er den Vater, den er unmittelbar schaut, „in Geist und Wahrheit" (Jo 4, 23) an, ist ihm ganz überantwortet, der „Heilige Gottes" (Mk 1, 24 par). Diese innere Geistbegabung ist im irdischen Leben Jesu ausdrücklich greifbar geworden. Von ihm heißt es: „Als (er) nun getauft war ... siehe, da tat sich der Himmel auf, er sah den Geist Gottes wie eine Taube herabsteigen und über sich kommen" (Mt 3, 16). In der Kraft dieses Geistes wird in ihm und durch ihn die Erde verwandelt. Diesen Geist gießt er, als der in seiner Auferstehung von den Toten Erhöhte, im „Herzen der Erde" (Mt 12, 40) und damit über alles Fleisch aus (Apg 2, 17). So aber bricht Gottes Reich in ihm und durch ihn offen in dieser Weltenstunde an und wird sich vollenden am Ende der irdischen Tage dieser Erde, dann, wenn eine neue Erde unter einem neuen Himmel ist, wo Gott unverhüllt unter seinem Volk wohnen wird (Offb. 21, 1–5).

Jesus Christus ist aber nicht nur der menschliche Träger des göttlichen Geistes und so Heraufführer des Reiches, er ist auch sein bleibender Mittler. Er vermittelt durch seine Geistsendung unseren Eintritt in das Reich und so den Zugang zum Vater. Er ist für uns der Heilbringer schlechthin. „Am letzten, dem großen Festtag, stand Jesus und rief laut: Wen dürstet, der komme zu mir und es trinke, wer glaubet an mich ... Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Schoß fließen. Das aber sagte er von dem Geiste, den die empfangen sollten, die an ihn glaubten" (Jo 7, 37–39). Wie aber wird heute und hier der Eintritt in das Reich durch den Herrn im Geiste vermittelt? Ausdrücklich durch die Kirche, die das Sakrament Christi[8], d. h. seine zeichenhafte Sichtbarkeit in dieser Welt ist, in der sein Wort, also die Wahrheit Gottes, innerweltlich ausdrücklich hörbar und sein Geist, und so die Liebe Gottes, uns greifbar geschenkt wird. Diese doppelte gnadenhafte Zuwendung Gottes in Christus geschieht in der kirchlichen Wortverkündigung und in der Darreichung ihrer, der Kirche, Sakramente; zunächst und in einem ausgezeichneten Sinn im Sakrament der Taufe, in der der von Christus her immer schon in der Welt anwesende Geist geschichtlich-leibhaftig dem einzelnen vermittelt und gleichzeitig dessen Mitgliedschaft in der Kirche begründet wird.

Die personale An- und Übernahme von Wort und Geist geschieht in einer Grundentscheidung, nämlich im Akt des von der Gnade getragenen Glaubens. Als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums fordert Jesus: „Ändert euren Sinn und glaubt an die Frohbotschaft" (Mk 1, 15). Im Glauben bindet sich der Mensch unbedingt an Gott, der nicht nur das Thema und der Beweggrund, sondern vor allem auch das Ziel der gläubigen Dynamik des Herzens ist. Die in der Tat des Glaubens geschehende radikale Hingabe des einzelnen an Gott wird geschichtlich vermittelt durch die Hingabe an Christus, der von sich selber sagte: „Wer mich

[8] Dogmatische Konstitution über die Kirche: n 1; 9, 2; 48, 2.

gesehen hat, der hat den Vater gesehen" (Jo 14, 9). Denn die „Herrlichkeit des Vaters ist im Antlitz Jesu Christi aufgeleuchtet" (2 Kor 4, 6). Dieser Glaube ist hoffender Glaube, ist eine „Zuversicht auf das, was man hofft und Überzeugung von Dingen, die man (noch) nicht sieht" (Hebr 11, 1). In ihm richtet sich die christliche Existenz als Ganze auf das unverhüllte Offenbarwerden des Reiches Gottes, auf die endzeitliche Parusie des erhöhten Christus und so auf den Gott des künftigen und ewigen Lebens. Dieser Glaube ist endlich ein liebender Glaube, ist ein solcher, dessen „Energie die Liebe ist" (Gal 5, 6). Erst so ist er ganz er selber und rechtfertigt subjektiv vor Gott. Feierlich hat die Kirche erklärt: „Der Glaube eint nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Leibeis, wenn nicht Hoffnung und Liebe dazutreten." [9]

Diese Liebe ist in eins Gottes- und Nächstenliebe. So sehr sind diese beiden an sich verschiedenen Gestalten der Liebe in ihrer Wurzel identisch, daß gilt: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat" (1 Joh 4, 20). Zu diesem an sich erstaunlichen Sachverhalt bemerkt Augustinus in einer Betrachtung über einige Worte des ersten Johannes-Briefes, die von der aus Gott stammenden Liebe zum Nächsten handeln: „(Johannes) scheint von der Gottesliebe geschwiegen zu haben. Das aber hätte er niemals getan, wenn er nicht unter der Bruderliebe auch die Gottesliebe verstanden wissen wollte ... Eben die Bruderliebe ist nicht nur aus Gott, sondern meint auch Gott ... Daraus ergibt sich, daß diese beiden Gebote (nämlich der Gottes- und Nächstenliebe Mt 22, 37–49) nicht ohne einander sein können." [10] Derselben Ansicht ist Thomas: „Der Grund, den Nächsten zu lieben, ist Gott; denn das müssen wir im Nächsten lieben, daß er in Gott ist. Daher ist es klar, daß der Akt, mit dem wir Gott lieben und mit dem wir den Nächsten lieben, ein und derselben Art ist. Und deshalb erstreckt sich das Vermögen der Liebe nicht nur auf die Liebe zu Gott, sondern auch auf die Liebe zum Nächsten." [11] Die vom Heiligen Geist getragene Liebe, die anfanghaft in jedem Akt des Glaubens anwesend ist, meint immer schon den Gott der Gnade. In ihr ereignet sich im eigentlichen Sinn die totale Selbsthingabe an Gott, des Menschen Liebe „aus ganzem Herzen" (Mt 22, 37) zu ihm, aber so, daß sie innerlich durch jene Liebe zum Nächsten vermittelt wird, insofern sich der Mensch in ihr total engagiert und sich selber losläßt; es ist eine Liebe, in der der andere um seiner selbst willen geliebt wird. So und nicht anders finden wir den Gott unseres Heils[12].

In diesem Akt sind endlich die vielen Einzelgebote zu integrieren. Liebe ist die Erfüllung und Überbietung des ganzen Gesetzes. „Bleibet niemandem etwas schuldig außer gegenseitiger Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt ...

---

9 D33 1530.

10 De Trin VIII, 12 [PL 42, 958].

11 S. th. II 2 q 25 a 1.

12 Zum Ganzen vgl.: Karl Rahner, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe, in: Geist und Leben 38 (1965) 168 ff.

Die Liebe ist also des Gesetzes Erfüllung" (Röm 13, 8–10; vgl. Gal 5, 14). Durch die verwandelnde Kraft der gottgeschenkten Liebe wird das tatsächlich todbringende Gesetz des Alten Bundes zum „Gesetz des Geistes" (Röm 8, 2), zum „Gesetz Christi" (1 Kor 9, 21; Gal 6, 2), zum „Gesetz der Freiheit" (Jak 1, 25), das als im Werk verwirklichtes den Menschen auf die Begegnung mit dem gnädigen Gott hin öffnet.

Dieses Ethos ist für alle letztinstanzlich gedeutet, in dieser Deutung verbindlich verkündigt und vorgelebt durch Jesus Christus. Er ist das Leitbild, die Norm aller christlichen Sittlichkeit. Somit können wir jetzt sagen: Wenn und weil christliches Handeln ein Handeln gemäß der Offenbarung Gottes ist, dessen unüberbietbare Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit Christus heißt, wird es sich als Nachfolge Christi vollziehen müssen.

Handeln im Geist

Diese Nachfolge wird in bestimmter geschichtlicher Lage konkretisiert und jeweils neu aktualisiert durch den Heiligen Geist, den der Vater durch die Vermittlung des menschgewordenen Sohnes aus reiner Gnade schenkt und den der Glaubende in Liebe übernimmt. In dieser gnadenhaften Gegenwart inspiriert, mahnt, tröstet und erhellt er das Gewissen, so daß wir in der jeweiligen Situation den uns persönlich angehenden Willen Gottes zu erkennen vermögen. Immer und in jedem Fall fordert dieser Wille im letzten jene sich selbst verschenkende Gottes- und Nächstenliebe, von der schon die Rede war. Diese kann und muß sich gemäß demselben Willen geschichtlich je verschieden im Werk verleiblichen. Denn gerade der einmalige innerweltliche Ausdruck der Liebe kann nicht mehr nur durch das allgemeine Gesetz, durch die generelle Norm, die es gewiß streng zu beachten gilt, bestimmt werden. Es gilt vielmehr innerhalb dieses umgreifenden Gesetzes, das eindeutig verdeutlicht, was sittlich nicht verantwortet werden kann, auf den einmaligen Ruf Gottes zu achten. Dieser aber wird als Verpflichtung im geisterhellten Gewissen vernommen. So kann verstanden werden, daß einerseits das Ethos der Bergpredigt, das heißt das Ethos einer „maßlosen" Liebe, für alle Christen, zuletzt für alle im Geist Begnadete geboten ist und daß doch anderseits sich diese Liebe in der Welt je verschieden, z. B. auch in ausgleichender Gerechtigkeit, verwirklichen kann; das aber nicht willkürlich, sondern eben gemäß dem konkreten Willen Gottes. Man bedenke etwa, um das hier Gemeinte zu verdeutlichen, den Spruch Jesu: „Widersteht dem Bösen nicht. Vielmehr, schlägt dich einer auf die rechte Backe, so halte ihm auch die andere hin" (Mt 5, 39). Damit vergleiche man das Verhalten des Herrn nach seiner Gefangennahme vor dem Hohen Rat der Juden. Er empfing – wie die Schrift berichtet – von einem Knecht eine Ohrfeige. Jesus hielt diesem aber nicht die andere Backe hin, sondern protestierte dagegen:

„Habe ich unrecht geredet, so beweise, daß es unrecht war; wenn aber recht, was schlägst du mich" (Joh 18, 23). Auch in dieser Abwehr des Unrechts – das kann nicht in Frage gestellt werden – hat sich Jesu Liebe realisiert, hat er sein eigenes Wort: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger" (Mt 5, 44) erfüllt. Das „Wie" dieser Realisierung stand aber in der Verfügung Gottes, die auch von Jesus im Heiligen Geiste erkannt wurde.

Aus allem wird klar, daß die gebotene Nachfolge Christi nicht eine sozusagen mechanisch-materiale „Imitation" seines Lebensvollzugs ist und sein kann, sondern die Gestaltung des je eigenen Lebens aus jenem Heiligen Geist, der in ihm und in uns identisch ist. Nachfolge Christi bedeutet demnach: Sein Leben in der vom Heiligen Geist bestimmten Perspektive des Herrn leben. Man wird nicht behaupten können, daß die pneumatische Dimension der sittlichen Erkenntnis und des sittlichen Tuns im reflexen theologischen Verständnis des Moralischen, in der Moraltheologie, und entsprechend in der katechetischen Unterweisung des christlichen Volkes genügend ausdrücklich gemacht worden ist. Man traute der erhellenden und verpflichtenden Kraft des Geistes zu wenig zu. Und so verließen sich die einzelnen in ihrer sittlichen Erkenntnis und entsprechend in ihrem sittlichen Verhalten zu sehr auf den ausdrücklichen Spruch der Kirche, konkret auf die Weisung des Beichtvaters. Die Gläubigen hatten zu wenig Mut, hinsichtlich ihres Gewissens mündige Christen zu sein.

Selbstverständlich wird mit alledem nicht die gottgewollte und unentbehrliche Funktion der Kirche in der Gewissensbildung bestritten. Sie legt in der Kraft ihrer Sendung die sittliche Seite der Offenbarung Gottes, die wiederum die „natürliche" Sittlichkeit voraussetzt und einschließt, im Hinblick auf den gläubigen Gehorsam ihrer Mitglieder vor. Es sind allgemein sittliche Normen, die sie in (gestufter) Verbindlichkeit proklamiert. Die amtliche Kirche hat weiterhin das Recht, den sittlich zu beurteilenden Einzelfall unter das von ihr verkündigte Gesetz zu subsumieren. Eine grundsätzliche Grenze für ihre lehr- und hirtenamtliche Funktion besteht hinsichtlich der gewiß auch sittlich vor Gott zu verantwortenden Entscheidung des einzelnen, die sich innerhalb der von ihr verkündigten allgemeinen sittlichen Norm hält; über diese individuelle Entscheidung hat sie nicht amtlich zu befinden. Hier wird übrigens sichtbar, daß sich die konkrete sittliche Tat in der inneren Einheit eines Gebotes, in der allgemeine und besondere Momente in eins gebunden sind, vollzieht; einfach deshalb, weil der konkrete Mensch in je einmaliger Weise sein Wesen verwirklicht, und weil das Einzelhafte nicht adäquat in das Generisch-Allgemeine aufgelöst werden kann.

Doch gibt es überdies gerade heute auch eine tatsächliche Grenze für die amtliche Kirche in ihrer ihr von Gott in Christus aufgetragenen Verkündigung der sittlichen Grundsätze. Diese Grenze zu sehen und zu beachten, ist auch für sie sittlich verpflichtend. Man kann grundsätzlich gewiß legitim den Versuch machen, immer detaillierter das Sittlich-Normative reflex zu erkennen und von daher zu

immer differenzierteren Formulierungen der sittlichen Gesetze kommen. Man kann überdies aus demselben Geist reflektierter Genauigkeit eine immer genauere Kasuistik, d. h. eine immer genauere Kunst der Anwendung allgemeiner Grundsätze auf den konkreten Einzelfall entwickeln. Beides aber sollte heute in der kirchlichen Verkündigung und ihrer dem einzelnen zugewendeten Gewissensberatung, z. B. im Beichtstuhl, sofern dort in jedem Fall eine konkret-verbindliche Weisung gewünscht wird, vermieden werden. Die Hierarchen der Kirche, aber auch und zumal ihre Seelsorgspriester, dürften in dieser Sache überfordert sein. Denn es scheint immer schwieriger zu werden, die pluralen Elemente der vieldimensionierten geschichtlichen Wirklichkeit von heute, die wachsend „hominisierte" und also nicht mehr einfachhin naturale Welt, genau in den Blick zu bekommen und zu integrieren. Das aber wäre notwendig, um das sittlich Relevante einer solchen Situation zu reflektieren und in allgemein-normativen Sätzen auszusagen. Man denke hier z. B. an die sittliche Seite der Geburtenregelung, der Erlaubtheit einer atomaren Bewaffnung, des Verhaltens in totalitären Staatssystemen, gewisser wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Probleme, die am Allgemeinwohl zu messen sind. Man sollte hier den Mut haben, dem direkten Gewissensurteil und entsprechend der Gewissensentscheidung des einzelnen, seiner Führung durch den Heiligen Geist, zu vertrauen. Im geisterleuchteten Akt des Gewissens kann nämlich unreflex und unthematisch, in direkt-konkreter Zusammenschau der vorgegebenen Einzelmomente im geistlich durchlichteten Grund des Subjekts, gewußt werden, ob diese oder jene Entscheidung auf der Linie jener gläubigen und hoffenden Liebe liegt, in der Gott allein, in Vermittlung direkter oder indirekter Liebe zum Nächsten, gesucht und gefunden wird. Nur eine solche Entscheidung wäre ja sittlich gerechtfertigt, sie wird aber nie adäquat reflektiert werden können. (Selbstverständlich ist auch hier nicht einfachhin ein objektiv irrendes Gewissen auszuschließen. Doch vollzieht sich ja auch darin, wenn immer ihm entsprochen wird, subjektiv ein gläubiger Gehorsam vor Gott.)

Wenn immer man so den einzelnen stärker in seine eigene sittliche Verantwortung hineinstellt, braucht der angeratene Verzicht auf immer detailliertere Normen und immer genauere Kasuistik nicht zu einer sittlichen Laxheit zu verführen. Im Gegenteil! Gerade so kann verhütet werden, daß ein Christ meint, ein Sich-Halten gerade noch innerhalb der Grenzen der verobjektivierten sittlichen Normen genüge schon dem Ernst und der Strenge der Nachfolge Christi. Das wäre gewiß noch nicht formal der von der Kirche verworfene Laxismus[13], aber entspräche in etwa schon seinem Geist.

Allerdings verlangt die nicht nur zugestandene, sondern gewünschte Mündigkeit des Gewissens des einzelnen nach einer rechten Gewissensbildung; das heißt nicht nur nach einer theoretischen Unterweisung in die Funktion des an vorgegebene

[13] 13. D33 2021–2065; 2101–2167.

objektive Werte gebundenen Gewissens, zu denen auch die Verpflichtung zum Gehorsam den rechtmäßigen Autoritäten gegenüber gehört, sondern eine praktische, religiös motivierte Einübung in die Unterwerfung unter sein Urteil. Dazu gehört überdies eine Erziehung zur Wachheit hinsichtlich der Führung des Heiligen Geistes, zum Gebet um die Gabe der „Unterscheidung der Geister", zur Willigkeit je jetzt und unbedingt dem Herrn nachzufolgen. Solche Haltungen in Predigt und Katechese vom Priester dem Volke vorzustellen und auch vom Laienchristen vorzuleben, wäre ein Gebot der Stunde. So würde das sittliche Leben des mündigen Christen, in dem zuerst und zuletzt, wenngleich in mannigfaltigen Formen der je verschiedenen Gebote die gottgeschenkte Liebe dargelebt werden muß, auch zu einem Zeugnis für die Lebendigkeit der Kirche heute und von daher zu einem Zeichen, daß Gottes Gnade in ihr zum Heil der Menschen in der Welt unverlierbar anwesend ist.

Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung

Paul Overhage SJ

Auslese

Mit Absicht haben wir die moderne Definition der biologischen Auslese, der „natural selection" Darwins (1859), in den Titel dieses Beitrages aufgenommen. Es soll nämlich von vornherein vermieden werden, daß tief eingewurzelte, noch immer nicht völlig überwundene einseitige Vorstellungen von der Auslese, zu denen die bekannten Formulierungen Darwins „struggle for life" und „survival of the fittest" – meist übersetzt als „Kampf ums Dasein" und „Überleben des Geeignetsten" – geführt haben, das wahre Wesen der natürlichen Auslese verdunkeln oder verfälschen. Diese alten Formeln werden in der modernen kausalen Evolutionsforschung fast nicht mehr verwendet, weil sie nur einen Teilvorgang, noch nicht einmal den entscheidenden, herausstellen und wohl auch – „Kampf ums Dasein"! – zu gefühlsmäßigen Wertungen verleiten. Auch die Formel „natürliche Auslese" erweckt leicht falsche Vorstellungen und führt immer wieder zu Mißverständnissen. Aber auch sie ist nur eine Metapher, nur eine abgekürzte, viel-

leicht nicht einmal glücklich gewählte Phrase für den eigentlichen Kern des Prozesses, nämlich die unterschiedliche Fortpflanzung geno- und phänotypisch verschiedenartig ausgerüsteter Organismen, was im Lauf der Generationenfolge in einem „unterschiedlichen Fortbestehen von Genotypen" (Mayr 1963) oder einem unterschiedlichen Fortpflanzungserfolg zur Auswirkung kommt. Die Auslese Darwins „als Kampf ums Dasein" oder „Überleben des Geeignetsten" erscheint dann nur als „unterschiedliche Sterblichkeit" und damit als bloßer Sonderfall.

Das Wesen der Auslese besteht nach der modernen (populationsgenetischen) Auffassung darin, daß die Träger verschiedenartiger Erbausrüstungen (Genotypen) in einer Population von Organismen, z. B. einer Art, unterschiedlich zum Erbgutsreservoir („gene pool") dieser Population beisteuern, d. h. die Beiträge einiger Genotypen sind im Durchschnitt größer als die anderer, die in der gleichen Population und Umwelt leben. Durch diesen unterschiedlichen Fortpflanzungserfolg verschiebt sich im Ablauf der Generationen die Zusammensetzung und Qualität der in einer Population vorhandenen Erbausrüstungen und Erbmerkmale zu Gunsten oder Ungunsten bestimmter Genotypen. Diese relative Befähigung der Träger eines gegebenen Genotypus macht den „Auslesewert" bzw. die „Darwinian fitness" dieses Genotypus aus.

Um die Auslese in ihren Wirkungen zu erfassen, darf man nicht bloße Einzelmerkmale isoliert vom gesamten Entwicklungsmuster oder Lebenszyklus eines Organismus in Rechnung ziehen, weil sich die sichtbare Gestalt, der Phänotypus eines Individuums, entsprechend der ihm zugrundeliegenden Erbausrüstung, dem Genotypus, vom Augenblick der Empfängnis bis zur Reife und zum Tode wandelt. Gerade dieser Ablauf als ganzer ist es aber, der dem Individuum die Tauglichkeit oder Untauglichkeit zum Überleben und zur verstärkten Fortpflanzung verleiht. Kein Individuum besteht aus einer bloßen Summe unabhängiger „Einzelmerkmale" oder „Einzelprozesse", sondern stellt ein System dar, das durch eine ungeheure Integration, durch ein äußerst verwickeltes harmonisches Zusammenspiel unzähliger Erbfaktoren auf Grund einer Überfülle von Korrelationen gekennzeichnet ist. Die Auslese arbeitet deshalb nicht mit „getrennten Merkmalen", vielmehr wird der Zeugungserfolg eines Genotypus durch die Gesamtheit der Merkmale und Qualitäten bestimmt, die dieser in einer gegebenen Umwelt und zu verschiedenen Zeiten zur Verfügung hat. Dabei können Nachteile in einer Hinsicht durch Vorteile in anderer kompensiert werden. Das gesamte organische System wird durch die natürliche Auslese begünstigt oder benachteiligt. Die Auslese hat es also nicht mit einzelnen Mutationen oder Erbfaktoren zu tun, sondern „mit dem integralen Ergebnis ihrer Kombination" (Schmalhausen 1961).

Bei dieser modernen Auffassung erledigt sich die bisherige Annahme der „klassischen" Selektionstheorie, die dadurch „zu stark eines Menschen Gläubigkeit beanspruchte" (Dobzhansky 1956), daß alle oder die meisten Merkmale, in denen die Organismen einer Art oder verschiedener Arten voneinander unterscheiden,

für ihre Träger von direktem Nutzen sein müßten. Die Frage nach dem Auslesewert eines „Einzelmerkmals", z. B. der ganz bestimmten, bei allen (über 600) bekannten Arten der Fruchtfliege („Drosophila") unerschütterlich festgehaltenen Stellung der drei orbitalen Borsten an jeder Seite des Kopfes[1], erscheint deshalb wenig sinnvoll und die darüber entstandenen zahlreichen und heftigen Diskussionen wenig fruchtbar.

Variabilität

Die Auslese vermag nur zu wirken, wenn sie eine Wahl zwischen unterschiedlichen, alternativen Phänotypen (nicht Genotypen) hat. „Wo genotypische Unterschiede nicht im Phänotyp (z. B. im Fall verborgener Rezessiven) zum Ausdruck kommen, sind diese Unterschiede für die Auslese unerreichbar und deshalb irrelevant" (Mayr 1963). Auch dann, „wenn das Erbgutreservoir (‚gene pool') einer Population die richtigen Gene nicht enthält, d. h. Gene, die eine vorteilhafte Variation des Phänotypus erlauben, ist die natürliche Auslese hilflos" (ders. 1960). Derartige Varianten sind aber praktisch stets vorhanden, weil jede Population von „Wildformen" oder Organismen der „freien Natur" nicht etwas genetisch völlig Einheitliches, sondern, wie schon die immer wieder auftretenden sogenannten „aberranten Typen" innerhalb einer Art offenbar machen, eine heterogene Ansammlung von unterschiedlichen Genotypen darstellt. Sie weisen gleichsam als gemeinsames Merkmal eine erträgliche oder ausreichende Anpassung an die gerade vorhandene Umwelt auf. Wohl jede Population ist von einem geno- und phänotypischen Polymorphismus, d. h. von einer unterschiedlichen Genanordnung, bzw. einem unterschiedlichen Genvorkommen in den Chromosomen der Individuen, in stärkerer oder geringerer Ausprägung gekennzeichnet, der sich je nach Umwelt oder Jahreszeit innerhalb gewisser Grenzen ändern kann. Ebensowenig wie es genetisch völlig gleichförmige Individuen und Populationen gibt, ebensowenig sind auch die Umweltausschnitte, in denen sie leben, völlig gleichartig. Es gehen von ihnen deshalb unterschiedliche und in der Zeitfolge ständig sich abändernde Einflüsse auf die Organismen und Populationen aus. Die Variabilität der inneren und äußeren Faktoren, die für ein Wirken der Auslese vorhanden sein muß, ist also eine Wirklichkeit.

Die genetische Variabilität ist weit größer, als es bei der Betrachtung der Phänotypen von Wildpopulationen einer Art erscheinen mag, weil die meisten Individuen sogenannte komplexe Heterozygoten sind, deren beide Chromosomensätze sich strukturell unterscheiden, d. h. unterschiedliche Gene und Genanordnungen aufweisen. Die Folge ist, daß niemals alle im Genotypus vorhandenen Erbanlagen,

1 Von den konstant bei „Drosophila" zu findenden Borsten seitlich am Kopf sind zwei ausnahmslos nach hinten, eine (die vordere) ausnahmslos nach vorne geneigt.

sondern nur die dominanten realisiert und damit morphologisch und physiologisch sichtbar und faßbar werden. Ein Großteil der Gene und mutierten Gene verhält sich nämlich rezessiv und vermag nur in homozygoten, nicht in heterozygoten Individuen, die weithin überwiegen, in Erscheinung zu treten, auch wenn solche rezessiven erblichen Anlagen vielfach auf die Lebenstüchtigkeit und den Ablauf der zum erwachsenen Organismus führenden Reaktionsketten Einfluß nehmen. Wegen der in rezessivem Zustande vorhandenen Erbanlagen spricht Dobzhansky von einer „verborgenen" oder „potentiellen Variabilität". Bei Kreuzungsversuchen und mikroskopischen Untersuchungen stellte sich heraus, daß z. B. „Drosophila"-Arten, die wegen ihrer Riesenchromosomen in den Zellen der Speicheldrüsen am intensivsten auf ihren genetischen Aufbau untersuchten Insekten, eine unerwartete Fülle von rezessiven Mutanten enthalten, die durch das heterozygote Stadium verborgen war. Der vorhandene chromosomale Polymorphismus läßt sich bisweilen auch bei den Meiosen zur Zeit der Zellteilung erkennen, wo die Chromosome häufig in eigenartiger Verschlingung bis zu Ringgebilden den Austausch gleichartiger Erbsubstanz vornehmen. Jedenfalls ist in einer Population ein gewaltiger Vorrat an potentieller genetischer Variabilität vorhanden, der notwendig erscheint, weil sich bei veränderten Umweltverhältnissen günstige Mutationen allem Anschein nicht so einstellen, wie sie eine Population oder Art zu ihrer Existenz und Ausbreitung benötigt.

Gerade durch den Mechanismus der Heterozygotie, also durch unterschiedliche strukturierte Chromosomensätze, werden zahlreiche Mutanten, die als Homozygoten schädlich sind und von der Auslese ausgemerzt würden, und damit zahlreiche Anordnungen und Genkombinationen in der Population erhalten. „Auf diese Weise bleibt eine genetische Mannigfaltigkeit bestehen, die wesentlich ist für die Anpassungsfähigkeit der Art an plötzliche, kontinuierlich oder saisonzyklisch sich verändernde ökologische Bedingungen" (Lüers und Ulrich 1959). So können z. B. in einer Population die Individuen mit dem einen Chromosomentyp im Sommer einen Vorteil aufweisen, die mit dem andern im Winter. Die Population oder Art begegnet auf diese Weise den veränderten Umweltverhältnissen durch entsprechende Varianten. Auf diesem Wege wird der Widerstreit zwischen der dringenden Notwendigkeit einer unmittelbaren Lebenstüchtigkeit und der einer langfristigen Schmiegsamkeit, die eine Anpassung an neue Umweltsituationen erlaubt, überwunden.

Die genetische Variabilität wird außer durch Mutationen vor allem durch die sexuelle Fortpflanzung mit der Kreuzung unterschiedlicher Genotypen und immer wieder andersartigen Rekombinationen erhalten, gewandelt und vermehrt. Mit jeder Befruchtung, d. h. bei jeder Vereinigung zweier haploider Chromosomensätze, kommt nämlich ein neues, andersartiges genotypisches Muster mit unterschiedlichen phänotypischen Auswirkungen zustande, an dem die Auslese ansetzen kann. Die sexuelle Fortpflanzung steigert deshalb – neben dem Mutationsgesche-

hen – den Vorrat an genetischer Variabilität in einer Population. Aus diesem Grund wirkt eine geschlechtlich sich fortpflanzende Population gleichsam „wie ein Schwamm", der die genetische Variabilität aufsaugt und aufspeichert (Chetverikow). Man hat auch gesagt, daß die integrative Zusammenfügung von Genen und Chromosomen, die Entwicklung des gesamten komplizierten Mechanismus der Zell- und Chromosomenteilung, die Paarung der Chromosome in der Meiose, das „crossing over" und die Teilung des diploiden Chromosomensatzes bei der Reduktionsteilung zur Bildung der haploiden Geschlechtszellen – alles Folgeerscheinungen der Sexualität – nichts anderes als Vorgänge zur Sicherung der genetischen Variabilität darstellen. Nach Dobzhansky (1959) ist deshalb die sexuelle Fortpflanzung mit der Genrekombination eine „Meisteradaptation", ja „vielleicht die größte unter allen Erfindungen, die im Verlauf der Evolution des Lebendigen gemacht wurde". Sie brachte eine neue Form der biologischen Integration zustande. Individuen werden durch sie zu Fortpflanzungsgemeinschaften, zu mendelnden Populationen vereinigt. Diese supraindividuellen Einheiten betrachtet man als „Supraorganismen", die ihren Zusammenhalt nicht nur der gemeinsamen Abstammung verdanken, sondern auch und vor allem der Paarung, bzw. Paarungsmöglichkeit mit dem gegenseitigen Genaustausch aller in der Population vorhandenen Individuen. Die Wirksamkeit der sexuellen Fortpflanzung erscheint sogar größer als erforderlich, weil keine Population oder Art solche Individuenmassen besitzt, um mehr als nur einen kleinen Bruchteil der potentiell möglichen Variabilität zu realisieren.

Auslesewert

Den verschiedenen Phänotypen mit ihren Merkmalen und Merkmalskombinationen, den durch chromosomalen Polymorphismus und heterozygote Zustände gekennzeichneten Genotypen kommen in Verbindung mit den mannigfaltigen Verhaltensweisen der Organismen und den sich ändernden Umwelteinflüssen zweifellos unterschiedliche Auslesewerte, bzw. Zeugungserfolge zu. Aber diese sehr allgemeine Feststellung der Existenz und Verschiedenheit des Auslesewertes gibt noch keinen Einblick in die wirklich ablaufenden Vorgänge. Die so oft verwendeten Ausdrücke, z. B. „wertvoll", „vorteilhaft", „günstig", „geeignet" oder sogar „schöpferisch", sind viel zu unbestimmt. Auch Feststellungen, daß Populationen mit der genetischen Struktur A tauglicher als die mit der Struktur B seien, sind meist bedeutungslos. Für eine exakte Analyse der Auslesewirkungen, z. B. auf die Fortpflanzung der einzelnen Organismen, auf die Verbreitung, Struktur und zahlenmäßige Größe einer Population oder auf die Geschwindigkeit, mit der sich einzelne Merkmale oder die Struktur des Genotypus wandeln, bedarf es der Kenntnis des tatsächlichen Auslesewertes, bzw. des tatsächlichen Anteils der Auslese an

den evolutiven Prozessen, wenigstens für einige klar analysierte Modellfälle. Um ihn exakt bestimmen zu können, müßten die jeweils einfließenden, ständig sich ändernden Faktoren in ihrer Überfülle, kurz die unzähligen Veränderlichen und die durch deren Zusammenspiel entstehenden ungeheuer verwickelten Beziehungen in allen Einzelheiten bekannt sein. Man versteht, daß sich die Ermittlung und Berechnung der Auslesewerte in wirklich exakter Weise und hinreichender Sicherheit außerordentlich schwierig gestaltet, falls sie sich überhaupt durchführen läßt. Es gibt nämlich keine experimentelle Technik zur Überprüfung der Auslesewirkung, wie Morley (1959) sagt, die wirklich angemessen ist. „Es besteht bis jetzt noch keine Übereinstimmung, auf welche Weise die natürliche Auslese gemessen werden kann" (Haldane 1954). Die Bestimmung des Auslesewertes, sagt Simpson (1951), „ist ein Problem für sich, zu dem es anscheinend keinen direkten Zugang gibt und das praktisch sehr schwer zu behandeln ist".

Wegen dieser naturwissenschaftlichen Situation kommt man über Hypothesen, die mit großem Scharfsinn und vollendeter Beherrschung der mathematischen Technik bis zur extremsten Entwicklung des statistischen Gesichtspunktes aufgestellt wurden, nicht hinaus. So haben Fisher, Wright, Haldane und andere theoretisch-mathematische Analysen, die sich allerdings in manchen Punkten scharf unterscheiden, in geistvoller Weise durchgeführt, um die Werkstatt der Auslese nachzubauen und einen Einblick in sie zu gewinnen. Aber alle gebotenen Ergebnisse und Angaben über Auslesewerte stützen sich weithin auf bestimmte, äußerst vereinfachte Annahmen mit wenigen, ja zu wenigen Veränderlichen und vor allem auf bestimmte konstante Faktoren (Populationsgröße, Mutationshäufigkeit, Nachkommenzahl, Grad des chromosomalen Polymorphismus, vollständige Isolation, d. h. geschlossene Populationen ohne jede Zuwanderung von außen, die es aber in der Natur nicht gibt[2], unveränderliche Umwelt nach Bodenbeschaffenheit, Klima, andern Organismen usw.), obwohl alle diese Faktoren in Wirklichkeit ständig variieren, sich gegenseitig beeinflussen und durch eine Fülle weiterer Faktoren abgeändert werden. Die gebotenen Modelle erscheinen deshalb als unrealistisch, d. h. sie entsprechen nicht den hochkomplexen Vorgängen in der Natur. Jedenfalls sind sie kein beobachteter Befund, sondern höchstens Denkmöglichkeiten. Damit wird die „Selektionstheorie", soweit sie sich auf die Auslese beruft,

2 Mayr (1959) weist darauf hin, daß die Populationen, mit denen die Forschung arbeitet und die der mathematischen Berechnung zugrunde liegen, „closed populations" seien, die Populationen in der freien Natur dagegen „open populations", von der bis zu 40 % und mehr ihrer Individuen Einwanderer von außen seien. „Es ist aller Grund für die Meinung vorhanden, daß die innere genetische Struktur einer offenen Population völlig verschieden von der einer geschlossenen Population ist. Die relative Bedeutung der meisten genetischen Prozesse wie Mutation, zufällige Fixierung, Inzucht, Heterosis und andere werden in diesen beiden Typen von Populationen ganz unterschiedlich sein." Es sei deshalb unwissenschaftlich, die in geschlossenen Populationen erschlossenen Befunde auf die Struktur einer offenen Population anzuwenden. Überhaupt habe man den gewaltigen quantitativen und qualitativen Unterchied zwischen der zugeführten Erbmasse, die der Mutation zuzuschreiben ist, und der, die auf Einwanderung zurückgeht, kaum je erwähnt. Und doch bestimme der „Grad der Offenheit" einer Population, welche Art von Genen durch die Auslese begünstigt werden. „Wie aber kann man die genetische Dynamik einer lokalen Population innerhalb einer normalen Art, in der sich entfernt verwandte oder nicht zuchtverwandte Individuen kreuzen, abschätzen, wenn man nicht betont, daß die zugeführte Erbmenge durch Einwanderung wohl hundertmal so groß ist wie die durch Mutation?"

auf weite Strecken hin eine mehr oder weniger mathematische Theorie. Jede rein rechnerische Bearbeitung trifft aber mit ihren Voraussetzungen und Annahmen nie einen wirklichen Fall in der Natur. Mayr (1955) stellt sogar die Frage, ob es nicht ein grundlegender Irrtum in der Methode sei, eine derartige generalisierende Technik wie die der Mathematik in einem Bereich mit einmaligen und daher unwiederholbaren Ereignissen wie der organischen Evolution anzuwenden[3].

Die Situation ist noch weithin die gleiche, wie sie schon vor Jahren von Bauer und Timoféeff-Ressovsky (1943) umrissen wurde: „Man weiß noch sehr wenig über die tatsächliche Intensität der Selektionsvorgänge in freier Natur; auf diesem Gebiet steht noch sehr viel Arbeit bevor." Lerner (1959) kann diese Feststellung nur bestätigen. „Was wir inzwischen über die natürliche Auslese gelernt haben", so sagt er, „ist offensichtlich nur der Anfang. Was noch zu lernen übrig bleibt, ist unermeßlich mehr." „Der Mechanismus der Auslese ist einfach in der Theorie, aber ungeheuer verwickelt in der Wirkungsweise" (Ross 1962).

Nichts veranschaulicht diese Äußerungen eindrucksvoller als die Fülle und Vielfalt unterschiedlicher Bezeichnungen für Auslesewirkungen. Diese Terminologie wirkt geradezu verwirrend. Die nachfolgenden 38 Begriffe, von denen allein die drei ersten bei Darwin zu finden und nur einige mehr oder weniger identisch sind (z. B. „centripetal" = „stabilizing" = „normalizing selection" und „centrifugal" = „disruptive selection"), können wir hier nicht im einzelnen erörtern, sondern müssen auf die Arbeiten der Autoren verweisen: „Natural", „artificial", „sexual selection" (Darwin 1859), „positive und negative selection", „intragroup" und „intergroup selection", „centripetal", „centrifugal" und „altruistic selection" (Simpson 1953), „progressive" (‚directional'), „forced", „normalizing", „canalizing" und „archetypical selection" (Waddington 1957, 1960), „disruptive selection" (Mather 1953, 1955; Thoday 1959, 1960), „driving" und „stabilizing selection" (Schmalhausen 1961), „recurrent selection" (Hull 1952, Bowmann 1963), „cyclic selection" (Thoday 1956), „developmental" und „environmental selection" (Whyte 1960), „homoselection" und „heteroselection" (Carson 1959), „intraindividual selection" (Michaelis 1954), „multi-stage selection" (Young 1964), „catastrophic selection" (Lewis 1962), „reflexive selection" (Moment 1962), „balancing" und „diversifying selection" (Dobzhansky 1962), „migrational selection" (Edwards 1963), „creative selection" (Huxley 1951, Nicholson 1960), „phänotypische" und „genotypische Auslese" (Lüers und Ulrich 1959), „Anpassungs-", „Individual-", „Gruppen-" und „Zufallsauslese" (Zimmermann 1959, 1962).

Allein schon diese verschiedenen Typen der Auslese, die man inzwischen unterschieden hat, lassen die immensen Schwierigkeiten einer exakten Fassung des Auslesewertes und der Auslesewirkungen ahnen. Gilt es doch die unvorstellbare Ver-

---

3 Das gilt wohl auch für die Anwendung kybernetischer Prinzipien auf die Evolution und die Entwicklung einer Population, wie sie Schmalhausen (1960) versucht hat.

flochtenheit der Einflüsse zu entwirren, die von der ständig sich ändernden inneren und äußeren Umwelt, den geno- und phänotypisch fortwährend sich durch Rekombination wandelnden Populationen und der kaum beschreibbaren Mannigfaltigkeit des Verhaltens ausgehen. Sie sind auf den verschiedenen Ebenen der organischen Integration, dem Chromosom, der Zelle, dem Individuum, der Population, der Art, der Biogeocoenose (Zusammenleben von Tieren und Pflanzen) verschieden. Jede Ebene wirft deshalb ihre eigenen Probleme für die Auslese aus.

Schöpferische Auslese

Immer wieder begegnet man der Formulierung, die Auslese sei „ein schöpferischer Prozeß" (Lerner 1959), ein „wahrhaft schöpferischer Faktor in der Evolution" (Simpson 1951). „Die natürliche Auslese", sagt Huxley (1951), „ist schöpferisch in dem Sinne, daß sie daran zu arbeiten vermag und auch daran arbeitet, evolutive Neuheiten hervorzubringen, und daß ohne sie evolutive Neuheiten nicht hätten hervorgebracht werden können und auch nicht hervorgebracht wurden. Sie ist jedoch nur unter bestimmten Bedingungen der evolutiven Umwelt schöpferisch; unter anderen Bedingungen wirkt sie dahin, die Neuheiten zu verhindern und Stabilität hervorzurufen und zu erhalten." Nach Tachtadshjan (1957) ist die Auslese „eine gewaltige integrierende Kraft, die neue Anpassungen aus dem Rohmaterial der Variabilität formt". Sie „vernichtet oder erhält nicht einfach neue Mutationen, sondern schafft sogar mannigfaltige neue Kombinationen". Kimura (1961) spricht von der „schöpferischen Rolle der natürlichen Auslese". Sie sei „ein Mechanismus zur Erzeugung eines außerordentlich hohen Grades von Unwahrscheinlichkeit".

Nach Darlington (1958) ist die natürliche Auslese nicht als eigentlich blind zu bezeichnen. „Im Gegenteil, sie ist mit einer beispiellosen Gabe ausgestattet, nämlich einer automatischen Eigenschaft der Voraussicht." Ludwig (1959) betont ebenfalls, die Auslese lese „nicht ‚blind' aus dem aus, was ihr geboten wird. Sie liest vielmehr stets die Individuen höherer Eignung aus, also ebenso ‚planvoll' wie ein Zuckerrübenzüchter stets die Pflanzen des höchsten Zuckergehaltes auslesen wird". Ein etwas anderes Bild verwendet Nicholson (1969): „Genau wie ein Künstler schöpferisch ist, wenn er durch Auswahl und passendes Setzen der ihm erreichbaren Farben ein Meisterstück hervorbringt, so schafft die natürliche Auslese die Adaptation, in dem sie allein diejenigen Genänderungen verwendet, die in einem gegebenen Stadium der Entwicklung einer Anpassung passend sind." Auch nach Lerner (1959) ist sie weit davon entfernt, „blind zu sein, völlig durch Zufall zu wirken und erfolgreiche Organisationsarten nur als Ergebnis von unwahrscheinlichen Zufällen zu erzeugen". Sie könne „korrekterweise als ein schöpferischer Prozeß" bezeichnet werden. Mayr (1963) stellt die Frage: „Ist nicht ein Bildhauer schöpfe-

risch, selbst wenn er bloß Marmorsplitter abspaltet?" Lerner zitiert, um die Leistung der Auslese zu veranschaulichen, sogar ein Sonnet von Michelangelo:

> Nur der größte Künstler hat die Idee,
> Die unter der Marmorhülle verborgen ruht;
> Des Bildhauers Hand vermag den Zauber nur zu brechen,
> Indem er die Gestalten, die im Steine schlummern, befreit.

In der gleichen Weise, so fährt Lerner fort, „bringt die Auslese ihre zu gestaltenden Blöcke in der Gestalt von Mutationen und Genen zwar nicht hervor, aber sie schafft aus ihnen komplexe Einheiten; sie löst in vielgestaltiger Weise die große Vielfalt von Problemen, denen erfolgreiche Individuen und Populationen gegenüberstehen; sie baut Schritt für Schritt, selbst durch Experiment und Irrtum, Wesen von unendlicher Kompliziertheit, Sinnfülle und, so ist man geneigt zu sagen, Schönheit. Zugegeben, daß die Auslese geeigneten Rohmaterials bedarf, daß sie nicht unbedingt fähig ist, einen Seidenbeutel aus einem Schweineohr zu machen; aber in Wechselwirkung mit andern Evolutionsmechanismen hat sie die Art Mensch aus einem Material geschaffen, das im Urstadium wenig vielversprechend erschien."

Wenn die Auslese wirklich wie ein Züchter oder Künstler oder gar wie Michelangelo schöpferisch und „sehend" (im Gegensatz zu „blind") arbeitete, dann allerdings wäre ihre Leistung genial, überwältigend. Aber die Vergleiche mit dem planvoll arbeitenden Züchter und Künstler, der innerlich Gestalten schaut und entsprechend dieser Bilder seines Geistes mit seiner Hand bewußt und gezielt Stück für Stück von den Blöcken absprengt, sind zur Kennzeichnung der Auslese verfehlt. Lerner betont ja selbst ausdrücklich, es bestünde „keine Notwendigkeit zur Annahme, daß zunehmende Adaptation der Organismen unter dem Einfluß der Auslese das beabsichtigte Ziel des Evolutionsprozesses darstellt". Auch Huxley (1953) hebt eigens hervor, die Auslese wirke „blind und automatisch". Sie ist „opportunistisch und relativ: zu gegebener Zeit vermag sie nur Ergebnisse hervorzubringen, die für ihre Besitzer in Hinsicht auf die gegebene Augenblickssituation von unmittelbarem biologischen Vorteil sind. So kann sie niemals vorausplanen oder nach einem fertigen Plan arbeiten. Weiterhin führt sie das Leben in Sackgassen hinein, aus denen es kein evolutives Entweichen mehr gibt." Trotzdem wandelt auch nach Huxley die natürliche Auslese „Ziellosigkeit in Richtung und blinden Zufall in offensichtliche Planmäßigkeit. Sie arbeitet mit Hilfe der Zeit daran, Vervollkommnungen an der Maschinerie des Lebendigen hervorzubringen, und erzeugt bei diesem Prozeß Ergebnisse von mehr als astronomischer Unwahrscheinlichkeit, die auf keine andere Weise hätten erreicht werden können." Das „einzige allgemeine und lenkende Prinzip, das zur organischen Evolution komplexer Adaptationen führt, ist das der natürlichen Auslese" (Emerson 1962).

Die Bezeichnung „schöpferisch" ist mindestens mißverständlich. Sie führt, wie

Rambo (1957) sagt, „zu einer Überbewertung der Auslese, indem sie von ihrem wirklichen Seinsbereich, nämlich der reinen Aussiebung, zu einer artenschaffenden Wirkkraft erhoben wird", und legt nahe, daß die Auslese nicht nur das Erhaltenbleiben bedingt, sondern auch das Entstehen neuartiger Organismen bewirkt. In Wirklichkeit vermag sie höchstens deren raumzeitliches Vorkommen, nicht aber deren Zustandekommen zu erklären. Ebensowenig geht das Sosein eines Organismus, die Eigenart seiner morphologisch-physiologischen Struktur, auf die Auslese zurück. „Ob eine Veränderung im Organismus eine unter den gegebenen äußeren Umständen günstige Variante ist", sagt mit Recht Portmann (1959), „darüber entscheidet die Erhaltung, der Erfolg. Ob aber das organische Gebilde in einer einfachen oder komplexen Gestalt da ist, ob seine Lebensform in dieser oder jener Gestalt, im einen oder andern Baustil verwirklicht wird, das ist ein ganz anderer Sachverhalt, der primär mit dem Erfolg nichts zu tun hat ..." Die Auslese kann überhaupt erst einsetzen und gegebenenfalls mit dem Aussieben neuartiger Genotypen beginnen, wenn derartige bevorteilte oder benachteiligte Merkmalsträger vorhanden sind. So wichtig es ist, eine Erklärung dafür zu haben, daß sich manche Formen im Ablauf der Zeit durchsetzen und andere nicht, eben durch differenzierte Fortpflanzung, was ja das Wesen der Auslese ausmacht, entscheidender ist die Frage nach ihrem Entstehen und Sosein.

Auch andere Biologen sind von der Omnipotenz der Auslese nicht überzeugt. Sie erkennen die starke Überschätzung der Auslese und versuchen ihre Wirksamkeit auf das rechte Maß zu bringen. Man erfaßt und betont immer stärker die Bedeutung des Organismus selbst und betrachtet ihn und seinen Genotyp als die eigentliche Quelle für den Aufbau neuartiger Strukturen. Gewiß stellt die Auslese im allgemeinen einen notwendigen Faktor in der Evolution dar, aber daraus folgt nicht, daß sie auch ein hinreichender oder sogar der entscheidende Faktor ist, der richtend und schöpferisch wirksam, letztlich die machtvolle Stammesgeschichte mit ihrer Fülle von Phänomenen und Ablaufweisen, von verschiedenartigsten Organismen und Organismengruppen in ihrem hierarchischen Aufbau und die bei einzelnen Stämmen zu beobachtende Höherentwicklung bedingte. Die Beweislast für diese Hypothese von der wahrhaft überdimensionalen, ungeheuren Wirkkraft der Auslese als des einzigen entscheidenden Faktors bei der Evolution des Lebendigen liegt bei denen, die eine solche gewagte These aufstellen. Sie dem Gegner zuzuschieben, wäre ein Verfahren, das Remane (1959) als „Hirtenbübchen-Methode" bezeichnet. „Das Hirtenbübchen antwortet dem König auf die Frage, wie viele Sterne am Himmel stehen: Hundert Millionen Fünfhunderttausend Sechs. ‚Zählt sie nur nach, Herr König!' "[4]

---

4 Es gibt für die selektionistische Auffassung wegen ihrer „beinahe unbegrenzten Biegsamkeit, die aus der Natur der Definition der Auslese resultiert" (Olson 1960), allem Anschein nach kein experimentum crucis, so daß sich „the feeling of a slight sense of frustration" nicht vermeiden läßt. Vielleicht ist aber gerade dies der schwerwiegendste Einwand gegen diese Auffassung, daß sie nicht widerlegt werden kann.

Literaturverzeichnis: P. Overhage; „Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität", Kap. III: „Selektion", S. 93-147 (Quaestiones disputate, H. 26/27, Freiburg 1965).

Bauer, H.-Timoféeff-Ressovski, N. W., Genetik und Evolutionsforschung bei Tieren, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution des Lebendigen (Jena 1943) S. 335–429; Darlington, C. D., Evolution of genetic systems, 2. Aufl. (Edinburgh 1958); Dobzhansky, Th., What is an adaptive trait? in: Amer. Naturalist 90 (1956) S. 337–347; Ders., Variation and evolution, in: Proc. Amer. Philos. Soc. 103 (1959) S. 252–263; Emerson, A. E., The impact of Darwin in biology, in: Acta Biotheoretica 15 (1962) S. 175–216; Haldane, J. B. S., The measurement of natural selection, in: Caryologia 6 (1954) Suppl., S. 333–337; Huxley, J. S., Genetics, evolution and human destiny, in: L. C. Dunn (Ed.): Genetics in the 20th century (New York 1951); Ders., Evolution in action (London 1953); Kimura, M., Natural selection as the process of accumulating genetic information in adaptive evolution, in: Genetic Research 2 (1961) S. 149–168; Lerner, J. M., The concept of natural selection: a centennial view, in: Proc. Amer. Philos. Soc. 103 (1959) S. 173–182; Ludwig, W., Die Selektionstheorie, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution des Lebendigen, 2. Aufl. (Stuttgart 1959) S. 662–712; Lüers, H.-Ulrich, H., Genetik und Evolutionsforschung bei Tieren, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution des Lebendigen, 2. Aufl. (Stuttgart 1959) S. 662–712; Lüers, H.-Ulrich ,H., Genetik und Evolutionsforschung bei Tieren, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution der Organismen, 2. Aufl. (Stuttgart 1959) S. 552–661; Mayr, E.: Integration of genotypes: synthesis, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 20 (1955) S. 327–333; Ders., Where are we?, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 24 (1959) S. 1–14; Ders., The emergence of evolutionary novelties, in: S. Tax (Ed.): Evolution after Darwin, Bd. I (Chicago 1960) S. 349–480; Ders., Animal species and evolution (Cambridge, Mass. 1963); Morley, F. H. W., Natural selection in plants, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 24 (1959) S. 47–56; Nicholson, A. J., The role of population dynamics in natural selection, in: S. Tax (Ed.): Evolution after Darwin, Bd. I (Chicago 1960) S. 477–521; Olson, E. C., Morphology, Paleontology and evolution, in: S. Tax (Ed.): Evolution after Darwin, Bd. I (Chicago 1960) S. 523–545; Portmann, A., Einführung in die vergleichende Morphologie, 2. Aufl. (Basel 1959); Rambo, B., Die Auslese im Naturversuch, in: Pesquisas 1 (1957) S. 181–219; Remane, A., Trends in der Evolution. Aussprache, in: Zool. Anz. 162 (1959) S. 222–228; Ross, H. H., A synthesis of evolutionary theory (Englewood Cliffs, N. J. 1962); Schmalhausen, J. J., Natürliche Auslese und Information, in: Sowjetwiss. Naturwiss. Beitr. (1960) S. 901–925; Ders., Die Integration der biologischen Systeme und ihre Autoregulation, in: Sowjetwiss. Naturwiss. Beitr. (1961) S. 1127–1155; Simpson, G. G., Zeitmaße und Ablaufformen der Evolution (Göttingen 1951); Tachtadshjan, A. L., Direkte Anpassung oder natürliche Zuchtwahl?, in: Sowjetwiss. Naturwiss. Beitr. (1957) S. 968–983.

ZEITBERICHT

Hundert Jahre Heilsarmee – Siebenter Internationaler Kongreß für christliche Archäologie – Zwölfter Internationaler Historiker-Kongreß – USA und Mittelamerika – Das Wasser: Chinas Lebensader – Entwicklungshilfe – Polen: 20 Jahre nach dem Krieg – Aus der Welt der Bücher

Hundert Jahre Heilsarmee

Im Sommer 1865 entschloß sich der ehemalige Methodistenprediger William Booth, im Londoner Osten, dem verrufenen East End und seinen Slums, die Seelsorge an den Ärmsten und Verlassensten aufzunehmen. In diesem Datum sieht die Heilsarmee, die Salvation Army, ihr Gründungsdatum. Es war die dunkelste Zeit des beginnenden Industriezeitalters mit seiner Proletariernot und dem Großstadtelend. Nirgends war es so groß wie in England. „Roheit, Trunksucht, Unzucht und Abkehr von Gott und einer Kirche, die solchen menschenunwürdigen sozialen Zuständen gleichgültig gegenüberstand, waren die selbstverständlichen Folgen" (K. Algermissen, Konfessionskunde, 805). Es waren die Jahre, da Karl Marx in London lebte!

Kein Wunder, daß die Rettungsarbeit, der sich Booth und die ihm zuströmenden Mitarbeiter mit Feuereifer widmeten, einen starken sozialen Einschlag aufweist und sie sich vor immer neue soziale Aufgaben gestellt sahen: Rettung aus Alkoholismus und Prostitution, Hilfe für Arbeitslose, Obdachlose, Strafentlassene, Leprakranke ... Aber es wäre einseitig, nur diese soziale Seite zu sehen. Die Heilsarmee ist eine religiöse Bewegung, die die Menschen durch Christus aus der Sünde retten will. Religiös verdankt sie dem Methodismus ihre Hauptzüge. Man reiht sie unter die evangelischen Freikirchen ein. Befremdend ist, daß sie Taufe und Sakramente nicht kennt.

Auf uns Deutsche mögen die Bekehrungsmethoden der Heilsarmee wie Bußbank, sentimentale Musik, öffentliche Ansprachen mitten im lebhaftesten Straßenverkehr und ähnliches, oft befremdlich wirken; sie sind wohl mit Algermissen von der englischen Mentalität des Gründers und seiner starken religiösen wie sozialen Aktivität her zu verstehen; der Erfolg zeigt übrigens, daß sie auch einer klugen Pädagogik entsprangen (ebd. 815). Tatsächlich steht man erstaunt und ergriffen vor der Lebensleistung dieses Mannes. Aus Anlaß der Jahrhundertfeier hat Richard Collier, der selbst nicht der Heilsarmee angehört, sein Lebensbild entworfen: „Der General Gottes William Booth" (Zürich, Stuttgart: Rascher 1965. 290 S. Lw. 19,50; Titel der Originalausgabe: General next to God. Collins, London).

R. Collier sucht nicht so sehr die innere religiöse Entwicklung des Gründers und seines Werkes zu zeigen (das ist eine vielleicht gewollte Einseitigkeit seines Buches); er schildert, wie die Bewegung unter den Händen zum Strom wird, wie sie über London, über England und Europa hinauswächst bis nach Nordamerika, Indien, Australien und bald die ganze Welt umspannt. Was er schreibt, ist die äußere Geschichte der Heilsarmee. Aber diese Geschichte ist bis zum Jahre 1912, dem Todesjahr von William Booth, ganz von diesem feurigen Apostel, Prediger und Organisator getragen und inspiriert. Sein Leben kann hier nicht nachgezeichnet werden. Es sei nur aus dem genannten Werk mitgeteilt, wie stark heute die Heilsarmee ist, wo und wie sie arbeitet.

Wie stark ist die Armee? Nach vorsichtigen Schätzungen gibt es zwei Millionen Mitglieder der Heilsarmee. Die meisten von ihnen sind Männer und Frauen, die an Werktagen ihrem Beruf nachgehen und die Uniform nur anziehen, wenn sie am Wochenende oder nach den Bürostunden für die Armee arbeiten. Unter ihnen findet man Arbeiter, Hausfrauen, Würdenträger der Universität Cambridge, Bankbeamte und Rechtsanwälte. Ende 1962 betrug die Zahl der in der Armee vollbeschäftigten Offiziere 25 350. Aber diese Zahl steigt steil an, wenn man noch 115 000 Lokaloffiziere (ehrenamtliche Laienhelfer), 37 000 Korpskadetten und mehr als 307 000 Mitglieder des Heimbundes dazurechnet.

Wo arbeitet die Armee? Durch die Zusammenlegung von Territorien hat sich die Zahl der Länder, in denen die Armee arbeitet, von 86 (1959) auf 71 verringert. In Spanien und allen Ländern jenseits des Eisernen Vorhangs ist das Wirken der Heilsarmee unmöglich gemacht. Aber sie glaubt daran, daß viele Mitglieder in den kommunistischen Ländern ihrer Berufung treu bleiben. Die Anzahl der Sprachen, in denen ihre Botschaft gepredigt wird, beträgt jetzt im ganzen 147, angefangen vom Afrikaans bis zum Yoruba, einer Sprache der Sudanneger.

Die soziale Arbeit der Heilsarmee. Obwohl nur 3600 Offiziere vollberuflich in der sozialen Arbeit tätig sind, weist die Statistik gewaltige Leistungen auf. Jährlich werden 23 Millionen verbilligte Mahlzeiten ausgegeben und 11 Millionen Herbergsbetten zur Verfügung gestellt. 1962 verschafften die 51 Arbeitsvermittlungsbüros der Armee über 128 000 Menschen Arbeit. Das Vermißtenbüro spürte über 7000 Menschen auf, deren Spur die Angehörigen verloren hatten. Die Armee half 75 000 aus dem Gefängnis entlassenen Männern und Frauen ein neues Leben zu beginnen. Über 16 000 ledige Mütter fanden Aufnahme in den Mütterheimen der Armee. 800 000 Alkoholiker wurden betreut. Die Armee vermittelt ärztliche Hilfe in 31 Krankenhäusern, 38 Entbindungs-Stationen, 70 Apotheken und Kliniken, 6 Leprastationen, 88 Mütterheimen. (Vgl. R. Collier, 287 f.)

Siebenter Internationaler Kongreß für christliche Archäologie

Der 7. Internationale Kongreß für christliche Archäologie, der vom 5.–11. September in Trier tagte, war außergewöhnlich stark besucht. Die Vorträge und Führungen überschritten das gewöhnlich auf derlei Kongressen Gebotene. Ein bedeutsames Ergebnis des Kongresses kommt in der Feststellung zum Ausdruck, die Prof. Bittel, der Leiter der Deutschen Archäologischen Gesellschaft und zugleich Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees des Kongresses, in einem Diskussionsbeitrag machte: „Es ist klar geworden, daß man christliche Archäologie nicht ohne die klassische und wohl auch nicht ohne jüdische Archäologie betreiben könne." Das setzt freilich voraus, daß man in allen drei Sparten gesicherte Erkenntnisse besitzt. Kollwitz (Freiburg) und de Bruyne (Rom) haben in ihren Vorträgen diese Kenntnisse für den Bereich der römischen Katakomben bewiesen. K. Weitzmann (Princeton) hat dieses Band für die christliche und die klassische (hellenistische) Archäologie meisterhaft aufgezeigt. Der jüdische Beitrag aus Israel stand noch in seinen Anfängen.

Der Beitrag der Stadt Trier, des Sitzes des Kongresses, zur christlichen wie zur klassischen Archäologie wurde sowohl auf Führungen am Ort der Grabungen wie durch sehr ansprechende Vorträge deutlich. Selten sind Zeugnisse dieser beiden Teilgebiete derselben Wissenschaft so ortsnahe vereint wie in Trier. Sowohl der römische Teil des Domes wie der Auf- und Unterbau der „Palastaula", also der Kaiser-„Basilika", als auch die Schätze des Diözesanmuseums und des Trierischen Landesmseums vermittelten für den ganzen mittelländischen Kulturkreis einzigartige Erkenntnisse. Eine besondere Note gab diesem wichtigen Teilgebiet des Kongresses der Vortrag von Prof. Pelekanides aus Saloniki, also des Vertreters der Stadt, die im Osten des Reiches der Bedeutung Triers als zweiter Hauptstadt des Westens einigermaßen entsprach. Prof. Pelekanides sprach über neuere, freilich viel weniger bedeutsame Funde in jener Stadt am Vardar, dem Südtor der Balkanhalbinsel.

Neben diesen gedanklich miteinander verbundenen Vorträgen gab es wie üblich auch solche, die nur einzelne Themen behandelten; am bedeutendsten wohl der Vortrag, in dem sich Ward Perkins (Rom) polemisch mit den Anschauungen A. Grabars (Paris) über das Martyrium auseinandersetzte. Es gab auch eine fast überreiche Reihe von kurzen, aber deshalb nicht weniger lehrreichen „Mitteilungen" zu hören und zu sehen. Aus dieser Reihe ragten einige Darbietungen über frühchristliche Kirchen Afrikas hervor, weil sie die architektonischen Bindungen dieser Kirchen mit Syrien erkennen ließen. Es wäre sehr angebracht, an diese und ähnliche Fragen auf einer eingehenden Tagung von Antiocheia, also von Syrien aus heranzugehen und die Einflüsse der syrischen Kultur im näheren und ferneren Orient darzulegen. Zur Archäologie Konstantinopels hörte man einen Vortrag von Harrison (Newcastle upon Tyne) über eine neu identifizierte Polyeuktos-Kirche, einen andern von W. Kleiss (Teheran) über die Wallfahrtskirche der Chalkopratissa daselbst und schließlich einen von H. Beltin (Hamburg) über das Templon im Euphemia-Oktogon in den Kaiserpalästen der Stadt. Ein äußerst interessanter Vortrag von W. H. C. Frend (Cambridge) über Q'asr Ibrim (Nubien), im Gebiet, das unter den großen Nil-Stausee zu liegen kommt, brachte überraschende Mitteilungen sowohl über das Gebäude wie über einen dort begrabenen ägyptischen Bischof des 8. oder 9. Jahrhunderts.

Zwölfter Internationaler Historiker-Kongreß

Daß dieser Kongreß in Wien stattfand (29. 8.–5. 9. 1965), hatte seinen Grund in der Tatsache, daß 1965 gerade 150 Jahre seit dem „Wiener Kongreß" verflossen sind, der die letzte große Fürstenversammlung Europas darstellte, die bestrebt war, die damalige Welt neu zu ordnen. Darum

war der Wiener Kongreß auch eines der „grands thèmes" der ersten Sektion dieses Kongresses der modernen Historiker.

Ebenso wie die zweite Sektion des Kongresses, die sich mit der „histoire des continents" befaßte, widmete auch die erste Sektion ihrem jeweiligen Gegenstand einen ganzen Tag. Die dritte Sektion: „Méthodologie et histoire chronologique" hingegen zerfiel – wie schon das Thema dies nahelegt – in verschiedene Untersektionen oder Gruppen von Fachleuten, während die vierte „Organismes affilié et Commissions" praktisch sich selbst überlassen blieb.

In der ersten Sektion mit ihrem unverbindlichen Titel wurden neben dem Wiener Kongreß, dem auch eine interessante Ausstellung im österreichischen Staatsarchiv gewidmet war, Themen behandelt wie z. B. die „acculturisation", eine sprachliche Neubildung, die die wechselseitige Kulturdurchdringung größerer Gebiete bezeichnen soll, oder: „Die religiöse Toleranz und die Häresien der modernen Epoche" – ein Thema, das auch die Väter auf dem II. Vatikanischen Konzil, freilich von einem anderen Gesichtspunkt aus, beschäftigt, oder: „Nationalismus und Internationalismus", des weiteren: „Die führenden Volksschichten vom Altertum bis zur Neuzeit" und andere mehr. Wie man sieht, ein sehr vielseitiges und auch vielfarbiges Programm! Themen, die von niemandem eine weltanschauliche Stellungnahme fordern und sich mit der Diskussion positiven Wissens zufrieden geben. Anders war es um die Fragen der dritten Sektion bestellt: „Methodologie et histoire chronologique". Sie behandelten „Die Entwicklung des historischen Denkens in der Mitte des 20. Jahrhunderts"; „Darstellungen und Auffassungen der Geschichte der Welt im 20. Jahrhundert", „Fortschritt und Umsturz in der Weltgeschichte", „Föderalismus und der föderalistische Staat in der Weltgeschichte" und schließlich etwas außer der Reihe aber politisch höchst aktuell: „Die mongolische Historiographie".

Auf diesen Gebieten standen sich – wie seinerzeit in Stockholm – nicht nur die Moskauer und die nicht zu Wort gekommene, andersartig vom historischen Materialismus geprägte chinesische Geschichtsauffassung gegenüber, sondern auch die christliche Auffassung als Gegensatz zur marxistischen Lehre. Ähnlich wie in Stockholm kam dabei die liberale Weltanschauung als bewegende Geisteskraft eher schwach zur Geltung. Die katholische Weltanschauung war zwar mit einzelnen Gelehrten, unter denen O. Halecki hervorragte, gut vertreten; man hätte aber gewünscht, daß sie noch mehr hervorgetreten wäre.

Die etwa 600 osteuropäischen Marxisten und ihre weltanschaulichen Gefolgsleute zeigten sich in ihren Formulierungen gemäßigter als in Stokholm. Dennoch stellten sie die marxistische Weltanschauung als die schon siegreiche der Menschheit vor. Der Hinweis, wie sehr ihre Darstellung oft in Spannung zur Wirklichkeit stehe, blieb ohne Eindruck. Ebensowenig waren sie bereit, die Forderung auf Entkolonialisierung, die sie gegen andere Staaten und Völker erhoben, ihrerseits für die von der Sowjetunion unterjochten Gebiete anzuerkennen. Solche Gegenforderungen, etwa der Ukrainer, erklären sie als glatten Nonsens, ja als Beleidigung, ohne freilich bei den andern Historikern dafür Zustimmung zu finden.

Wie in Stockholm waren auch in Wien die Marxisten sehr zahlreich vertreten. Sie machten von der Möglichkeit, ihre Anschauungen in entsprechenden Themen darzulegen, geschickten Gebrauch. Dieses Mal meldeten sich jedoch auch die katholischen Wissenschaftler zu Wort. Es geschah dies vor allem in der Art und Weise positiver Wissenschaft, und nicht – wie dies die Marxisten meistens tun – als eine Art „Glaubensbekenntnis". Es kam darum auch zu keinem marxistisch-katholischen, auf dem Boden der historischen Methodologie erwachsenen Streitgespräch. Die historische Methodologie könnte man ja, vom marxistischen Standpunkt aus, mit einer anscheinend sich selbst widersprechenden halb-westlichen Bezeichnung fast eine „materialistische Theologie" nennen.

Der nächste Kongreß soll 1970 in Moskau stattfinden.

USA und Mittelamerika

Die massive militärische Intervention der Amerikaner in Vietnam erregt allenthalben die Gemüter. Analoge Fragen über Zweck- und Rechtmäßigkeit solcher Interventionen erheben sich auch im Hinblick auf die erst jüngst vergangenen Ereignisse in der Dominikanischen Republik und dem mittelamerikanischen Raum im allgemeinen. John N. Plank, früherer Direktor des „Office of Research and Analysis for the American Republics" im State Department, vertritt dazu in der der Oktober-Nummer der „Foreign Affairs" einige bemerkenswerte Ansichten („The Caribbean: Intervention, when and how?" pp. 37–48). Wir geben die Grundgedanken seiner Ausführungen.

Die Vorgänge in der Dominikanischen Republik sind schon Geschichte, Geschichte aber, die sich wiederholen kann in anderen Ländern Mittelamerikas, Haiti zum Beispiel, Guatemala, Panama oder Honduras. Diese Länder liegen in einer Zone, die für die USA von lebenswichtiger Bedeutung ist. Eine kommunistische Machtergreifung in diesen Ländern können die Vereinigten Staaten unter keinen Umständen dulden. Wie sie verhindern? Präventive Intervention, wie im Fall der Dominikanischen Republik, ist ein Mittel. Ist sie aber ratsam?

Ein genauer Blick auf die für eine Intervention überhaupt in Frage kommenden Staaten: El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panama, Haiti, Venezuela und die Dominikanische Republik, zeigt die große Verschiedenheit dieser Staatswesen und macht deutlich, daß man mit ihnen nicht nach einem Einheitsrezept umgehen kann. Er zeigt weiter, daß in einer Anzahl dieser Staaten die Chancen der Kommunisten beträchtlich sind, aber von je verschiedener Art. Er zeigt aber auch, daß demokratische Wertvorstellungen und Praktiken im mittelamerikanischen Boden fassen können und daß man mit verantwortlicher, effektiver, feinfühliger Politik, mit konstruktiven Regierungsplanungen, Rücksicht auf soziale Gerechtigkeit und Respekt für fundamentale Menschenrechte der kommunistischen Gefahr begegnen und sie verringern kann. Costa Rica läßt das sehr deutlich erkennen, auch Venezuela und, mit einigem Abstand, El Salvador. Die Lage in Haiti, Panama, Guatemala und Honduras freilich ist prekär, die kommunistische Gefahr ständig anwesend. Wie sollen die US reagieren, wenn dort der Funke springt?

Das Dilemma Intervention-Nichtintervention ist peinlich. Denn in gewissem Sinn gewinnen die Kommunisten in jedem Fall: Intervenieren die US, richtet sich die Weltmeinung gegen sie und, noch bedeutsamer, die nationalen Kräfte des betreffenden Landes werden den fremden Eindringling mit der Verantwortung für das nationale Schicksal beladen. Intervenieren sie nicht, gewinnen die Kommunisten nicht nur neuen Boden in der amerikanischen Hemisphäre – mit entsprechenden strategischen Einbußen auf amerikanischer Seite –; schließt sich nicht nur die kommunistische Mausefalle hinter einem vergewaltigten Volk und macht dessen politischer und sozialer Bewegungsfreiheit ein Ende. Die Kommunisten würden auch bewiesen haben, daß die amerikanischen Versicherungen, im mittelamerikanischen Raum kein neues kommunistisches Regime mehr zu dulden, leeres Gerede sind. Die Folge wäre eine empfindliche Schwächung des amerikanischen Prestiges. – Dennoch, so meint Plank, sei Intervention der Nichtintervention klar vorzuziehen, solange die US-Außenpolitik auf den kalten Krieg zugeschnitten ist und amerikanische Soldaten in Asien mit Kommunisten im Kampf stünden.

Man hat nach der Krise in der Dominikanischen Republik an die Bildung einer ständigen Inter-amerikanischen Streitmacht unter OAS (Organisation of American States) Kontrolle gedacht, die in solchen Fällen eingreifen sollte. Dahinter stand natürlich die Überlegung, daß eine multi-laterale, all-amerikanische Intervention der Weltmeinung weniger anstößig und für den betroffenen Staat annehmbarer sei als eine einseitige US-Aktion. Eine solche Streitmacht würde demonstrieren, daß das Urteil über angebliche kommunistische Machtergreifungen auf

viele Parteien verteilt ist. Sie würde nicht nur US-Truppen, sondern Soldaten auch aus anderen OAS-Staaten in das betroffene Land bringen.

Es ist jedoch höchst wahrscheinlich, daß die Weltmeinung auch eine Streitmacht dieser Art als ein US-Geschöpf betrachen würde. Und es gibt noch viel weniger Grund anzunehmen, daß z. B. die guatemalische Öffentlichkeit Truppen etwa aus General Stroessners Paraguay wärmer empfangen würde als die Soldaten der Vereinigten Staaten. Deshalb und auch noch aus anderen Gründen ist es ganz unwahrscheinlich, daß die Errichtung einer solchen Streitmacht von der OAS gebilligt würde.

Müssen sich also die Vereinigten Staaten damit abfinden, das unangenehme Geschäft der Intervention selbst zu erledigen? Die Antwort auf diese Frage ist wohl ein Ja, wenn es sich um Präventivintervention handelt, wie im Fall der Dominikanischen Republik. Eine Intervention dieser Art muß mit größter Schnelligkeit inszeniert werden; denn ihr Zweck ist ja gerade, in die Krise einzugreifen, ehe die Kommunisten Gelegenheit bekommen, deren Möglichkeiten voll auszunützen. Eine vorausgehende Konsultation der Mitglieder der OAS kann in einem solchen Fall sehr wohl unmöglich werden, die nachträgliche summarische Information – wie im Fall der Dominikanischen Krise – allein übrigbleiben.

Vieles spricht jodoch dafür, meint Plank, das Mittel der präventiven Intervention überhaupt fallen zu lassen. Wenn man die politische Situation in den vier Staaten betrachtet, in denen eine Intervention am ehesten akut werden kann: Haiti, Guatemala, Honduras und Panama, dann muß man sagen, daß eine solche Intervention unnötig, ja äußerst unklug sein würde. Warum sollten die US z. B. in Haiti die Kommunisten im Krisenfall nicht an die Macht lassen? Ihnen mindestens so viel Zeit geben, daß kein Zweifel mehr aufkommen kann über die Natur und die Absicht ihrer politischen Aktivität? Kommunistische Machtübernahme in Haiti würde keineswegs den Verlust des Landes bedeuten. Noch monatelang danach wäre die neue kommunistische Regierung höchst verwundbar durch direkte US-Intervention oder eine angemessen unterstützte Invasion von Exil-Haitianern! Auch Castros Herrschaft in Cuba – einem verhältnismäßig hoch entwickelten Land – war viele Monate nach seinem Einzug in Havana noch keineswegs wirksam befestigt.

Es geht also nicht darum, eine US-Intervention so lange hinauszuzögern, bis sich ein kommunistisches Regime mit seinem totalitären Apparat gefestigt und eingelaufen hat. Aber man sollte mit der Intervention so lange zuwarten, bis den anderen amerikanischen Staaten und der Welt die Konturen des entstehenden Regimes erkennbar sind. – Im Fall der Dominikanischen Republik hat der Präsident der Vereinigten Staaten und seine Berater der Welt gesagt, daß die Gegner General Wessin y Wessins kommunistisch beherrscht werden, aber die Welt konnte es wegen Mangel an faktischer Evidenz nicht glauben.

Im Fall von Honduras und Guatemala ist das Argument gegen präventive Intervention noch stärker. Denn die Konstellation der Kräfte in diesen Ländern ist so, daß man beim Ausbruch politischer Gewaltsamkeiten nicht von vornherein annehmen kann, sie würden von Kommunisten kontrolliert und zu ihren Gunsten entschieden. Die Kommunisten sind in diesen Ländern nicht die Einzigen, die radikale Reform predigen und, unter verzweifelten Umständen, zur Gewalt greifen, um sie herbeizuführen.

Was nottut, ist Klugheit. Die Vereinigten Staaten müssen die Weltmeinung respektieren. Sollte sich in Mittelamerika wirklich ein kommunistisches Regime etablieren, das als solches erkennbar ist, dann weiß man, daß die Vereinigten Staaten sein Überleben nicht dulden werden. Steht es aber nicht fest, ob ein neues Regime kommunistisch ist oder nicht, dann soll man das Letztere annehmen. Vor allen Dingen muß man den Kurzschluß vermeiden, daß alle revolutionären Bewegungen assoziiert waren. Wäre der US-Intelligence Service 1930 so allergisch gegen jeden Anschein von kommunistischer Tätigkeit gewesen wie heute, dann wäre Romulo Betancourt, der

heute sein Land mit starker Hand in eine Demokratie überführt, niemals Präsident von Venezuela geworden!

Die Vereinigten Staaten stehen für die politische Demokratie, die soziale Gerechtigkeit, das wirtschaftliche Wohlergehen, die Würde des Individuums. Wenn diese Identifizierung unglaubhaft würde, hätten die Staaten ihre Sache in Mittelamerika verspielt.

Das Wasser – Chinas Lebensader

Vom Jahre 206 v. Chr. bis 1936 n. Chr. hat China 1035 Trockenperioden und 1037 Überschwemmungen erlitten. Der Kampf um und gegen das Wasser durchzieht die chinesische Geschichte. Auch die kommunistische Regierung muß ihn aufnehmen, und sie, die den zähen, von vielen Mißerfolgen begleiteten Kampf der früheren Regierungen als Mißerfolg kapitalistischer und feudaler Regierungsformen hinstellte, muß mehr und mehr erkennen, daß gegen die Urelemente des Himmels mit Ideologien wenig ausgerichtet ist.

Schon 1949 hatte die Regierung eine Konferenz für Wasserwirtschaft einberufen, die neben einigen Sofortmaßnahmen eine großzügige Planung auf weite Sicht vorschlug. In den nächsten Jahren hörte man wenig, und es scheint, daß vor allem Vorbereitungsarbeiten geleistet wurden. Diese kamen im ersten Fünfjahresplan von 1953–1957, wenn auch mit Verspätung, ans Licht der Öffentlichkeit. Folgende große Projekte sollten entwedre weitergeführt oder in Angriff genommen werden:

1. Die schon begonnene Regulierung des Hwai sollte fortgesetzt werden.
2. Der Hwangho sollte unter Kontrolle gebracht und ausgebaut werden (vgl. diese Zschr. 173 [1963/64/66]).
3. Die Dämme des Yangtse sollten verstärkt werden.
4. Mit den Planungsarbeiten für den Hai und seine Nebenflüsse, sowie für einige andere Flüsse sollte begonnen werden.
5. Ebenso sollte mit den Planungsarbeiten für den Liao begonnen werden.
6. Schließlich sollte das Bewässerungssystem ausgebaut und verbessert werden. (Während es sich in Süddchina nur um eine Zusatzbewässerung für die dem Reisbau dienenden Naßfelder handelt, wird die künstliche Bewässerung vor allem in Norddchina durchgeführt.)

Dieser erste Fünfjahresplan enthielt noch große Projekte, deren Planung vermutlich auf sowjetrussische Mithilfe zurückging.

Ein Wandel zeichnet sich von 1957 ab. Der Nachdruck wurde nicht mehr auf große Projekte gelegt, sondern auf kleine und mittlere. Mit den herkömmlichen, oft sehr primitiven Mitteln, mit dem örtlichen Kapital, vor allem mit den Menschen, die nahezu in unzähligen Massen zur Verfügung standen, sollten kleine und mittlere Bewässerungssysteme errichtet werden. Nach chinesischen Angaben stieg die Zahl der bei solchen Arbeiten Beschäftigten im Januar 1958 auf 100 Millionen. Ein ganzes Volk auf der Suche nach Wasser!

In den nächsten Jahren, vor allem nach 1960 wird es auffällig still um diese Arbeiten, 1963 und 1964 erscheinen noch einmal einige Erlasse, die aber keine neuen Projekte vorsehen, sondern nur die alten etwas verbessern. Ist es die Atombombe, die das Wasser ersetzen soll?

Was ist erreicht worden? Nach Angaben der Regierung wurden von Mai 1954 bis Juli 1958 18 neue Staubecken an Flüssen errichtet, die leicht über die Ufer treten. Ihr Fassungsvermögen liegt zwischen 82 Millionen cbm und 4000 Millionen. In der Inneren Mongolei wurden 16 Staubecken errichtet, deren Fassungsvermögen zwischen 10 Millionen cbm und 156 Millionen liegt. 1960 gab die Regierung bekannt, daß über 12 große Schleußen errichtet wurden, vor allem am Gelben Fluß. Nach denselben Angaben wurden zwischen 1950 und 1958 mehr als 70 000 Millionen cbm Erd- und Bauarbeiten auf diesem Gebiet geleistet, meist mit den einfachsten Mitteln.

Von 1949 bis 1959 stieg die Fläche des durch Bewässerungssysteme verbesserten Landes von 240 Millionen Mow auf 1070 Millionen (1 Mow hier gerechnet mit 650 qm). Die gesamte bebaute Fläche Chinas beträgt nach Angaben aus dem Jahre 1958 1616,8 Millionen Mow. Aber nur 610 Millionen Mows halten eine Trockenheit von 30–70 Tagen aus. Eine längere Dürre müßte die verheerendsten Folgen haben.

Trotz all dieser Arbeiten scheint wenig Erfolg erzielt worden zu sein, wie aus einem Vergleich zweier Tabellen ersichtlich wird. Zwar kann dieser Vergleich keine genauen und hieb- und stichfeste Einblicke gewähren, da die Terminologie in beiden Tabellen nicht die gleiche ist. Er dürfte trotzdem die Wirklichkeit sichtbar machen. Die eine Tabelle ist auf Grund der Angaben von 1934–1937 gemacht, die andere auf Grund der Angaben der kommunistischen Regierung zwischen 1949 und 1961.

Danach wurden von Naturkatastrophen (Dürre oder Überschwemmung) heimgesucht (in Millionen Mow):

1934	244	1949	127
1935	94	1951	56
1935/36	210	1954	160
1936	169	1957	220
1936/37	141	1959	650
1937	98	1961	900

Die Kommunisten erklären diesen Mißerfolg mit dem Hinweis auf das außerordentlich schlechte Klima der Jahre 1959–1961, was zum Teil zweifellos richtig ist. Aber es scheint, daß doch auch eine unsachgemäße Bewässerung zu Katastrophen geführt hat. Weite Teile des Landes, so in Kiangsu, in der Pohai-Bucht, in der nordchinesischen Tiefebene von Hopei, in Shantung, in Shansi, in den Ebenen von Sungliao in der Mandschurei, in den Tälern der Inneren Mongolei, in Shensi, in Kansu, in Tsinghai und in Tibet, haben stark alkalische Böden. Wird die Bewässerung dort unsachgemäß gehandhabt, so werden die Böden noch alkalischer und salziger. Es scheint, daß in diesen Teilen des Landes ungeheure Schäden durch falsche Bewässerung entstanden sind. Zweimal wurde in chinesischen Zeitungen auf die verheerenden Folgen dieses Irrtums hingewiesen.

Im Gegensatz zu früheren Regierungen blieben die Kommunisten trotz solcher Mißerfolge im Kampf mit dem Wasser bis heute fest im Sattel. Das ist wohl der stärkeren politischen Kontrolle zu verdanken, die sie ausüben, nicht zuletzt wohl auch der Atombombe, die das Ansehen Chinas nach außen gehoben hat. Inzwischen aber bangt und hofft China um das Wasser. (*The China Quarterly*, London, Juli-September 1965)

Entwicklungshilfe

Interessante Bemerkungen zum Charakter der Entwicklungshilfe, wie sie von den verschiedenen Nationen geleistet wird, macht J. P. Palewski in der Zeitschrift „*Tiers Monde*" Paris, Januar-März 1965).

An erster Stelle mit solcher Hilfe stehen, wie nicht anders zu erwarten, die Vereinigten Staaten von Amerika. Sie leisten 60 % der Hilfe, die von den Industrienationen aufgebracht wird. Ist diese Hilfe uneigennützig? Keineswegs. Zwar darf man die Hilfsbereitschaft und Großzügigkeit des amerikanischen Volkes nicht übersehen – gerade die ersten Nachkriegsjahre sind ein immerwährendes und herrliches Zeugnis dieser Hilfsbereitschaft –, aber es spielen auch eigennützige Interessen dabei eine Rolle, was der Entwicklungshilfe keineswegs zum Schaden gereichen muß. Die USA sind nicht nur in der Beschaffung des Rohstoffes, sondern auch im Absatz ihrer Produktion in steigendem Maß von den Entwicklungsländern abhängig. Das gleiche gilt natürlich auch von den übrigen Industrienationen.

Der wirtschaftlichen Hilfe der USA entspricht keineswegs ihr politischer Einfluß. Im Gegenteil. In Asien haben sie sich meist mit einer Klasse eingelassen, die in der Demokratie nur ein Mittel sieht, ihre Privilegien zu verlängern. In Afrika sind die USA durch das Rassenproblem gehandicapt, solange sie damit im eigenen Haus nicht fertig werden. In Südamerika herrscht seit eh und je eine heftige Abneigung gegen die Yankees. Dieses Problem könnte wohl nur gelöst werden, wenn die Regierung größere Vollmachten erhielte gegen die eigensüchtigen Interessen der verschiedenen Finanzgruppen.

Umgekehrt steht es bei den Russen: mit ihrer wirtschaftlichen Hilfe verbinden sie meist den Versuch einer ganz massiven politischen Einflußnahme, was gerade in Afrika zu einem starken Widerstand der jungen afrikanischen Staaten geführt hat. Aber es läßt sich nicht übersehen, daß die neutralen Staaten diesen Widerstand gegen den Kommunisus allmählich abbauen, da sie sehen, daß sie ihn in dreifacher Form haben können: in moskauer, in jugoslawischer, in chinesischer.

Hier müßte die Hilfe der drei großen westeuropäischen Nationen einsetzen, die nicht wie die USA des Imperialismus verdächtig sind. Aber diese drei, England, Frankreich und Deutschland, haben diese Chance nicht erkannt. Sie helfen entweder nur den Ländern, die ehemals ihre Kolonien waren oder mit denen sie seit langem politisch verbunden sind. England hat vor allem die Länder des Commonwealth im Auge, Frankreich vor allem die ehemaligen Kolonien in Afrika, und Deutschland – geographisch am weitesten streuend – seine politischen Freunde.

Während in England und Deutschland die Hilfe auch privater Natur ist, ist sie in Frankreich fast ausschließlich staatlich. Aber in allen drei Staaten ist die Hilfe bilateral und eng mit der Zahlungsbilanz des helfenden Landes verbunden. Das alles kann eine zu starke Abhängigkeit des Entwicklungslandes vom helfenden Land schaffen, die auf die Dauer schaden würde.

Es gälte also eine europäische Form der Hilfe zu finden, auf die die Entwicklungsländer warten, um dem Druck der sowjetrussischen und dem der amerikanischen Hilfe zu entgehen.

Polen – 20 Jahre nach dem Krieg

Im Juli 1944 hatte die russische Armee die sogenannte Curzonlinie überschritten (Suwalki, Grodno, Brest-Litowsk, Przemysl) und war damit in Gebiete gekommen, die von Moskau stets als unbestrittenes polnisches Gebiet anerkannt worden waren, während die Gebiete östlich dieser Linie von den Russen nie als rechtmäßiger polnischer Besitz angesehen wurden. In der ersten „befreiten" polnischen Stadt, in Cholm, erließ das von Moskau abhängige polnische nationale Befreiungskomitee unter Osobka-Morawski am 22. Juli ein Manifest, das den bewaffneten Kampf gegen die Deutschen forderte. In diesem Aufruf wurde die Curzonlinie als polnische Grenze gegen Osten als „Linie freundschaftlicher Nachbarschaft" anerkannt und die Oderlinie mit breitem Zugang zur See als polnische Westgrenze gefordert.

Dieser 22. Juli ist heute polnischer Nationalfeiertag. In Erinnerung an diesen 22. Juli 1944 schrieb Stanislaus Rostworoski in der Wochenschrift „Za I Przeciw", dem Blatt der Christlich-sozialen Gesellschaft, folgendes:

„Heute, nach 21 Jahren der Unabhängigkeit, sieht man die Karte unseres Landes mit anderen Augen. Polen, das Land von 31 Millionen Einwohner, das bloß 0,2 % der Erdoberfläche ausmacht, ist an der gesamten Weltproduktion mit 1,3 % beteiligt, an der Weltproduktion von Steinkohle mit 5,3 %, an der von Stahl mit 2,1 %, an der von Zink mit 5,4 %, an der von Hochseeschiffen, die in Polen vor 1945 überhaupt nicht gebaut wurden, mit 2,5 % und an der der vier Hauptgetreidearten mit 3,3 %. Im Vergleich zum Jahre 1945 ist die Produktion von elektrischer Energie auf das 8-fache, die von Kohle auf das 4,2-fache, die von Stahl auf

das 16-fache, die von Zink auf das 85-fache gestiegen. In einer Reihe von Produktionszweigen ist Polen von der Stufe eines niedrig entwickelten Landes in die Kategorie jener Länder aufgestiegen, die nach dem Schlüssel der UNO zu den mittelindustrialisierten Ländern gehören. Die Ziffern für die beiden wichtigsten Industriezweige Polens, der Metall- und Chemieindustrie, entsprechen diesem Niveau.

Auch die soziale Struktur unserer Bevölkerung hat sich seitdem geändert. Die Verschiebung der Bevölkerung vom Dorf zur Stadt verläuft zwar in Polen mit Rücksicht auf unseren hohen natürlichen Bevölkerungszuwachs langsamer als in anderen entwickelten Ländern, aber schon sind 62 % der Bevölkerung nicht mehr in der Landwirtschaft beschäftigt und 50 % leben in den Städten. Nach Angaben der UNO gehören wir zur Gruppe der 20 am meisten verstädterten Länder.

Den größten Fortschritt haben wir jedoch im Bereich der Heranbildung der Kader erlangt. Schon im Jahre 1963 entfielen auf je 10 000 Einwohner 68 Hochschulstudenten, was ein höherer Prozentsatz ist als in Westeuropa, wo auf 10 000 Einwohner in Frankreich mit der höchsten Studentenzahl 62 entfallen, in England und Italien dagegen nur 37.

Wir haben also einen riesigen Weg zurückgelegt. Die Mühen und Anstrengungen zur Entwicklung der Stärke des polnischen Staates haben wahrhaft ausgezeichnete Ergebnisse gebracht. Aber auch noch so treffend gewählte Zahlen und Ziffern sind nicht imstande, die wichtigste aller in Polen vollzogenen Wandlungen zu veranschaulichen. Es ist die Änderung der Haltung der Menschen. Wir haben es heute mit einer öffentlichen Meinung zu tun, für die das sozialistische System etwas ganz Natürliches ist. Kein vernünftig denkender Mensch könnte sich vorstellen, daß alles, was in diesen zwei Jahrzehnten vollbracht wurde, rückgängig gemacht werden könnte."

Aus der Welt der Bücher

Ein Buch ist nach der Definition der UNESCO (1964) ein Druckerzeugnis, das nicht periodisch erscheint und wenigstens 49 Seiten, ohne Vorsatzblatt, hat.

Es gibt 12 literarische Sprachen, von denen jede von mehr als 50 Millionen gesprochen wird: Chinesisch, Englisch, Russisch, Hindi, Spanisch, Deutsch, Japanisch, Bengalisch, Arabisch, Französisch, Portugiesisch und Italienisch. Die englische Sprache hat zwei kapitalkräftige Länder hinter sich, die USA und Großbritannien, zu denen noch das Commonwealth kommt. Auch Spanisch ist weitverbreitet, doch sind die spanischsprechenden Länder weniger kaufkräftig. Das Französisch hat zwar auch in Übersee Absatz, aber seinen Rückhalt hat es vor allem in Frankreich, Belgien und der Schweiz.

Die gesamte Welterzeugung an Büchern betrug zwischen 1960 und 1963 jährlich 360 000, 375 000, 385 000 und 400 000. Englisch, Französisch, Deutsch und Spanisch machten 36 % davon aus. Bei den englischsprechenden Ländern haben die USA den ersten Rang eingenommen, was vor allem auf die Produktion von Paperbacks zurückzuführen ist. 1962 erreichte die Bücherproduktion der Ostblockstaaten (ohne China) die Produktion der westlichen Welt.

Fünf Länder produzieren mehr als 20 000 Titel im Jahr: die Sowjetunion, China, Deutschland (beide Teile), Japan und die USA. Sechs weitere Länder – Frankreich, Indien, Spanien, Italien, die Niederlande, die Tschechoslowakei – veröffentlichen rund 10 000 Titel im Jahr. Zwölf Länder produzieren etwa zwei Drittel der gesamten Produktion.

Die hauptsächlichen Ausfuhrländer für Bücher sind England, die Niederlande, die USA, Frankreich, die Schweiz und die Bundesrepublik. Ein Haupthindernis für den Buchhandel bilden die Sprachen. Aber man kann mit 8 Sprachen drei Viertel der Menschheit erreichen: mit Englisch 18,1 %, mit Chinesisch 16,9 %, mit Russisch 15,9 %, mit Spanisch 5,2 %, mit Deutsch 5 %, mit Japanisch 5 %, mit Französisch 3,2 %, mit Italienisch 2,4 %. (*The UNESCO Courier*, Sept. 1965)

UMSCHAU

„Zwei Ansichten"

Uwe Johnsons neuer Roman

Der dritte Roman ist für jeden Autor ein Testfall. Er zählt nicht mehr zu den Anfängern. Die Schwächen eines Erstlings sieht man ihm nicht mehr nach. War aber schon der erste Entwurf stark und zehrte der zweite noch vom ersten – der dritte verlangt den Beweis formstauender Kraft. Der „angekommene" Autor wird gefordert. Die Erwartungen seiner Gemeinde richten sich auf Thema, Sprache, Form, den gefestigten Stil. Sprachliche Eigenheiten, die innere Notwendigkeit des erzählerisch Komplizierten werden von den Kritikern strenger geprüft.

Uwe Johnson wurde mit seinem ersten Roman „Mutmaßungen über Jakob" (1959) nicht nur die bestandene Pflichtübung in der Technik modernen Erzählens, sondern auch der Preis für eine stark vorgetragene und originelle Kür von der Jury der Kritiker-Richter zuerkannt. „Mutmaßungen" wurde als Schlüsselwort für eine bestimmte Darstellungs- und Sehweise genommen, von den literarischen Maklern auf den Markt getragen, als modisch verkauft. Nach Kriegs-, Nachkriegserzählung und Wohlstandskritik war das zweigeteilte Deutschland überdies ein neues Thema. Auch Johnsons zweiter veröffentlichter Roman, „Das dritte Buch über Achim" (1962), hing sich an die Fersen dieses in der Bundesrepublik literarisch zu lange und beinah entkommenen Themas der beiden Deutschland, ihrer wachsenden Entfremdung, des Sich-nicht-mehr-Verstehens, Nicht-mehr-die-gleiche-Sprache-Sprechens, Kaum-mehr-sich-Suchens. Dem 1934 in Pommern geborenen, 1959 nach Westberlin übersiedelten Autor wuchs das Schicksal der Teilung unter die Haut.

Die Erzähltechnik des beschränkten Bewußtseins und einer beschränkten Sehweise, nicht nur der dargestellten Personen, sondern auch des darstellenden Erzählers, hat Johnson mit den Autoren des „nouveau roman" gemeinsam. Den um die eigenen Grenzen wissenden kritischen Blick, die Erfahrung des Anspruchs objektiver Gegebenheiten, die spröd-sachliche Sprache hat ihm unter- und überschwellig – und darin darf er als exemplarischer Vertreter der jüngeren Generation gelten – die Zeit abgenötigt, der Geist der Zeit geformt. Warum Jakob Abs beim gewohnten Gang über die Gleise den Tod fand, kann nicht eindeutig festgestellt, allenfalls mutmaßend eingekreist werden. Die Findung der Wahrheit wird zentrales episches Problem. Es bestimmt die epische Methode. Wer Achim T., prominenter Radrenner Ostdeutschlands, Mitglied der Volkskammer, schon zweimal biographisch vorgestellt und populär-tendenziös verdeckt, eigentlich war, kann auch der westdeutsche Journalist Karsch trotz angestrengter Milieu- und Ortsuntersuchung, persönlicher Beobachtung des „Helden" und freundschaftlicher Verbundenheit mit ihm, nicht herausfinden. Die Barriere des Nicht-Durchschaubaren erweist sich als stärker als alle eingestellten Spiegel. Wird auch die flächige Ansicht der beiden ersten Bücher über Achim zurückgedrängt, die partei-dienliche Fixierung überwunden, die eindeutigen Motive der Handlung, Grund, Grenze und die genaue Richtung der Gestalt können nicht aufgezeigt werden. Zustandekommt die „Beschreibung einer Beschreibung", wie der Roman zuerst heißen sollte. Direkte Beschreibung sei episch nicht mehr möglich, wurde gesagt. Beschrieben werden könne nur der Versuch der Beschreibung Achims, ähnlich wie der späte Thomas Mann nicht direkt erzählte, sondern den Vorgang des Erzählens, sich, analog gesprochen, an die „Erzählung einer Erzählung" hielt. Johnsons Erzähler weiß vergleichsweise weniger als die Erzähler bei Böll, Grass oder auch Walser. In dem Bericht „Berliner Stadtbahn" schreibt Johnson: „Der Verfasser ... sollte nicht verschweigen, daß seine Informationen lückenhaft sind und ungenau ... Dies eingestehen kann er, indem er seine Auffassung des Geschehens mit der seiner Personen vergleicht und relativiert, indem er ausläßt, was er nicht wissen kann, indem er nicht für reine Kunst ausgibt, was

noch eine Art der Wahrheitsfindung ist."[1] Johnson beschreibt behutsamer, sparsamer, strenger als die Genannten, kommt ohne Zornhupe, ohne den agressiven Schwall, ohne überzogenen richterlichen Anspruch aus. Der Macht-und-Ohnmacht-Geste: Ich werde es Euch sagen, euch Herren Väter, euch Herren Politiker, euch Herren der Wirtschaft, euch beamteten Pastoren, hat der Schriftsteller Johnson entsagt. Die Ungebärde fließt ihm nicht in den Satz.

Johnsons jüngster Roman trägt den Titel „Zwei Ansichten"[2]. Der Verfasser ist bei „seinem" Thema geblieben. „Ansichten" meint hier nicht wie in Bölls „Ansichten eines Clowns" den bitteren Auswurf der eigenen Meinung in einer die Welt verfremdenden Klage. „Ansichten" bezeichnet die mehr impliziten als beredeten Standorte der beiden Hauptfiguren, die deren Seh-, Wunsch- und Denkweise bedingen. Es sind dies der westdeutsche Pressefotograf B. und die ostdeutsche Krankenschwester D. Er arbeitet für die Zeitung einer holsteinischen Kleinstadt; sie tut Dienst in einem genossenschaftlichen Krankenhaus Ostberlins. Er wurde im August 1961 fünfundzwanzig Jahre alt, sie bald einundzwanzig. B.s Eltern sind geschieden. D.s Vater ist als Kriegsverbrecher gestorben. B. besaß einen aufwendigen Sportwagen ausländischen Fabrikats, kam nach Westberlin. Auch D. stieg öfters in Westberlin ab. Die beiden lernten sich kennen. Das war im Januar 1961, vor dem Bau der Mauer. D. „hatte mit dem jungen Westdeutschen etwas angefangen, eine Liebschaft, eine Bändelei, eine Woche, ein Verhältnis, einen Anfang, sie wußte das Wort nicht und nicht warum" (13). Der wesentliche Unterschied zwischen beiden wird bereits sichtbar. D. versucht, sich klar zu werden über die eigene Situation, das Wort zu finden für die Bedeutung des Geschehenen. B.s ohnehin bescheidenes Denkbedürfnis hat der Sportwagen an sich gezogen, zuerst der Kauf, dann die rollende Vorstellung, danach das Abhandenkommen. Daß sich beide im März erneut trafen, kam nicht aus Leidenschaft oder Liebe. Erst der Bau der Mauer (er begann am 13. August) machte ihnen die Verbindung bewußter, die von außen auferlegte Trennung das Alleinsein zur unfreiwilligen Erfahrung.

Ihren Staat, „den strengen und wunderlichen Lehrer" (62), konnte D. weder gänzlich verstehen noch schlechthin ablehnen. Sensibel wahrt sie sich die Chance ihrer jugendlichen Freiheit, angestrengt die innere Selbständigkeit. Den Ausweis zur möglichen Flucht, den ihr eine Westberliner Freundin zusteckt, gibt sie zu diesem Zeitpunkt noch zurück. „Ihre Angelegenheiten waren nicht in Ordnung. Sie war mit B. nicht im Reinen. Ihr jüngster Bruder war nicht versorgt" (63). Ein diffuses Schuldbewußtsein treibt B. nach Berlin in die Nähe der Mauer. Aber er sucht mehr die Spur seines verlorenen Autos als die Begegnung mit der Freundin von drüben. Später wird ihm vom westdeutschen Geheimdienst mitgeteilt, ein junger Mann aus Süddeutschland habe sich seines Sportwagens bedient, um mit seiner Ostberliner Verlobten den Schlagbaum zu unterfahren. Der Wagen ging kaputt. Doch überwies der Vater des jungen Mannes dem Geschädigten einen Scheck für einen neuen Wagen des gleichen Typs. Der Sportwagen ist B.s Dingsymbol. Die Krankenschwester kennt keine Dingfixierung. Schon früh erkennt man – „Falkensymbol" und novellistische Folgerichtigkeit –: die beiden werden nicht zusammenfinden, solange er sein „Ding" nicht entidolisiert oder sie sich nicht zum Ding „bekehrt".

Die D. gerät in eine innere Krise. Was ihr vor der Mauer halbwegs verständlich schien, wird es immer weniger. Schon hatte ihr jüngster Bruder gehandelt. Ihm war die Flucht nach Bayern gelungen. „Sie wich jetzt aus vor Einfällen, vor denen sie nicht hätte zurücktreten können, auf der Hut, der Flucht vor dem Entschluß . . ." (108). Einer Krankenschwester aus ihrem Kombinat gelang die Flucht nach Westberlin. „Manchmal in der Dämmerung, im abnehmenden Licht, das jetzt jeden Tag früher von Hausschatten, Nebelnetzen verstellt wurde, wäre sie (i. e. die D.) bedenkenlos mitgegangen, hätte einer sie über die Grenze bringen wollen, einfach aus Überdruß, ohne

[1] In: Merkur 1961, 733.

[2] Frankfurt: Suhrkamp 1965. 243 S., Lw. 16,–.

viel Hoffnung, sich zu verbessern" (127). Sie wartete vergeblich auf den jungen Befreier, der sich gerade eine neue Liebschaft genüßlich durch die Sinne gehen ließ. Eine Erinnerung an das Liebesversprechen, das er der D. gegeben hatte, das dumpfe Gefühl, „er habe sie im Stich gelassen" (131 f.), läßt B. erneut nach Berlin fliegen. Da er außerdem genug hat am bisherigen Holstein, versucht er einen Wohnungswechsel. In Berlin erweist er seine Anhänglichkeit einer Kneipe, die sich als Zentrum für Fluchthelfer herausstellt. Statt zu erkennen und zu handeln, träumt er die Ähnlichkeit der jungen Wirtin mit der Krankenschwester, treibt in sentimentale Betrunkenheit. Einen Duselbrief an die D. läßt der „unstete und zerfahrene" Liebhaber auf dem Thekenbrett liegen. Indes er die Suche nach Fluchthelfern „nicht mehr als halbherzig betrieb", ergriff die junge Wirtin von sich aus die Initiative, knüpfte die Verbindung. Die D. antwortet ihrem mutmaßlichen Befreier: „hilf mir rüber, ich will jetzt kommen."

Durch Studenten läßt die Wirtin den Fluchtplan aushecken. Als Touristin mit österreichischem Paß soll D. über Kopenhagen ausreisen. Der junge Herr B. kann nicht einmal die nötigen Geldmittel bereitstellen. Welche Ironie! Er wird sich bald einen neuen Sportwagen kaufen. Ein Märchenmotiv rettet den Fluchtplan. „Die kriegt ... die Jubiläumsnummer. Machen wir ihr ne Freifahrt", sagte großmütig der gewerbliche Helfer (173). Das Anwachsen der Angst in D. und die endliche Flucht gerät Johnson – und das ist ungewohnt bei ihm – geradezu spannend. Zur gleichen Zeit holt sich B. in Stuttgart seinen neuen Sportwagen direkt vom Werk. Er fährt auf der Autobahn nach Hamburg zum Flugplatz, um die von Kopenhagen eintreffende D. in der neuen Welt eindrucksvoll zu empfangen. So ungefähr könnte ein Magazinroman enden. Johnsons Erzähler ironisiert den Wohlfahrtshelden abermals. Statt am Renommiersteg des Flugplatzes läßt er ihn mit Gehirnerschütterung im Krankenhaus landen. Die „Heldin" fliegt allein in ihre Stadt, zu „den beiden Berlin". „Da wartete auf die D. eine junge rotblonde Person, hielt sie an die Schultern ..." Die D. hätte ihre Befreierin „gerne zur Freundin gehabt" (240 f.). „Der Form halber, und weil die Wirtin ihr zugeredet hatte, besuchte sie den jungen Herrn B. im Krankenhaus ... Sie dachte nicht daran, Berlin aufzugeben. Sie hielt sich nicht lange auf" (242).

Der Titel des Romans will uns nicht recht überzeugen. Denn es handelt sich um zugleich weniger und mehr als „zwei Ansichten", nämlich um zwei Sehweisen, Standorte, zwei Weisen des Daseins, gezeigt, wie bisher immer bei Johnson, an jugendlichen Menschen. In B. wird gerade der Mangel einer „Ansicht" gezeigt. Er hat „nur" eine Sehweise. Sie ist ein menschlich noch ungeleistetes Sehen. Eine Ansicht wäre bereits Frucht der Auseinandersetzung, setzt Aneignung voraus, schließt den Versuch einer wenigstens teilweisen Interpretation der eigenen Erfahrung ein. Sie bildet sich in D. Der Titel ließe sich in dieser Erzählung doch wohl nur vertreten, wenn der Erzähler dem Leser „zwei Ansichten" bieten wollte, so wie man jemand, sagen wir, zwei Ansichtskarten zeigen kann. Da aber der Erzähler als ausdrücklicher Vermittler sich weitgehend zurückzieht und in die Perspektive seiner Figuren eintaucht, ist auch dieser objektive Wortsinn von „Ansichten" nicht recht möglich.

In der Anlage des Romans – Westhandlung gegen Osthandlung und Osthandlung gegen Westhandlung zu setzen – lag die Gefahr der Schablone, der Schwarzweiß-Kontrastierung, ein Erzählen in Satz und Gegensatz. Johnson ist ihr nur zum Teil entgangen. Hie Wohlstandsnichtsnutz und zielloses Verplempern des Lebens – dort sozial-tätige Maid und kritische Zielstrebigkeit: das ist ein zu einfaches Gegensatzpaar, ein problemloser, unnuancierter Nenner, zumal wenn er mit zwei geistig unerwachsenen Menschen besetzt wird. Die junge D. ist dem Autor anschaulicher gelungen als Gesine in den „Mutmaßungen" und Karin im „Dritten Buch über Achim". Ihre Gestalt tritt, im Gegensatz zu der von B., aus einem stark gezeichneten Arbeitsmilieu. Leider sind D. und B. (Stehen die Initialen für DDR und Bundesrepublik?) von vornherein zu ungleich, als daß sie zusammenfinden könnten. Deshalb entbehrt ihr Verhältnis durchgehend einer inneren

Spannung. B. ist doch ein zu dürftiges Gestell, eine zu einseitig und simpel abstrahierte Figur. Man fragt sich, wie dieser „schwärmerische", „romantische", „zerfahrene", „wehleidige", „unstete", Arbeitsplatz und Mädchen wechselnde, unkontrolliert sich vollaufen lassende B. mit dem klugen, idealisierenden, instinktbegabten und weithin kritisch eingestellten Mädchen D. überhaupt Kontakt finden konnte. Ist D.s gelegentliche Schwäche für einen unkontrollierten Überfluß des Gefühls die Kontaktstelle? Warum hat der Autor sie dann nicht zu epischer Spannung, zum Aufbau einer Person-Problematik genutzt? Warum hat sie der Erzähler nicht distanziert, so wie er alle Schwächen B.s ironisch distanzierte? Den typischen jungen Bundesbürger dürfte der bieder-nebulose Autojüngling vielleicht doch nicht vorstellen. Die Tragik der Mauer stößt die beiden Hauptfiguren aus den genannten Gründen in keine Liebestragik. Ihre Trennung muß notwendig folgen. Der Prozeß der Klärung wird durch die Mauer beschleunigt. Sie wirkt als Katalysator. Für den jungen Herrn B. wäre sie Gegenstand der Bewährung, für D. wird sie Mittel der Erkenntnis und Grund der Entscheidung (wenn auch nicht der einzige). Für einen Hans Castorp in Thomas Manns „Zauberberg" löste der Ausbruch des Weltkriegs den Zauber des Berges. Daß der erlittene éclat den jungen B. vom „Zauber" des Wagens und Bann des Nebulosen befreit, scheint aus Johnsons epischen Prämissen nicht zu folgen. Der Autor läßt den Durchgefallenen fallen.

Entgegen den beiden ersten Romanen trägt Johnsons dritter im Titelblatt keine Gattungsbezeichnung. Die F. A. Z., die ihn als Fortsetzungsroman abdruckte, sprach in der Vorankündigung von einem „Roman" [3]. Der Klappentext des Buches spricht von einer „Erzählung". Die Verlegenheit gegenüber der Gattungsbezeichnung ist deutlich, die Schwierigkeit nicht neu. Johnsons „Zwei Ansichten" sind so wenig und so viel ein „Roman" wie Goethes „Leiden des jungen Werthers" oder Bölls „Ansichten eines Clowns". Anderswo hat man da weniger Bedenken. „Was heutige Franzosen unentwegt mit ‚Roman' überschreiben, das teilt mit einem Roman im alten Sinn oft nur noch die äußere Aufmachung. So ist beispielsweise auch, was in klassischer Epoche die Novelle auszeichnet (das Fragmentarische, die Konzentration auf einen kurzen Zeitabschnitt, auf den dramatischen Durchbruch statt vollständiger Entwicklung), geradezu ein Charakteristikum des neuen Romans geworden." [4] Roman und Erzählung wachsen sich entgegen; eine, nach herkömmlichen Begriffen, neue epische Gattung trägt Züge von beiden.

Sprachlich bezeugt Johnsons Erzählung die Seh- und Formkraft des Meisters. Gefahren der Übertreibung des Prinzips der Beschreibung und des gelegentlich Manierierten ist er weithin entgangen. Spuren unbeholfener Umständlichkeit zeigen nur wenige Sätze. Im allgemeinen setzen Wort und Satz Figuren und Dinge in sparsamer Prägnanz gegenwärtig. Wenn der Erzähler an B.s luxuriösem Sportwagen den „weichen Zubiß der Türschlösser" notiert, oder der Taxifahrer seinem merkwürdigen Gast „über den Geldtaschenbügel hinterher sah", so ist das ursprünglich gesehen und genau formuliert. D.s spätere Erinnerung an B. wird differenziert beschrieben: „Es war aber eine Erinnerung ohne Hintergrund, brüchig und rissig, wie Lufteis, wie ein Halbtraum, unbeständig" (187). Ein Meistersatz setzt den späten September gegenwärtig (115), verbindet Jahreszeit, Stadt, Stimmung und Person. Die Gegenstände der äußeren Welt behalten auch als Bewußtseinsinhalte der Figuren (solange sie nicht in ironischer Perspektive gezeigt werden) ihre bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit und ihren objektiven Anspruch. H. Heine rühmte an Goethes Prosa die Durchsichtigkeit, Ruhe, epische Objektivität. Johnson ist auf neue, unverwechselbar persönliche Weise auf dem Weg zu solchem Stil. Das Vorwiegen der Parataxe, die syntaktische Reihung der Sätze ohne ursächliche Verknüpfung ist geblieben. Hinsehen, Wissen und Nicht-bis-ins-Letzte-Wissen des Erzählers, Bewußtsein und mangelndes Bewußtsein

[3] FAZ vom 17. 9. 1965. Um „Erzählungen", wie in der SZ am 18. 9. 1965 zu lesen war, handelt es sich nicht.

[4] Zeltner-Neukomm, Gerda: Das Wagnis des französischen Gegenwartsromans. Hamburg (rde) 1960, 8.

in der Figur gehen eine neue Verbindung ein. Die Parataxe ist ein wesentlicher Stilzug Johnsons, für ihn notwendig.

Im Unterschied zu den beiden ersten Romanen sind „Zwei Ansichten" auch für den nicht hart trainierten Leser lesbar. Kein Puzzle-Spiel, kein episches Stollensystem. Der Aufbau des Romans ist von einer Einfachheit, die bei Johnson neu ist. Knappe Vorstellung der beiden „Helden" in den beiden ersten Kapiteln, bündiges Zu-Ende-Führen der Handlung in den beiden letzten, dazwischen in je drei breiteren Kapiteln die Entfaltung der Welt, in der die Figuren leben, und die Entwicklung des Konflikts. Von den zehn Kapiteln sind alle ungeraden von B. her erzählt, alle geraden von D. her. Im Aufbau ist das die äußerste Gegenposition zum Baustil der „Mutmaßungen" und der „Beschreibung einer Beschreibung". Dort eine außergewöhnliche Verkomplizierung der Darstellung des Beobachteten und vom Erzähler Gewußten, hier eine außerordentliche Vereinfachung. Daß der Autor von „Zwei Ansichten" das epische Experiment ähnlich hinter sich ließ wie Schiller das dramatische nach den „Räubern", wie ein Kritiker meinte, wäre eine hübsche Mutmaßung, vorausgesetzt, daß man weiß, wie die Beobachtung schon bei Schiller mehr nicht stimmt als stimmt. Wir wünschten dem Autor Johnson noch ein weiteres episches Experiment, das die Tugenden des Schwierigen mit denen des Einfachen verbände. Das viel bedauerte, weil, wie in den meisten modernen Romanen auch in Johnsons ersten beiden, vermißte Leser-Behagen will sich in „Zwei Ansichten" wiederholt einstellen. Es wird freilich von einer zum Teil fragwürdigen Einfachheit der Struktur und der Figuren gespeist.

Wir zweifeln nicht, daß die Schule bald einige Kapitel dieses Textes für sich entdecken wird. Die sympathische Mädchengestalt, ihr Fleiß, ihre Flucht und die Entscheidung zur eigenen Existenz bieten sich an. Über dem jungen Herrn Bundesbürger B. sehen wir schon den pädagogischen Zeigefinger: Seht ihr Jungens, das ist so ein abscheulicher twen. So sollt ihr nicht werden. Er ist in der Tat ein abscheulicher twen. Den Zeigefinger hat er kaum mehr nötig. Der Christ wird bemerken, daß auch in diesem Roman Johnsons von Gott und Transzendenz keine Spur sichtbar wird. Für seine Augen sind diese jungen Figuren – vorerst gegen den gewußten Willen des Autors – sehr erlösungsbedürftig. Es fehlt ihnen eine ganze Dimension zur menschlichen Existenz und zum Dialog.

Paul Konrad Kurz SJ

Der claudelsche „Raum"[1]

Die Claudel-Literatur, die bis jetzt eher andächtige Würdigungen und erbauliche Erläuterungen hervorgebracht hat, beginnt nun die Wege der wissenschaftlichen Kritik zu beschreiten, um das gewaltige Massiv des claudelschen Schaffens zu erforschen. Die Methode, die A. Vachon in seiner Pariser Dissertation verfolgt hat, wendet zwei parallele und sich ergänzende Verfahren an: das der Stilistik, die Schlüsselworte agnosziert und Material für die Darlegung der Grundthematik liefert, und das der Psychokritik, die aus der Erkenntnis des leitmotivischen Gedankenguts sich den Zugang zu den Grunderlebnissen des Menschen, des Dichters, des Christen schafft; Erlebnisse, die ihrerseits den literarischen schöpferischen Prozeß rückblickend beleuchten.

Der Autor (der zuerst Claudels Jugend und Studienjahre in Paris an Hand sowohl der vor kurzem erschienenen Biographien oder biographischen Studien (Chaigne, Lesort, Guillemin) als auch unter Benutzung von unveröffentlichten Archivdokumenten eingehend darstellt) konzentriert seine Enquête auf die Werke der ersten Schaffensperiode des Dichters (1887 bis 1915). Er berücksichtigt das Vokabular, die Bilder und Metaphern, die ganze interne dichterische Struktur der Theaterstücke (Goldhaupt, Die Stadt, Der Tausch, Die Ruhe des 7. Tages, Mariä Verkündigung, Mittagswende), der Dichtungen (Oden, Dreistimmige Kantate, Corona, Die Messe fernab) und der philosophischen

[1] André Vachon: Le temps et l'espace dans l'oeuvre de P. Claudel. Paris: Du Seuil 1965. 465 S.

Essays (Ars poetica mundi, Erkenntnis des Ostens) (33/380). Dem ganzen übrigen Schaffen Claudels – vom Seidenen Schuh bis zu den Bibelkommentaren – widmet Vachon nur ein verhältnismäßig kurzes, abschließendes Kapitel (381/423).

So aufgeteilt, und obwohl der Umfang der Untersuchung dem Titel des Buches nur teilweise entspricht, bietet die Materie jedenfalls genug Informationen und Anhaltspunkte, um „Zeit und Raum bei Claudel" zu studieren. V. deutet nämlich auf die auffallende Wiederholung von bezeichnenden Ausdrücken hin: Sonne, Mond, Kardinalpunkte, Jahreszeiten, Wende vom Herbst zum Winter, vom Frühling zum Sommer, Tagesanbruch, Nachteinbruch, Mittag, Mitternacht, Stunden, „Neue Zeit" des „neuen Menschen", Tod und Wiedergeburt, Wiedergeburt durch den Tod. Er kommt somit allmählich zu der Überzeugung, die bereits seiner Arbeitshypothese zugrunde liegt, daß der Begriff der Zeit (Dauer und Rhythmus) in Claudels Jugendwerken die gewöhnliche Kategorie der meßbaren Stunden und Tage überschreitet und sich vorwiegend auf die Struktur der „Horen" des Breviers und die Verteilung der Jahreszeiten im liturgischen Temporalzyklus bezieht, in dessen Rahmen zwei Magnetpole der ganzen ekklesialen Dauer ihre organische Einheit verleihen: Weihnachten und Ostern. Durch diese „Aufhebung" der alltäglichen Denk- und Gefühlskategorien entgeht Claudels Einbildungskraft und christliche Seele der Zwangsjacke der Zeitlichkeit und gewinnt die geistige Freiheit des „neuen Menschen".

Ein ähnlicher Prozeß der dichterischen und religiösen Ausklammerung kennzeichnet Claudels Auffassung und Sublimierung des Raums: Worte wie Höhle, Schoß, Abgrund, Wasser, Meer, Sintflut, Himmel, Sphäre, Zentrum, Achse, Kreuz, Herz, Tempel, Krone usw., und ihre leitmotivische Wiederkehr lassen allmählich erkennen, daß Claudel ihnen eine symbolische Bedeutung gibt, die in der zweiten Fassung der Theaterstücke (vor allem „Die Stadt") zu ihrer vollkommen innerlich-personalen, sakralen, liturgischen Geltung kommt. Der claudelsche Raum ist grundsätzlich die Kirche: zuerst einmal der Innenraum der Pariser Kathedrale, in deren Mutterschoß Claudel 1886 konvertierte und dann bis 1893 fast jeden Tag der Messe und sämtlichen liturgischen Handlungen des Kirchenjahres, vor allem der Karwoche aufmerksam beiwohnte. Aber darüber hinaus ist der claudelsche Raum das Corpus Christi mysticum in allen seinen inneren und äußeren, sichtbaren und unsichtbaren Dimensionen, in seiner geschichtlichen und übernatürlichen Tragweite, in seiner „katholischen" Ausdehnung. Er umfaßt den ganzen Kosmos, d. h. im claudelschen Sinn, das All, das in unserer irdischen Welt sein Zentrum besitzt, mit der Gott durch die Menschwerdung und die Erlösung physisch und mystisch untrennbar verbunden bleibt. Somit wird Claudels Dichter- und Gedankenwelt den Beschränkungen der Materie, deren Substanz, Stofflichkeit, Saft und konkreten Wert er gar nicht verleugnet, deren Sakramentalität er vollauf anerkennt und preist, geistig entrückt und wird schon den Eigenschaften der verklärten Leiber im Jenseits seelisch teilhaftig gemacht.

Vachons Arbeitshypothese, die er wie gesagt nur auf die erste Schaffensperiode Claudels in ausführlicher Weise ausdehnt, erlaubt ihm jedoch, eine Gesamtsynthese der claudelschen christlichen Gedankenwelt zu skizzieren, die, auf der kritischen Bearbeitung der Texte fußend, eine echt claudelsche Originalität und Prägung erhält. Biographie und Werk, Realismus und Symbolik, literarische Schöpfung und christlich-liturgische Sublimierung sind zu einer gediegenen, fruchtbaren Einheit verschmolzen und sehr wichtige Komponenten der claudelschen Aussage werden somit rein kritisch genau dokumentiert. Im Lichte der Phänomenologie, auf die sich Vachon hie und da bezieht (Merleau-Ponty, Blanchot, Heidegger) oder durch eine gründlichere Anwendung der Psychokritik (Mauron, J. P. Richard) und der Psychologie der Poetik (Bachelard, Durand, Poulet), deren Ergebnisse er ab und zu anführt und verwertet, hätte der Autor noch tiefer in Claudels „Folter- und Schöpfungskammer" vordringen können. Durch eine liturgische „Aufhebung" ist es Claudel gelungen, als Dichter, Zeit und Raum

„aufzuopfern" und gewissermaßen zu sublimieren. Es wäre nun aufschlußreich, die Grundvoraussetzung jenes Bedürfnisses nach Befreiung zu erforschen und somit in die Urproblematik von Claudels philosophischer und kosmologischer Auffassung der conditio humana, d. h. die fatale Unterwerfung und das existentielle Unglück des Geschöpfs unter der Last der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit, Einblick zu gewinnen. Dadurch erlangt nämlich die Anklage des claudelschen Job, auf die Vachon öfters anspielt, höchst moderne Resonanzen.

Vachons konsequent geführte Untersuchung, die Claudels bibelfeste und ekklesiale Frömmigkeit ins rechte Licht stellt, konnte selbstverständlich den ganzen „polyphonen" Claudel nicht erklären. Der Gesichtspunkt, den er ausgewählt hat, ist immerhin sehr aufschlußreich und die Methode, die er anwendet, bahnt neue, ertragreiche Wege für die Claudel-Forschung. In einer Fortsetzung von Brémonds berühmter „Histoire littéraire du sentiment religieux en France", sollte der Claudel, den er so feinfühlig und tiefschürfend erläutert, einen eminenten Platz einnehmen.

A. Espiau de La Maëstre

Zur Bildungssituation der Katholiken in Baden-Württemberg

Zur Beratung des Haushaltsplanes für das Jahr 1964 hat das Kultusministerium von Baden-Württemberg in Zusammenarbeit mit dem Statistischen Landesamt Baden-Württemberg Unterlagen erarbeitet, die an einigen Stellen Auskunft über die bildungspolitische Situation der Katholiken im gleichen Lande geben.

Baden-Württemberg hat nach der Volkszählung vom 6. Juni 1961, deren Ergebnisse im weiteren fortgeschrieben werden, einen römisch-katholischen Bevölkerungsanteil von 46,8 % gegenüber einem solchen von 47,1 % im Jahre 1950, mithin einen Rückgang von 0,3 %. Ein ähnlicher geringer relativer Rückgang der katholischen Wohnbevölkerung ist im ganzen Bundesgebiet festzustellen und wohl darauf zurückzuführen, daß nach 1950 Zonenflüchtlinge in erster Linie aus den evangelischen Landesteilen Mitteldeutschlands ins Bundesgebiet übergesiedelt sind.

Eine besonders auffällige Bewegung, nämlich ein bedenklicher Rückgang, findet sich unter den katholischen Studierenden an den Pädagogischen Hochschulen des Landes:
1953 stellten die Katholiken noch 53,10 % der Lehrerstudenten,

1954	dagegen	48,6 %
1955		46,3 %
1956		46,5 %
1957		43,0 %
1958		40,0 %
1959		42,3 %
1960		44,9 %
1961		44,2 %
1962		43,2 %
1963		43,6 %

Nach einem überraschend hohen Beginn, dessen Ursachen sich kaum feststellen lassen, sank die Zahl der katholischen Pädagogikstudenten schnell erheblich ab und hat seit über zehn Jahren ihr Soll von 48 % nie mehr erreicht. Sie zeigt 1958 mit 40 % einen Tiefstand. Entgegen oft gehörten Behauptungen, die katholischen Studierenden fühlten sich vor allem durch menschenbildnerische Berufe, so eben auch den des Lehrers an Volksschulen, angezogen, weisen die Zahlen anderes aus. Dieser Fehlbetrag der Studierenden an den Pädagogischen Hochschulen wird nun aber nicht etwa durch eine höhere Zahl auf den Universitäten wettgemacht. Im Gegenteil, dort ist der Rückstand noch erheblicher, wie die Hochschulstatistiken zeigen. (Vgl. die Artikel des Verfassers in dieser Zschr. 174 [1964] 50; 175 [1964/65] 467 und sein Buch „Katholisches Bildungsdefizit". Freiburg 1965; vgl. auch Paul Steinki, Katholische Schüler in der Bundesrepublik, in dieser Zschr. 176 [1965] 128.)

Obwohl es in Baden-Württemberg Pädagogische Hochschulen mit vorwiegend katholischem Bekenntnischarakter gibt, befindet sich in allen doch auch eine erhebliche Zahl nichtkatholischer Studenten. Am geringsten ist sie

in Weingarten, wo sie nur einen Anteil von 8,5 % erreicht, in Freiburg 19 %. Die Beobachtungen, die hinsichtlich der Anziehungskraft der einzelnen Hochschulen gemacht werden konnten, zeigen, daß diese ein regionales Einzugsgebiet haben, das den Charakter der bekenntnismäßigen Zusammensetzung bestimmt. Nur selten gehen Studierende der Pädagogik an eine weiter entfernte, ihrem Bekenntnis entsprechende Hochschule. Auch bei den Studierenden der Universitäten findet sich ja eine solche Vorliebe für benachbarte Universitäten, die z. T. durch die leichtere Möglichkeit häuslicher Unterstützung ihre Erklärung findet.

An den Volksschulen des Landes Baden-Württemberg werden 51,0 % katholische Kinder gegenüber 49,0 % nichtkatholischen unterrichtet, also fast 4 % mehr als den konfessionellen Bevölkerungsverhältnissen entspricht. Ob dieser Überhang auf ein entsprechendes Defizit an den Mittelschulen und Gymnasien zurückzuführen ist oder sich durch einen größeren Kinderreichtum der Katholiken, die ja auch in Baden-Württemberg in viel stärkerem Maße als die Nichtkatholiken auf dem Lande wohnen, erklärt, muß an späterer Stelle gesagt werden. Die Zahl der katholischen Volksschullehrer liegt mit 47,9 % um ein geringes über dem katholischen Bevölkerungsanteil. An den Hilfsschulen und den Hilfsschulklassen des Landes ist der katholische Anteil mit 45,5 (bzw. 45,9 %) niedriger als erwartet. Dies erklärt sich wohl daraus, daß auf dem (vorwiegend katholischen) Lande weniger Hilfsschulen und Hilfsschulklassen vorhanden sind, wenngleich sie in den letzten Jahren gerade dort stärker eingerichtet wurden. Die Zahl der katholischen Lehrer in der Hilfsschule liegt bedauerlicherweise sehr niedrig (unter 40 %).

Mittelschulunterricht erhalten die Kinder Baden-Württembergs an voll ausgebauten Mittelschulen sowie an Mittelschulzügen und Mittelschulkursen der Volksschulen. An den Mittelschulen ist der katholische Anteil mit 32 % um 15 % niedriger als erwartet, an den Mittelschulkursen der Volksschulen sogar um fast 20 %, in den Mittelschulzügen der Volksschulen ist der katholische Anteil dagegen um 2,5 % (49,6 %) höher als der Bevölkerungsproporz. Es zeigt sich also im Vergleich mit den Zahlen der katholischen Volksschüler, daß sich die Vermutung, der positive Überhang dort gehe zu Lasten weiterführender Schulen, bestätigt. Auch bei den Lehrern dieser Schularten bleiben die Katholiken erheblich unter den Erwartungen. An den vollausgebauten Systemen sogar um 16 %.

Innerhalb der Gymnasialbildung differenziert die Statistik zwischen öffentlichen und privaten Gymnasien und Progymnasien (die zusammengefaßt werden) und Schülern und Schülerinnen. Auf den öffentlichen Gymnasien und Progymnasien stellen die Katholiken 41,1 % der Schüler, 36,1 % der Schülerinnen. Das Defizit ist ganz beachtlich, zumal bei den Schülerinnen. Es wird auch nicht aufgehoben durch das umgekehrte Verhältnis an privaten Gymnasien und Progymnasien. Dort erhalten zwar 54,1 % katholische Schüler und 61,4 % katholische Schülerinnen Gymnasialunterricht, aber die absoluten Zahlen zeigen, daß damit der Rückstand im ganzen nicht wettgemacht wird. Über die Lehrer wird keine Auskunft gegeben.

Aufs ganze gesehen wird man also sagen müssen, daß Baden-Württemberg hinsichtlich seines katholischen Bevölkerungsteils ein bildungsmäßig sehr stark unterentwickeltes Land ist. Es liegt unter unserer Betrachtungsrücksicht an letzter Stelle in der Bundesrepublik, weit unter dem Durchschnitt und noch erheblicher hinter den Spitzenländern (dieser Betrachtungsweise), etwa Nordrhein-Westfalen. Dies überrascht um so mehr, als das Land das höchste Realeinkommen pro Kopf der Bevölkerung in der Bundesrepublik aufweist. Die konfessionelle Soziographie des Landes erweist, daß die Katholiken vorwiegend in den ländlichen, zumal südlichen Gegenden wohnen. Bei den schul- und bildungspolitischen Überlegungen der katholischen Kirche in Baden-Württemberg sollte eine gründliche Analyse des statistischen Tatsachenmaterials die Grundvoraussetzung sein.

Karl Erlinghagen SJ

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

HERMANNS, Matthias: *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens.* Bd. 1: Die Bhagoria Bhil. Wiesbaden: Steiner 1964. XVI, 543 S., 26 Taf. Lw. 50,–.

Die Bhil sind ein weit zerstreut lebendes Jägervolk Indiens, das in den Waldgegenden nördlich des Unterlaufs des Godavari wohnt. Sie sind nicht mehr ganz primitiv, da sie Rodungsfeldbau treiben. Dieser wird allerdings immer schwieriger wegen des Schwindens des Waldes und der zu seinem Schutz erlassenen Gesetze. Mit der Änderung ihrer Lebensweise droht aber die alte Überlieferung abzusterben. Es ist daher sehr begrüßenswert, daß in letzter Stunde ihre Weltanschauung von einem Fachmann gründlich erforscht und aufgezeichnet wurde, der außerdem den Hinduismus, China und Tibet aus eigener Anschauung gut kennt. Wie viele archaische Völker haben die Bhagoria Bhil, der von ihm erforschte Teil des Gesamtvolkes, gleich diesem eine religiös-magische Weltanschauung. Magisch bedeutet dabei nicht, daß bestimmte Riten aus sich ihre Wirkung hervorbringen oder gar die Götter zwingen. Vielmehr ist gemeint, daß nach dieser Anschauung alles Geschehen auf Erden, vor allem alles menschliche Tun, ein Ur- und Vorbild im Himmel hat. Dessen Kraft wirkt im irdischen Nachvollzug weiter und dieser erhält von ihm Sinn und Bedeutung. So ist das ganze Leben in ständiger Verbindung mit dem Göttlichen. In den Mythen, die bei den entsprechenden Feiern und Begehungen gesungen werden, ist diese Überzeugung im einzelnen dargestellt und bleibt lebendig. An der Spitze steht der Hochgott Bhagwan. Von ihm haben die Bhil eine sehr hohe und reine Auffassung. Er ist ungeschaffen, nicht entstanden, ohne Weib. Er hat alles geschaffen, die untergeordneten göttlichen Wesen, eine Art Heilbringer, die den Menschen die verschiedenen Kulturerrungenschaften wie Sprache, Riten, Ackerbau, Korbflechten gelehrt haben, wie auch die Menschen und Tiere. Auch diese haben eine himmlische Entsprechung, eine Art Geisttiere, die an die Ideen Platons erinnern wie auch an den Glauben vieler Primitivstämme. Die einzelnen Stämme benennen sich nach gewissen Tieren und Dingen; jedoch handelt es sich nicht um eigentlichen Totemismus, da die Bhil nicht an Abstammung von ihnen glauben. Alle wichtigen Ereignisse des Lebens sind von Riten begleitet, die dem urbildlichen himmlischen Geschehen entsprechen; so Geburt, Heirat, Krankheit, Tod und Begräbnis. Diese Riten, die wie die Mythen ausführlich berichtet werden, sind sehr reich und verwickelt. Träger der Überlieferung sind vor allem die Barwo, eine Art Medizinmänner. Ihr Vorgehen ist aber von dem der mittelasiatischen Schamanen wesentlich verschieden; sie unternehmen nicht wie diese in der Trance Fahrten in den Himmel und die Unterwelt. Einflüsse des Hinduismus sind wohl da, zumal dieses Volk seine ursprüngliche Sprache aufgegeben hat. Aber alles ist einfacher; die Astrologie spielt kaum eine Rolle und das Geschlechtliche hat eine geringere Bedeutung; auch kennen sie keine Seelenwanderung. Wo Ähnlichkeiten bestehen, muß man sich daher fragen, ob es sich nicht um Überlieferungen der vorarischen Zeit handelt, die sich hier erhalten haben, die aber auch von den Einwanderern aufgenommen wurden, woraus der Hinduismus entstanden ist. Für Völkerkunde wie Religionswissenschaft ist das Werk eine reiche und zuverlässige Quelle. *A. Brunner SJ*

HUS, Alain: *Die Religionen Griechenlands und Roms.* Aschaffenburg: Pattloch 1964. 160 S. (Der Christ in der Welt XVII, 3) Br. 4,50.

Der Leser findet hier eine kurze Darstellung der Religionen Griechenlands und Roms in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die neuesten Ergebnisse der Forschung sind berücksichtigt, und der Unterschied der beiden Religionen untereinander sowie von der vorausgehenden mittelmeerischen wie auch von der Religion der Indogermanen kommt gut zum Ausdruck. Leider sind in der Übersetzung die Eigennamen nicht immer in der im Deutschen üblichen Weise wiedergegeben; so Makrobe (103) statt Makrobius, Emilo (136) statt Aemilius, Pontifici (124) statt Pontifices. Und aus dem Pentheus der Dionysossage ist eine Penthea geworden (51).

Mater Matuta ist in Mutata verdruckt (103), an andern Stellen aber richtig wiedergegeben.

A. Brunner SJ

Kirchengeschichte

MADAULE, Jacques: *Das Drama von Albi.* Der Kreuzzug gegen die Albigenser und das Schicksal Frankreichs. Mit einem Nachwort von Karl Rinderknecht. Freiburg: Walter-Verlag 1964. 261 S. Lw. 24,–.

Was J. Madaule in diesem Buch bietet, sind weniger neue Quellenforschungen als eine umfassendere Deutung des vorliegenden Stoffes aus seiner Zeit heraus.

Auch da ergibt sich, daß das Drama des Languedoc und zumal der Grafschaft Toulouse mehrschichtig ist. Wie sich im französischen Süden die leibfeindliche und, theologisch gesehen, nichtchristliche Irrlehre in der Überaskese ihrer „Guten Leute" gegen die moralische Verderbnis in der Kirche wandte, so das mit ihr verschmolzene erwachende nationale Eigengefühl des Südens gegen die Oberlehensherrschaft Frankreichs. Entsprechend komplex war die Reaktion der Kirche und der französischen Krone. Ohne das lebendige Bewußtsein des Abendlandes, eine alle Gegensätze überbrückende Respublica Christiana (Christenheit) zu sein, ist das Verhalten der Umwelt gegen den ketzerischen Süden nicht zu verstehen. Hier ging es nicht nur um theologische und aszetische Streitfragen, hier ging es auch um die Erhaltung eines geistlich-geistigen und zugleich quasi politischen Gemeinwesens, der Civitas Christiana. Nur so ist das erbarmungslose Vorgehen zu erklären. Und da tatsächlich nicht der Kaiser, sondern der Papst das von allen anerkannte Haupt dieses Gemeinwesens war, so war er es auch, der – allerdings erst nach langem Zögern – die stärksten Impulse zur Beseitigung des schlimmen Gefahrenherdes gab. Frankreich arbeitete mit, schließlich überwogen bei ihm die politischen Belange im Ringen mit den Selbständigkeitsbestrebungen des Südens. Mit Folter und Scheiterhaufen wurde der Grund zu Frankreichs Einheit und Größe gelegt.

Die Geschichte ist sicher kein Erbauungsbuch. Und bisher war es leider durchwegs so, daß die Geburt neuer Epochen in Blut und Tränen vor sich ging. Verhängnisvoll kann es aber für die Kirche werden, wenn sie dabei auf Seiten der Macht steht. In der Tat hat im Languedoc letztlich nicht die Kirche, sondern der moderne französische Nationalstaat gesiegt. Und von hier aus führt eine direkte Linie zur Demütigung Bonifacius VIII. und zum Exil der Päpste in Avignon, das im Schisma endete und die Reformation mit heraufbeschwor.

Lesenswert ist auch das Nachwort von K. Rinderknecht über das Thema: Neu-Katharer heute.

G. F. Klenk SJ

DUNNE, George H.: *Das große Exempel.* Die Chinamission der Jesuiten. Stuttgart: Schwabenverl. 1965. 496 S. u. Abbildungen. Lw. 32,80.

Die Chinamission der Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert ist nicht nur ein spannendes Kapitel in der Missionsgeschichte: sie wirft mit ihrer kühnen Bereitschaft zum Eingehen auf eine völlig fremde Kultur Fragen von brennender Gegenwartsbedeutung auf. Es war der Versuch einer Enteuropäisierung der Heilsbotschaft und ihrer Einpflanzung in die Geisteswelt Chinas. Die großen Namen sind vor allem Ricci und Schall von Bell. Das ist die „Generation of Giants" (so der amerikanische Buchtitel), die das vorliegende Werk darzustellen unternimmt. G. H. Dunne SJ, Universitätslehrer in USA, hat in China gelebt. Das gibt seinem Bericht neben der gewissenhaften historischen Unterbauung die innere Vertrautheit mit chinesischem Denken und Fühlen, die so wichtige Gabe der Sympathie. Aber die Zeit war für die kühne Konzeption jener Männer nicht reif. Sie wurden mißverstanden und verdächtigt. Schließlich erreichten ihre Gegner im sogenannten Ritenstreit ihre Verurteilung; eine Fehlentscheidung (H. Jedin), die die Missionsarbeit im Reich der Mitte auf tragische Weise lähmen sollte, doch wird der Ritenstreit im vorliegenden Werk selbst nicht mehr behandelt.

Der Verf. spricht eingangs den Wunsch aus, seine Arbeit möge nicht nur wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, sondern „diese gute Geschichte möge auch gut geschrieben sein". Er kann ohne Sorge sein: Es ist ihm ein missionsgeschichtliches Werk gelungen, das auch der nicht fachlich Interessierte mit Freude und Genuß liest und über dem eine schöne humanistisch weitherzige Anmut liegt. Dafür, daß dem Leser gelegentlich all die chinesischen Namen wie Bienen im Kopf herumschwirren, kann man den Verf. eigentlich nicht verantwortlich machen.

F. Hillig SJ

DAHM, Chrysostomus: *Die Kirche im Osten.* Macht und Pracht der Patriarchen. Bd. 1: Die griechisch-orthodoxe Kirche. Offenburg: Burda-Verlag 1964. 220 S. Lw. 48,50.

Der Verf. sieht den Zweck seines Werkes darin, im Hinblick auf das Vatikanische Konzil und die so dringend notwendige Verständigung mit den Orthodoxen eine allgemein verständliche Darstellung der Ostkirche zu geben. Zentralthema sind daher die vier Urpatriarchate des Ostens: Konstantinopel-Byzanz, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Der Autor gibt darin eine Schau der orthodoxen Kirche gleichsam von innen her und mit den Augen der morgenländischen Christen gesehen. Hier betritt der Europäer und Katholik eine andere Welt, gerät in den Bann der eindringlichen bildhaften „byzantinischen" Sprache und der farbenprächtigen Illustrationen, in denen die unvergleichliche ostkirchliche Atmosphäre eingefangen ist.

In den einzelnen Kapiteln behandelt der Verf. zunächst die geschichtliche Vergangenheit des jeweiligen Patriarchats, dann erörtert er das gegenwärtige religiöse Leben der orthodoxen Christenheit in den vorwiegend mohammedanischen Ländern und gibt eine kunsthistorische Betrachtung der an Schätzen unermeßlich reichen Kirchen und Klöster. As Zeuge der historischen Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras berichtet er schließlich im letzten Kapitel in Wort und Bild von diesem Ereignis. Packend ist seine Schilderung vom Glanz und Ruhm des mittelalterlichen Byzanz, tiefschürfend die Darstellung des orthodoxen Mönchtums. Daß die Kirche von Konstantinopel (Ökumenischer Patriarch) in den letzten Jahren immer wieder die Initiative für eine gute Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen ergriffen hat, wird rühmend hervorgehoben.

Bei der Darstellung des Patriarchats von Alexandrien betont der Verf., daß diese Kirche mit Rücksicht auf ihre altehrwürdige Tradition in der Hierarchie der Orthodoxen Kirchen auch heute noch die zweite Stelle einnimmt. Eine drohende Gefahr erwächst dem ägyptischen Christentum jedoch durch den Islam, der in ständigem Vormarsch begriffen ist und die orthodoxe sowie die koptische Kirche von Jahr zu Jahr in die Defensive zwingt.

Bei der Betrachtung des Patriarchats von Jerusalem, dem Schauplatz leidenschaftlicher Glaubenskämpfe seit der Zeit Christi, gedenkt der Verf. voll Hochachtung der 464 gegründeten orthodoxen „Bruderschaft vom Heiligen Grab", die heute noch besteht. Ihr ist der Schutz und die Bewachung der Heiligtümer anvertraut, da diese Bruderschaft schon von jeher die eigentliche Seele des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem darstellte. Wie der Verf. betont, ist der orthodoxe Anspruch auf die Heiligen Stätten gerade durch die vielen Opfer gerechtfertigt, die das Patriarchat im Lauf der Jahrhunderte im Kampf wider den Islam gebracht hat.

Rühmend hebt der Verf. bei der Darstellung des Patriarchats von Antiochien das asketische Leben der syrischen Mönche und Einsiedler hervor. Heute bietet das durch das antiochenische Schisma gespaltene Christentum in Syrien ein überaus verwirrendes Bild, entsprechend der wechselvollen Geschichte des Landes.

Die Rivalität zwischen den einheimischen Arabern und den Griechen bei der Besetzung des Patriarchenstuhls von Antiochien in den letzten Jahrhunderten dürfte das stetige Anwachsen des Islam wesentlich begünstigt und erleichtert haben; die unglückselige Kirchenspaltung tat ihr übriges.

In diesem Zusammenhang gewinnen die Worte von H. Lietzmann vor der Geistlichen Akademie in Athen (1936) eine fast prophetische Bedeutung: „Wenn Europa seinen Kulturbesitz im Vorderen Orient verteidigen will, muß es das orientalische Christentum in seinem Zusammenhang mit Hellas schützen und stärken. Das Schicksal des Hellenentums ist das Schicksal der westlichen Menschheit!" Diese Worte sind heute noch ebenso gültig wie vor 30 Jahren. *R. Karmann*

Pädagogik

ROGGENKAMP, Josef Gerhard: *Die sowjetische Erziehung.* Ihre Struktur und ihre Tendenzen in Dokumenten dargestellt. Düsseldorf: Patmos 1961. 184 S. Kart. 6,80.

Zu Begriff und Gegenstand, Grundlagen, Ziel und Methoden sowjetischer Erziehung bringt der Verf. treffliche Belege aus dem sowjetischen Schrifttum, von Lenin, von Makarenko bis zu Nikita Chruschtschew. Sehr instruktiv sind vor allem die kritischen Presse-

und Radioberichte zu verschiedenen Problemen (96 ff.), die einen ungeschminkten Eindruck über die Situation der Jugend in der UdSSR von heute vermitteln. Tabellen, Statistiken und Lehrpläne der Sowjetunion runden das Bild dieser ausgezeichneten Materialsammlung ab.

R. Bleistein SJ

Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Hrsg. v. A. FLITNER. Heidelberg: Quelle und Meyer 1963. 274 S. Kart. 18,–.

Das Buch trägt den Untertitel: Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. So kommen die Biologie (vertreten durch Theodor Ballauf), die Medizin (Paul Christian), die Psychologie (Hans Thomae), die Soziologie (Ralf Dahrendorf), die Philosophie (Klaus Giel und Friedrich Kümmel) und die (protestantische) Theologie (Wenzel Lohff) zur Rede. Es werden in allen Beiträgen interessante Einzelheiten gebracht.

Das eigentliche Problem einer Anthropologie, das Menschenbild, steht im Hintergrund, und die einzelnen Autoren kommen in dieser Frage zu recht unterschiedlichen Urteilen (z. B. Ballauf S. 26, Thomae S. 83, Dahrendorf S. 124. Lohff S. 191). Besonders vermißt man das klärende Wort der Philosophie, wenngleich die Theologie Ansätze zu einer „christologischen Anthropologie" (197) herausarbeitet – gemäß dem zitierten Wort E. Brunners: „Jedes bloß natürliche Verständnis des Menschen ist ein Mißverständnis" (195). Der letzte Beitrag, aus der Feder des Herausgebers, zum Thema „Die pädagogische Anthropologie inmitten der Wissenschaften vom Menschen" bietet einen Überblick über die Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie der letzten Jahre und macht diese für den Auftrag der Pädagogik fruchtbar.

Das Buch trägt bei, den Standort der Pädagogik als Wissenschaft vom Menschen in unserer Zeit zu erkennen, macht aber ebenso klar, wieweit wir noch von einer befriedigenden Anthropologie entfernt sind.

R. Bleistein SJ

MÜLLER-ECKHARD, Hans: *Erziehung ohne Zwang.* Kritik der Wunschbildpädagogik. Freiburg: Herder 1962. 104 S. Kart. 4,80.

Müller-Eckhard schrieb bereits 1955 in „Schule und Schülerschicksal" eine Verteidigung des Schulkindes. In der vorliegenden Schrift verteidigt er wiederum das Kind vor dem Erwachsenen. Er wendet sich gegen Zweierlei: daß man dem Kind seine eigene Welt und seine Antriebe zerstöre; daß man es auf das Ziel des „adjusted, regular man" (94) hinzwinge. Da beides nicht ohne Zwang möglich sei, daher diese Kampfansage gegen allen Zwang in der Erziehung. – Müller-Eckhard trägt sein Anliegen mit Emphase vor. Das macht Eindruck und bewegt, setzt aber zugleich der Gefahr der Vereinfachung und kurzer Schlüsse aus. Die nötigen Unterscheidungen bringen bereits die Beiträge von G. Siewerth und R. Rombach, die dem Buche beigegeben sind. – Ein Buch der Kritik, das ins „pädagogische Gespräch" führt.

R. Bleistein SJ

ERLINGHAGEN, Karl: *Die Schule in der pluralistischen Gesellschaft.* Freiburg: Herder 1964. 132 S. Kart. 9,80.

Jede Gesellschaft braucht die Schule, die ihr entspricht. Ändert sich die gesellschaftliche Situation, so sollte sich auch die Schule in ihren Zielen, Methoden und in ihrem Unterrichtsstoff ändern. Gemäß diesen Grundsätzen geht E. dem Problem der Schule in der pluralistischen Gesellschaft nach. In kleinen, gut lesbaren Kapiteln trägt er Lösungen zu den Fragen vor, die unsere derzeitige Gesellschaft an einen katholischen Pädagogen stellt; er zeigt sich darin unbefangen von Vorurteilen. Besonderen Wert legt er darauf, die geschichtliche Herkunft unseres heutigen dirigistischen Schulwesens aus dem preußischen Verwaltungsstaat aufzuzeigen (64, 74, 87). Er möchte die Schule wieder aus dem Monopol des Staates befreit wissen. Deshalb die Darstellung der katholischen Schule als „freie Schule", deshalb der Ruf nach einer kooperativen Schulaufsicht – und deshalb die Skizze einer Modellschule, eines „freien katholischen Kollegs" (101 ff.).

Lesenswert für Priester wie Lehrer sind die Seiten, die über ihr gegenseitiges Verhältnis, das weithin geschichtlich mitbedingt ist, und die Anbahnung eines besseren Verständnisses zwischen ihnen geschrieben werden (vor allem 92, 99/100). Hier sei hervorgehoben, daß die Schulaufsicht der Geistlichen nicht aus dem oft zitierten „Imperialismus der Kirche" entsprang,

sondern einzig aus dem Dirigismus eines Staates, der den Weg der einfachsten wie billigsten Lösung ging (87 ff.).

Das Buch vermag es, aus Gewohnheiten des Denkens, Vorurteilen und Ressentiments herauszuführen und ins Gespräch zu zwingen.

R. Bleistein SJ

BEER, Ulrich: *Familien- und Jugendsoziologie.* Neuwied: Luchterhand ²1963. 187 S. Pappband 12,50.

Beer legt einen „Abriß für die sozialpädagogische Ausbildung und Arbeit" vor. Die zweite Auflage des Buches gibt Zeugnis für den Wert und die Notwendigkeit eines solchen Werkes.

Nach einer allgemeinen Einführung über das Verhältnis von Soziologie und sozialer Arbeit beschäftigt sich der Autor zuerst mit der Familie im Wandel (17–27) und in Gefahr (28–40). Das folgende, ausführlichere Kapitel ist der Jugend in der Gegenwart gewidmet. Auch hier wird zuerst die Jugend in mehr grundsätzlicher Betrachtung gesehen. Dann werden die zahlreich vorliegenden Ergebnisse der Umfragen und Statistiken behutsam ausgewertet. Manche Aussagen bedürften hierin einer kleinen Korrektur – etwa wie sie die Ergebnisse von Fritz Arlt und Dorothee Wilms („Junge Arbeiter antworten . . .", Braunschweig: Westermann 1962) für den Bereich der Arbeiterjugend notwendig machen.

Das Buch bietet eine gute Einführung in die allgemeinen Fragen der Familien- und Jugendsoziologie und legt vor allem auch die Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Sozialarbeit frei, wozu gerade der schonungslose und teilweise erschütternde Bericht über die Situation unserer Jugend beiträgt.

R. Bleistein SJ

KÜPPERS, Waltraut: *Mädchentagebücher der Nachriegszeit.* Ein kritischer Beitrag zum sogenannten Wandel der Jugend. Stuttgart: Klett 1964. 334 S. Lw. 24,–.

W. Küppers legt sieben Mädchentagebücher aus der Nachkriegszeit vor und deutet sie eingehend. Durch Vergleiche mit Mädchentagebüchern aus der Zeit um die Jahrhundertwende und aus den Zwanzigerjahren versucht sie das Typische unserer Zeit herauszuarbeiten. Darin will sie jenen Behauptungen auf den Grund gehen, die von der soziologischen Jugendforschung wie von der Epochalpsychologie immer wieder vorgetragen werden: nämlich, daß die Jugend von heute wesentlich anderer Struktur sei als die Jugend von früher. Das Ergebnis ihrer Untersuchung lautet dagegen: „Die drei hier vorgestellten Mädchengenerationen heben sich voneinander jedoch nur wenig ab, wenn man die Lebensform und den Ausdrucksstil der Mädchen des 19. Jahrhunderts daneben stellt. Die Lockerung der geschlechtlichen Tabus, der gesellschaftlichen Etikette und der Eintritt des Mädchens in Schule, Studium und Beruf, die sich in unserem Kulturraum um die Jahrhundertwende vollzogen, haben sich in bezug auf die seelisch-geistige Entwicklung und Wandlung des weiblichen Menschen offensichtlich stärker ausgewirkt als die epochalen Veränderungen, die durch die beiden Weltkriege gegeben sind" (325).

Natürlich hat die Methode einer vergleichenden Tagebuchforschung ihre Gefahren. K. sieht sie deutlich (326 ff.) und ist der Meinung, daß beide Methoden, jene der Soziologie (mit Erhebung, Befragung und Statistik) und diese der unmittelbaren Einsicht in den seelischen Innenraum, wie sie die Tagebücher ermöglichen, zusammenarbeiten sollten; darin ist der Verf. zuzustimmen. Jede Verabsolutierung einer Forschungsmethode entzieht oft den Forschungsgegenstand weithin dem Blick.

Wenngleich wohl dieses Ergebnis nicht für repräsentativ gelten kann (was K. auch zugibt [328] und was für manche Bereiche auf der Hand liegt, so für den Bereich von Freundschaft und geschlechtlicher Begegnung [300]), so trägt das Buch dennoch bei, das junge Mädchen von heute verstehen zu lernen. Verständnis aber ist erste Voraussetzung des Gesprächs wie der Erziehung.

R. Bleistein SJ

KOCH, Alois: *Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie.* Schorndorf b. Stuttgart: Karl Hofmann 1965. 135 S. (Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibeserziehung. 20) Br. 6,–.

Das Ergebnis dieser Studie mag für viele überraschend klingen, obgleich es nur längst bekannte Forschungen auf eine von mancher (auch modernen!) Sportgeschichte fast gegensätzlich beantwortete Frage anwendet. Die nicht zu leugnende Leibfeindlichkeit vieler christlicher Schriften der Tradition hat ihren Grund nicht im Christentum, in der Botschaft Jesu und der Hl. Schrift, sondern im Griechentum, oder besser gesagt, in der heidnischen Umwelt des

frühen Christentums, das man so gerne als den körperfreundlichen Gegenpol zum leibfeindlichen Christentum feiert. Methodisch geht der Verf. einfach den Zeugnissen des Griechentums und des Christentums in historischer Aufeinanderfolge nach. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß er die betreffenden Texte selbst in die Hand genommen hat und manches immer wieder kolportierte Urteil als einen primitiven philologischen Fehler entlarven kann. Ebenso erfreulich ist es auch, daß er öfters eine, für die Adressaten der Reihe lesbare „Theologie" des Leibes skizziert und moderne Fragen anrührt, d. h. nicht nur historisch berichtet, sondern mit den Texten der Vergangenheit ins Gespräch kommt.

Die zeitliche Spanne der Arbeit reicht von den „Anfängen des Sportes: Die Gesänge Homers" über den „Verfall der Gymnastik", „Die Entdeckung des ‚Geistes': Die griechische Philosophie" bis zum „Leibfremden Spiritualismus: Die neuplatonische Philosophie". Für das Christentum wird ausführlich über „das biblische Menschenbild" gehandelt und die Entwicklung bis zur „christlichen Theologie des 4. und 5. Jh." weitergeführt.

Es versteht sich von selbst, daß in diesem weiten Rahmen keine Vollständigkeit möglich war, und der Verf. tat gut daran, hervorstechende Gestalten genauer zu schildern, statt vielen Einzelwegen nur oberflächlich nachzugehen. Zwei weiterführende Fragen möchte ich aber noch anbringen: Ist der Höhepunkt der Leibeskultur, den Pindar u. a. besangen, wirklich einmal vorhanden gewesen, oder handelt es sich hier nur um eine „laudatio temporis acti"? Ist nicht bei manchem christlichen Schriftsteller die leibfeindliche Sprache nur ein Ausdrucksmittel für einen völlig anderen Inhalt, so daß man diese erst „entmythologisieren" müßte, um das Gemeinte zu verstehen? Anmerkungsweise sei noch erwähnt, daß Koch auch durchblicken läßt, daß sich die Kritik, die das Christentum vom Griechentum übernahm, oft gegen Entartungen richtete, die auch dem modernen Sport nicht unbekannt sind.

J. Sudbrack SJ

Wirtschaft und Recht

EGNER, Erich: *Entwicklungsphasen der Hauswirtschaft.* Göttingen: Schwartz & Co. 1964. 8°, VIII u. 120 S. (Göttinger wirtschafts- und sozialwiss. Studien, Bd. 1) 15,80.

Egner ist einer der ganz wenigen Nationalökonomen, die dem Haushalt und der Hauswirtschaft ernstliche Beachtung schenken. In diesem Schriftchen bietet er einen Überblick über die verschiedenen von der Hauswirtschaft durchlaufenen Phasen, nicht um des geschichtlichen Interesses willen, sondern in der praktischen Absicht, „Lehren aus der Vergangenheit für die Gegenwart" (97–116) zu ziehen. Die „Existenzfrage" für die heutige Hauswirtschaft erblickt er darin, „ob und wie in einer dynamischen und expansiven Wirtschaft mit der ihr entsprechenden Technik auch ein dynamischer und expansiver Lebensstandard möglich ist (109), wobei „Lebensstandard" eindeutig im normativen Sinn gemeint ist, d. h. eine Ordnung und eine Gestalt der Lebenshaltung, die der Haushalt und seine Mitglieder in eigener Verantwortung für sich bestimmen. Anstatt die Haushalte für diese Aufgabe zu rüsten, habe die nationalökonomische Wissenschaft durch ihre *„subjektivistisch-utilitäre Haltung"* (111; Hervorhebung im Original) ihnen ganz im Gegenteil ein Verhalten nahegelegt, das darauf hinausläuft, die unkritisch hingenommenen Begehrungen der Haushaltsmitglieder, ohne sich weiter Gedanken zu machen, in dem Ausmaß zu befriedigen, wie die verfügbaren oder verfügbar zu machenden Mittel es eben zuließen. Durch dieses Verhalten hat sich nach E. die Verbraucherschaft der Selbstbestimmung ihrer Konsumnorm begeben und an deren Fremdbestimmung durch die Erwerbswirtschaft (Werbung usw.) ausgeliefert. Sehr beherzigenswert ist E.s Gedanke, diese Auflösung einer echten Bedarfsnorm müsse „zur *Untergrabung aller hauswirtschaftlichen Ordnung führen*" (113; Hervorhebung im Original), weil ein solches „Haushaltsverhalten Rückwirkungen auf die Arbeitsgesinnung und Leistungsbereitschaft der Menschen haben (werde), namentlich der jungen Menschen, da deren Arbeitsethos wesentlich im Hause geprägt wird" (ebd.). Da eine Flucht in die stationären Verhältnisse einer traditionellen Lebens- und Wirtschaftsweise nicht mehr offenstehe, komme alles darauf an, Maßstäbe zu finden und zu handhaben, die auch den „Lebensnotwendigkeiten der Gesamtheit" (114; E. denkt vor allem an die volkswirtschaftlich notwendige Kapitalbildung) Rechnung tragen. Sehr ernst warnt E.: wenn

das nicht gelinge, so würde es „das Todesurteil über die moderne Wirtschaftsdynamik oder doch über ... das unternehmerische Wirtschaftssystem bedeuten – nicht aber zugleich über das kommunistische Wirtschaftssystem" (113). In der Tat, dem kommunistischen System, das freie Konsumwahl nur innerhalb der gesamtwirtschaftlich gezogenen Grenzen zuläßt, droht von dieser Seite keine Gefahr. Gerade eine solche Erkenntnis macht deutlich, wie unzulänglich es ist, die Wirtschaft nur von der Seite der Erzeugung und des Erwerbsstrebens zu betrachten und die Haushalte nicht als Ziel, sondern als bloßes Objekt der Wirtschaft anzusehen. – Mag die „Konsumentenbewegung" (101) durch das Vertrauen, das E. in sie setzt, auch vielleicht überfordert sein; auf jeden Fall steht sie vor großen Aufgaben.

O. v. Nell-Breuning SJ

Waffenschmidt, W. G.: *Die Sprachen der Wirtschaft und das Problem der Information.* Göttingen: Schwartz & Co. 1964. 52 S. (Göttinger wirtschafts- und sozialwiss. Studien, Bd. 2) 7,20.

Um diese Arbeit – sie ist die erweiterte Ausarbeitung eines Vortrags, den W. vor der Wirtschafts- und sozialwiss. Fakultät der Universität Göttingen gehalten hat – zuständig würdigen zu können, müßte man Fachmann von hohen Graden in Philosophie einschließlich Psychologie und Logistik, in Mathematik, in Ingenieur- und Wirtschaftswissenschaften zugleich sein. W. selbst vereinigt diese Qualitäten in nicht alltäglichem Maße in sich; ob aber auch nur ein einziger seiner Hörer imstande war, seinen Ausführungen in allen ihren Teilen zu folgen, darf füglich bezweifelt werden. Nichtsdestoweniger ist es auch für denjenigen, der damit überfordert wäre, nicht nur reizvoll, sondern auch nutzbringend, von dem, was W. vorlegt, Kenntnis zu nehmen. – Unter „Sprachen der Wirtschaft" versteht er das „Informationsinstrumentarium der Wirtschaft" (48), d. i. angefangen von der menschlichen Wort- oder Lautsprache die Vielzahl der Mittel, mit denen Informationen erteilt, empfangen und gespeichert werden können. Allen diesen „Sprachen" steht das Denken als durchaus eigenständige Größe gegenüber; Grenzüberschreitungen, denen unglückliche Wortprägungen wie „Elektronengehirne", die angeblich „denken", Vorschub leisten, lehnt W. mit erfreulicher Klarheit und Entschiedenheit ab; die auf diesem Gebiet sich tummelnde Krypto- und Pseudophilosophie holt sich bei ihm eine glatte, gelegentlich beißende Abfuhr. Den Schluß des Vortrags bildet die beherzigenswerte Feststellung und Mahnung: „Bei aller Wichtigkeit des Instrumentariums unserer Informationsmittel für das Denken und für die Mitteilung bleibt aber das Denken selbst und die Lehre, selbständig zu denken und nicht das Denken zu verlernen, zentrale Aufgabe der kulturellen und zivilisatorischen Dynamik und damit der politischen Freiheit zur Gedankenfreiheit."

O. v. Nell-Breuning SJ

Zippelius, Reinhold: *Das Wesen des Rechts.* München: Beck 1965. XII, 157 S. Kart. 7,80.

Der Verf. hat in dem hier angezeigten Buch – es erscheint als Band 35 in der Beck'schen Schwarzen Reihe – die von ihm ausgearbeiteten rechtsphilosophischen Artikel des im Frühjahr 1966 herauskommenden Evangelischen Staatslexikons zusammengefaßt. Es geht ihm um die Erhellung des Wesens, der Geltung und der Materien des Rechts, um die Beziehung von Gerechtigkeit und Recht, um das Problem der Rechtssicherheit, der rechtlich zu sichernden Freiheit, schließlich um die Grundstruktur der Gemeinschaft. Alle bedeutsamen Themen einer Rechtsphilosophie werden unter historischer und systematischer Rücksicht mit großer Prägnanz und Durchsichtigkeit abgehandelt.

Uns interessierte besonders die Methode des Verf. in seinen Untersuchungen. Man könnte sie die einer kritisch-induktiven Rechtsphilosophie nennen. Schon einleitend bemerkt er: „Es sollen alle Aussagen nur als Hypothesen gelten, deren Geltungsbereich und Richtigkeit es immer erst zu ermitteln und zu bewahrheiten gilt, wobei der Verifizierung nicht nur eine sensualistische Verifizierung, sondern jede originär erfassende Erkenntnis dient." Von daher wird z. B. hinsichtlich des Wesens von Recht der Satz verständlich: „Daß Wesenheiten in der Umgrenzung ihrer Merkmale ... mit theoretischer Notwendigkeit ‚passiv vorkonstituiert' seien, ist völlig unbewiesen. Man macht also Jagd auf ein Phantom, wenn man das Wesen des Rechts ... als etwas Vorgegebenes mit theoretischer Notwendigkeit erfassen will. Erst von einem bereits fixierten, voraus ‚gesetz-

ten' Begriff des Rechts läßt sich sagen", was eine rechtliche Norm ist.

Wir halten eine solche induktive Rechtsphilosophie, wenn immer sie eine solche sein will, für undurchführbar. Für uns ist das Recht in einem apriorischen Seinsverständnis fundiert, genauer in einer philosophischen, d. i. immer metaphysischen Anthropologie. Recht als subjektiver Anspruch ist ein Existenzial jenes Seienden, das wir Person nennen. Dieser kommt im Hinblick auf ihr in der Geschichte in Erscheinung tretendes Wesen jeweils auch, wenngleich nicht nur, ein unbedingt Zustehendes zu und verlangt als gesellschaftlich bestimmtes Subjekt eine zwischenmenschliche Rechtsordnung, die dieses Zustehende u. U. durch Zwang, also durch wirksame Normen, sichert. Dem Recht als „gesetzte" objektive und wirksame Normenordnung geht jeweils ein unthematisches und unreflektiertes, d. i. direktes Wissen um das Recht des andern und damit um das eigene voraus.

Diese kritische Bemerkung soll darauf aufmerksam machen, daß sich eine geistige Auseinandersetzung mit den Thesen des Verf. durchaus lohnt, noch ganz abgesehen davon, daß eine Fülle von das Recht betreffenden Informationen mitgeteilt werden. *H. Wulf SJ*

Naturwissenschaft

Büchel, Wolfgang: *Philosophische Probleme der Physik.* Freiburg: Herder 1965. 472 S., Lw. 42,–.

Für das heutige weltanschaulich-geistige Gespräch lag bisher kaum Material vor, das den interessierten Laien zuverlässig und doch leicht verständlich über die Fragen aus der Naturwissenschaft und ihre mögliche philosophische Konsequenz unterrichtet. In beachtlicher Weise tut dies das vorliegende Werk für die Fragen der modernen Physik. Der Verfasser sieht auf jahrelange Erfahrungen in der Ausbildung von Studenten der Philosophie und Theologie zurück. Selbst Physiker, führt er hier den Leser mit großem pädagogischen Geschick unter Verzicht auf unnötige Formeln und Fachausdrücke in die Problemwelt der heutigen physikalischen Forschung und ihre Deutung ein. Zeichnungen, Modelle und Gedankenexperimente vermitteln bei gleichzeitiger Exaktheit eine erstaunliche Anschaulichkeit und werden gewiß auch bei mehr „geisteswissenschaftlich" Denkenden lebhaftes Interesse wecken. – Einführend bringt B. eine kurze Behandlung wichtiger Grundbegriffe, wie u. a. „Masse", „Energie", „Feld", „Elementarteilchen". Das folgende Kapitel: „Entropie und Wahrscheinlichkeit", ist trotz seiner scheinbar engen Thematik von großer Wichtigkeit für die Abgrenzung von Lebendigem und Körperlichem; Stichworte wie „Information", „Wärmetod", „Umkehrproblem" zeigen die Aktualität. Für die Grundgedanken der Hauptkapitel über die Relativitätstheorien und die Quantenphysik sei auf einen Artikel des Verf. im Augustheft dieser Zeitschrift (Bd. 176 [1965] 343 f.) verwiesen. Gründlich besprochen werden hier Themen wie: Machsches Prinzip, Dimensionenzahl des Raumes, Euklidische Welt?, Realität von Raum- und Zeitbestimmungen, Doppelbild der quantenphysikalischen Naturbeschreibung, Kausalität. Den Abschluß bilden Abhandlungen über Substanz, Individualität und Ganzheit. – Bei seiner philosophischen Interpretation bringt der Verf. nur soweit, als es jeweils gerade nötig ist, Korrekturen der herkömmlichen Auffassungen an. So bleibt dem Leser genügend Spielraum, die gegebenen Ansätze zu eigener Bewältigung fortzuführen. Stellenweise wären allerdings auch weitergehende positive Weisungen des Verf. zu begrüßen, wenn dies nicht gar Anliegen einer weiteren Arbeit sein könnte. *T. U. Keil SJ*

Vogt, Heinrich: *Die Struktur des Kosmos als Ganzes.* Berlin: Morus-Verlag 1961. 132 S., 5 Zeichn., 6 Bildtafeln. Lw. 9,80.

Das Buch gibt im wesentlichen den Inhalt einer Vorlesung wieder, die der bekannte Heidelberger Astrophysiker im Sommer-Semester 1961 für Hörer aller Fakultäten an der Universität Heidelberg und an der TH Stuttgart gehalten hat. Infolgedessen wird manches eingehender und gründlicher besprochen als sonst in allgemeinverständlichen Darstellungen üblich ist. Den Abschluß bildet eine kurze philosophische Besinnung und eine Auseinandersetzung mit dem „Wissenschaftlichkeitsanspruch" des Diamat. S. 25 müßte man entsprechend den neuesten Messungen wohl $v = 23\ km/sec \cdot 10^{-6}r$ einsetzen. *W. Büchel SJ*

Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan

Augustinus Kardinal Bea

In diesem Artikel wird nicht eigentlich beabsichtigt, die jüngst veröffentlichte Konzilserklärung „Über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen" zu erläutern. Er beschränkt sich auf den schwierigsten Punkt jenes Teiles der Erklärung, der von der Haltung gegenüber dem jüdischen Volk handelt, nämlich auf das Problem, ob und in wieweit das jüdische Volk als solches für die Kreuzigung Jesu und die Folgen verantwortlich ist, die sich daraus für seine Stellung im göttlichen Heilsplan ergeben[1].

Wir gehen von dem einfachen und unbestrittenen Ansatzpunkt aus, den uns in unserer Frage die dogmatische Konstitution des Konzils über die Kirche „Lumen gentium" bietet. Die Kirche wurde, so stellt die Konstitution fest, „von Anbeginn der Welt an in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wunderbarerweise vorgezeichnet" (n. 2). Die Konstitution erklärt nun die verschiedenen Aspekte des Themas vom Volke Gottes und sagt: „So hat er sich das Volk zum Eigentum erwählt, um mit ihm einen Bund zu schließen und es Stufe für Stufe zu unterweisen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und dieses Volk für sich selbst heiligte. Dies aber wurde zur Vorbereitung und zum Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner

1 Da es in den Grenzen, die dieser Aufsatz uns anweist, nicht möglich ist, ein wissenschaftlich vollständiges Literaturverzeichnis zu unserem Thema zu geben, begnügen wir uns damit, nur auf die eine oder andere der in letzter Zeit erschienenen Studien hinzuweisen, die im Klima des Konzils selber oder veranlaßt durch die Diskussionen, die über diese Frage in der Konzilsaula stattgefunden haben, entstanden sind. Diese oder jene dieser Veröffentlichungen nennt andere Bücher und Schriften, die in der Übersicht einen Schritt weiterhelfen:

Baum G., The Jews and the Gospel (Westminster, Maryland 1961); ders., Die Juden und das Evangelium (Einsiedeln 1963); Caprile G., La responsabilità degli ebrei nella crocifissione di Gesù (Florenz ²1964); Carli L. M., La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II, in: Palestra del Clero XLIV, 1965, 185–203; ders., E'possibile discutere serenamente della questione giudaica? in: Palestra del Clero XLIV, 1965, 465–476; Démann P., Les Juifs. Foi et Destinée (Paris 1961); Federici T., Israele vivo (Quaderni Missionari 4) Torino 1962; ders., Israel vivant (Paris 1965); Marsch W. D.-Thieme K., Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Mainz, Göttingen 1961); Oesterreicher J. M., The Israel of God (New York 1963); Toulat J., Juifs mes frères (Paris 1962).

Fast alle angeführten Werke enthalten umfangreiche bibliographische Hinweise. Weitere Bibliographien in „Freiburger Rundbrief", hrsg. v. G. Luckner (Freiburg 1948 ff.) Jg. 12. The Bridge: Yearbook of Judaeo-Christian Studies (1955 ff.); Elenchus Suppletorius ad Elenchum Bibliographicum Biblicum, in: Verbum Domini 40 (1962) 56*–61*; schließlich Elenchus Bibliographicus, in: Biblica 1965, fasc. 4, s. v. Christiani et Judaei, olim et hodie.

Im Fortgang des Aufsatzes werden wir uns nicht auf diese Autoren beziehen, um den Eindruck zu vermeiden, daß wir den einen dem anderen vorziehen. Eine Ausnahme bildet die Studie von Msgr. L. M. Carli. Der Grund, weswegen wir uns wiederholt auf Carlis Studie beziehen werden, ist keine Freude an der Polemik, sondern der einfache Umstand, daß in ihr eben in allerneuester Zeit die Beweisführung gesammelt und neu vorgelegt wird, die die These stützen soll, es bestehe eine kollektive Verantwortlichkeit des jüdischen Volkes für die Kreuzigung Jesu mit allen diesbezüglichen Konsequenzen. Sie bietet uns deswegen ein lebendiges, konkretes Beispiel, an dem diese These selbst und ihre Beweise gesichtet werden können. Die Benützung dieser Studien als beispielhaft ist auch deswegen gerechtfertigt, weil sie weithin bekannt wurde und sogar in der Weltpresse ein Echo fand.

Fleischwerdung überbracht werden sollte." Schließlich spricht die Konstitution von jenen, „welche die Frohbotschaft noch nicht angenommen haben", und die „auf verschiedene Weise auf das Volk Gottes hingeordnet sind", und bemerkt, daß unter diesen „in erster Linie jenes Volk ist, dem der Bund und die Verheißungen gegeben sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11, 28–29)" (n. 16)[2].

Der letzte Text ist hier besonders bemerkenswert. Er zeigt nicht nur, was in der Heiligen Schrift die Grundlagen unserer Frage im allgemeinen sind, sondern berührt auch das besondere Problem, wo dieses Volk heilsgeschichtlich steht, nachdem es Jesus ungerecht verurteilt und seiner Mehrzahl nach nicht an ihn geglaubt hat. Die Konstitution ruft hier die Worte des hl. Paulus in Erinnerung, daß das jüdische Volk kraft der göttlichen Auserwählung um der Väter willen Gott teuer bleibt; denn die Gaben und Berufungen Gottes sind unwiderruflich.

Aus diesen unbestrittenen Grundwahrheiten ergibt sich, welch besondere Bande jenes Volk mit den Gliedern der Kirche verbindet: Die Offenbarung des Alten Testamentes ist uns von Gott durch dieses Volk vermittelt worden; die Kirche und das Erlösungswerk sind von Gott durch die Jahrhunderte im Schoße dieses Volkes vorbereitet worden. Christus, seine Mutter, die Apostel, Grundsteine der Kirche, sind Kinder dieses Volkes. Christus hat sein irdisches Leben in diesem Volk verbracht, und seine Verkündigung geschah eigentlich nur in seiner Mitte. In diesem Volk, unter seinen Kindern und auf Apostel, die aus ihm gewählt sind, hat er seine Kirche gegründet. Wenn wir uns also in Ehrfurcht zu einer Wallfahrt ins Heilige Land aufmachen, wo Christus gelebt hat, gewandelt ist, gearbeitet und gelitten hat, begegnen wir auch dem Volk, aus dem Christus stammt und durch das die Kirche einen solchen Reichtum an Lehre und Vorbildern empfangen hat. Diese Begegnung müßte folglich von tiefer Achtung und Verehrung getragen sein.

---

2 Vgl. AAS 57 (1965) 6. 13. 20. Wir vermerken im Vorbeigehen eine Frage der Terminologie. Carli unterscheidet: „Unter dem ethnologischen Gesichtspunkt umfaßt das jüdische Volk oder besser die jüdische Rasse alle jene einzelnen, die durch leibliche Fortpflanzung von den zwölf Stämmen Israels abstammen, welche Religion sie immer bekennen oder in welcher Nation sie auch eingebürgert sein mögen. Unter dem politischen Gesichtspunkt dagegen kann ‚jüdisches Volk' heute nur die jüdischen Bürger der Republik Israel bezeichnen. Die zahlreichen Juden der Diaspora, die nicht nach Palästina zurückkehren wollten, gehören nicht dazu" (191). Carli schließt daraus, daß das Konzil die Judenfrage weder unter dem ethnologischen noch unter dem politischen Gesichtspunkt zu behandeln brauche, sondern nur unter dem religiösen. Er redet deswegen ausschließlich von der jüdischen Religion oder, wenn man will, vom „Judaismus" und versteht darunter die Gemeinschaft jener, die „wo und wann sie leben mögen, die mosaische Religion bekennen und sich deswegen für das auserwählte Volk Gottes halten" (ebd.).

Abgesehen von anderen Bemerkungen, die man zu dieser Terminologie machen müßte, ist es für uns entscheidend, daß die Hl. Schrift vom Volke Israel spricht, und das noch zur Zeit des hl. Paulus (vgl. Röm 9–11, besonders 11, 1 ff.), also zu einer Zeit, in der es nicht nur eine weitgespannte Diaspora von Juden im Römischen Reich gab, sondern auch das neue Gottesvolk, „Israel nach dem Geiste", die Kirche, schon gestiftet war. Wie wir gesehen haben, wird diese Redeweise auch in den oben angezogenen Texten der Konzilskonstitution über die Kirche angewandt. Zwar stimmt es, daß die Erklärung „Über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen" das Begriffswort „jüdisches Volk" nicht benützt (in den früheren Schemata war das anders). Aber der Grund hierfür liegt nicht darin, daß diese Redeweise in sich nicht berechtigt wäre, sondern weil sie Mißverständnisse politischer Art verursachen könnte oder falsche theologische Ausdeutungen, als ob nämlich das jüdische Volk noch das Gottesvolk im Sinne der Heilseinrichtung für die Menschheit wäre (siehe darüber noch unter Anm. 9).

Und doch ist es Tatsache, daß es die Christen an dieser Verehrung gegen das jüdische Volk sehr häufig fehlen lassen. Sie geben sich keine Rechenschaft darüber, wie sehr sie – einfach schon als Glieder der Kirche – auf dieses Volk bezogen sind, oder stehen ihm wenigstens gleichgültig und fremd, wenn nicht gar schlimmer gegenüber. Wenn wir dann einen Blick in die Geschichte werfen, ohne über jemand zu Gericht sitzen zu wollen, finden wir, daß sich Christen oftmals bis zur Anmaßung verblenden ließen, gegen die Glieder jenes Volkes die Rächer der Verurteilung Jesu zu spielen. Die Juden wurden einer Sonderbehandlung unterworfen, mußten Verfolgungen erdulden und wurden ein Volk geheißen, das von Gott verworfen und verflucht sei. Ich möchte jedoch keineswegs behaupten, diese religiösen Gründe seien immer und überall die einzigen oder hauptsächlichsten Beweggründe des Antisemitismus gewesen. Noch weniger behaupte ich das für die jüngste Epoche. Es ist ja bekannt, daß der Antisemitismus vielfache Wurzeln und Quellen hat: rassische, wirtschaftliche, soziale. Ich möchte nicht einmal leugnen, daß auch unwürdige Glieder jenes Volkes, die gegen die Christen ungerecht waren, solche Haltungen verursacht haben. Man denke nur an die Verfolgungen, die der hl. Paulus selbst erleiden mußte und beklagt hat (vgl. Apg 9, 23. 29; 13, 45. 50; 14, 2. 5. 19; 17, 5. 13; 18, 12; 20, 3; 21, 7; 23, 12). Aber hier geht es uns erstlinig darum, was bei den Christen geschehen ist. Ich will dabei nicht einmal untersuchen, welches Ausmaß und welche Proportionen die genannten Erscheinungen von Sonderbehandlung und Verfolgung gehabt haben, die die Juden aus religiösen Gründen zu erdulden hatten. Das ist nicht unsere Aufgabe und wäre in diesem Rahmen auch gar nicht möglich. Sicher kennen wir bereits die religiösen Beweggründe, die angeführt zu werden pflegen, um die Abneigung gegen die Juden und ihre Sonderbehandlung zu rechtfertigen. Wir versuchen nun, Sinn und Begründung davon im Licht der neutestamentlichen Lehre zu prüfen. Die Anklage lautet kurz so: Mit der ungerechten Verurteilung Jesu, die der Hohe Rat als rechtmäßige Vorstandschaft des Volkes von Pilatus gefordert, ja erzwungen hat, ist das jüdische Volk des Gottesmordes schuldig geworden und hat seine Vorrechte verloren. Das auserwählte Volk Gottes ist nicht mehr Israel, sondern die Kirche, „das Israel dem Geiste nach". Ja, was Israel früher von Gott an Vorzügen erhalten hatte, hat sich für es in ebensoviele Titel der Züchtigung verwandelt. Es ist von Gott verworfen und verflucht. Das beweisen die schweren Gerichte, die Jesus vorausgesagt hat und die das Volk in den Jahrzehnten nach Jesu Tod heimgesucht haben, bis Jerusalem endgültig zerstört und das Volk unter Hadrian zerstreut wurde[3]. Mit anderen

3 Carli sagt: „Abschließend halte ich mich zur Behauptung berechtigt, daß das ganze jüdische Volk der Zeit Jesu – Volk wird hier im religiösen Sinn verstanden, d. h. als Gemeinschaft, die die mosaische Religion bekennt – ingesamt für das Vergehen des Gottesmordes verantwortlich war, obschon nur die Häupter, gefolgt von einem Teil der Anhänger, der Sache nach dieses Verbrechen ausgeführt haben" (196). Daraus folgt, daß sich der Judaismus „als von Gott verworfen und verflucht" anzusehen hat – „im Sinne und in den Grenzen, die oben umschrieben wurden" (203). Und all das erstreckt sich auch auf den Judaismus der späteren Zeit: „In diesem genau umschriebenen Sinn . . . ist auch der Judaismus der Zeit nach Christus objektiv mitverantwortlich am Gottesmord, in dem Maße, in dem Judaismus die freiwillige Fortsetzung des alten ist" (196).

Worten, nach der ungerechten Aburteilung Jesu und ihretwegen werden dem jüdischen Volke seine Vorrechte abgesprochen. Ja, seine ganze Sonderstellung, die sich aus seiner Auserwählung und seiner Rolle bei der Vorbereitung und Verwirklichung des Erlösungswerkes ergab, wird nunmehr bestritten. Von nun an gilt es vom religiösen Gesichtspunkt aus geradezu als schlechter als jedes beliebige andere Volk, eben weil es gottesmörderisch und von Gott verworfen und verflucht sei.

Damit ist das Problem in seiner ganzen dramatischen Wucht mit den Folgen, die sich aus ihm für das Verhalten der anderen Völker und besonders der Christen zum jüdischen Volke ergeben, umrissen. Wir müssen nun sehen, was zu dieser Beweisführung zu sagen ist, und allmählich ein positives Bild von der Lage dieses Volkes herausarbeiten, wie es nämlich vor Gott dasteht nach den belastenden Ereignissen der Leiden Christi und der Weigerung des größten Teiles von ihm, Jesus zu glauben.

Beginnen wir mit der Anklage des Gottesmordes. Es besteht kein Zweifel, daß die Verurteilung und Hinrichtung Christi in sich und objektiv betrachtet ein Verbrechen des Gottesmordes ist; denn Christus ist Gottmensch. Anderseits ist es ebenfalls zweifelsfrei, daß man ein Vergehen des Gottesmordes nur dem zurechnen kann, der es in klarer Erkenntnis der gottmenschlichen Natur Christi begangen hat[4]. Die entscheidende Frage stellt sich deswegen so: Hatten die Häupter des Hohen Rates und das Volk, das sich dazu verführen ließ, Jesu Todesurteil zu fordern, eine solche Erkenntnis? Nun kennen wir ja die Worte des Petrus, der die Juden von Jerusalem zuerst mit den Worten tadelte: „Ihr habt den Urheber des Lebens getötet", aber dann sogleich beifügte: „Ich weiß wohl, meine Brüder, daß ihr aus Unwissenheit gehandelt habt wie auch eure Vorsteher" (Apg 3, 15. 17). Paulus stimmt ihm bei in der Rede, die er vor den Juden von Antiochien in Pisidien gehalten hat: „Die Bewohner von Jerusalem und ihre Oberen haben diesen (Christus) nicht erkannt und durch ihren Richterspruch die Worte der Propheten, die jeden Sabbat vorgelesen werden, erfüllt" (Apg 13, 27). In dieser Stellungnahme folgen die Apostel nur dem Beispiel der Milde Jesu selber, der am Kreuz betete: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23, 34). Es ist hier nicht möglich, diese Texte erschöpfend auszulegen. Es möge genügen festzustellen, daß man sie einerseits sicher nicht als eine eigentliche und noch weniger als eine vollständige Lossprechung derer betrachten kann, die für den Tod Jesu verantwortlich sind. So verlöre z. B. die Bitte um Verzeihung, die Jesus an den Vater richtet, ihren Sinn, wenn es sich um eine völlige Unwissenheit und folglich völlige Schuldlosigkeit gehandelt hätte. Anderseits können sie auch nicht im vollen Ge-

---

4 Deswegen läßt sich die Behauptung nicht rechtfertigen, man sei berechtigt, im objektiven Sinn und in foro externo (dem öffentlichen, bzw. äußeren Rechtsbereich) vom Vergehen des Gottesmordes zu reden, sofern man eine mögliche Unwissenheit dem Urteil Gottes überlasse (192). Hier geht es doch darum, ob man Personen, die Juden, des Gottesmordes bezichtigen kann oder nicht. Und dabei ist selbstverständlich die subjektive Seite: wissend oder unwissend, ebenso wesentlich wie die rein objektive Qualifikation des Vergehens.

wicht schuldig sein, sonst würden die Worte Jesu zur bloßen Formel entleert. Vor allem im Gebet Jesu zeigt sich klar, daß er die Bitte um Verzeihung unterstützt, indem er eine wirkliche Entschuldigung zu Gunsten der Juden vorbringt[5].

Wenn nun also die Verantwortlichen einer gewissen Unwissenheit unterliegen, so ist es naheliegend, daß diese zu allererst betraf, was für einen Juden am schwierigsten zu begreifen war, nämlich die Gottheit Jesu. In der Tat war dieses Volk durch Jahrhunderte im strengsten Monotheismus und einer vergeistigten Gottesvorstellung erzogen worden. Es kann deswegen nicht überraschen, daß für einen Juden ein Gott, der Fleisch geworden, und ein Sohn Gottes schwerzubegreifende Dinge waren; so schwer, daß selbst ein heiliger Petrus sie nicht aus sich erkannte, sondern nur durch eine Offenbarung des Vaters (Mt 16, 18). Damit wollen wir natürlich nicht leugnen, daß Jesus sich hinsichtlich seiner Gottheit hinreichend erklärt habe und seine Beweise dafür gültig seien. Aber daraus folgt nur, daß die Unwissenheit schuldhaft sein konnte, verursacht z. B. durch die Verblendung der Leidenschaften, aber nicht, daß überhaupt keine vorhanden war. Wenn sich also die Vorsteher des Volkes bezüglich der gottmenschlichen Natur Jesu in einer solchen Situation befanden, wie muß dann erst die Unwissenheit des einfachen Volkes gewesen sein!

Wenn man deswegen nicht einmal den Vorstehern und dem Volkshaufen, der am Prozeß Jesu unmittelbar teilgenommen hat, das Verbrechen des Gottesmordes im formalen Sinne ohne weiteres zur Last legen kann, so kann man dieses noch weniger den Abwesenden, den über die ganze Welt Zerstreuten und am wenigsten jenen der späteren Jahrhunderte[6].

Es bleibt indessen auf jeden Fall die Verantwortung ganz allgemein genommen für die Verurteilung des Unschuldigen, der als heiliger Lehrer und sogar als Prophet, ja als der Prophet, der verheißene Messias, erkannt war. Für unsern Zweck

---

5 Im Griechischen benützt Paulus das Wort „agnoesantes", das zugleich „nicht wissen" und „nicht zur Kenntnis nehmen" bedeutet. Vom gleichen Wort leitet sich der Ausdruck ab, der bei Petrus vorkommt: „agnoia". Man weiß, daß diese Begriffswörter in der biblischen Sprache eine Mischung von entschuldbarer und schuldbarer Unwissenheit bezeichnen.

Aus den angeführten Gründen kann die Behauptung Carlis nicht angenommen werden, Petrus benütze jenen Ausdruck „wahrscheinlich aus Zartgefühl oder als zulässigen Kunstgriff einer captatio benevolentiae" (192, Anm. 11). Das hieße doch ebensoviel als sagen, daß es sich um eine leere und nichtssagende Formel handle.

6 Es ist bekannt, daß bei der endgültigen Abfassung der Erklärung: „Über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen", das Begriffswort „Gottesmord", das bei den früheren Entwürfen gebraucht worden war, nicht mehr benützt wurde. Der Grund für diese Auslassung wurde im Konzil vor der Abstimmung über die Erklärung vom Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen amtlich so erläutert: „Aus dem Vergleich des neuen Textes mit dem, den Sie letztes Jahr gutgeheißen haben, ergibt sich auch, daß das Sekretariat den Vorschlag macht, den Ausdruck ‚des Gottesmordes schuldig' aus dem Text auszulassen. Warum? Es ist bekannt, daß die Schwierigkeiten und Streitigkeiten, als ob das Schema im Widerspruch zum Evangelium stünde, tatsächlich vor allem im Gebrauch dieses Wortes ihren Ursprung hatten. Anderseits wird jedem, der den eben gelesenen und erklärten Text sieht, klar, daß die Sache, die wir mit diesem Wort im früheren Text des Schemas ausdrücken wollten, in dem jetzigen genau und vollständig zum Ausdruck kommt."

Wir unterstreichen die Worte des letzten Satzes. – Wenn von jenem Ausdruck abgesehen wurde, so bildet das also keinen Anlaß, an der oben vorgelegten Lehre zu zweifeln; denn die Auslassung geschah nur aus praktischen uned seelsorgerlichen Rücksichten.

ist die Frage wesentlich, ob in diese Verantwortung auch das Volk verstrickt ist, und wenn ja, in welchem Sinn? Bei der Beantwortung dieser Frage ist zweierlei von Bedeutung: Auf der einen Seite muß man in unbedingter Treue zum Bericht des Evangeliums stehen. Diese Berichte sind nicht aus der Geistesverfassung unserer Zeit zu erklären, sondern im Lichte der Zeiten und Ereignisse, die hier zur Debatte stehen. Auf der anderen Seite darf man nicht mehr behaupten als in den Evangelien, bzw. im Neuen Testament steht. Was sagt also das Neue Testament zu unserem Thema?

Erwähnen wir einleitend eine Antwort, die zur Lösung nichts beiträgt. Bisweilen hört man tatsächlich, es sei einleuchtend, daß man die Verurteilung Jesu dem jüdischen Volk als ganzem nicht zuschreiben könne, da niemand behaupten könne, der Hohe Rat habe wirklich das Volk vertreten. Und in der Tat waren seine Mitglieder nicht vom Volk gewählt, sie bildeten nur eine Kaste und eine Oligarchie. Und diejenigen aus dem Volk, die vor dem Richterstuhl des Pilatus am Prozeß teilgenommen hatten, bildeten einen verhältnismäßig unbedeutenden Teil des Volksganzen, der somit nicht das gesamte Volk in die Verantwortung verstricken konnte. Deswegen kann auch der brutale Schrei einer verblendeten Menge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27, 25) nicht das ganze Volk mit Verantwortung belasten.

Was ist zu dieser Beweisführung zu sagen? Sicher: Der letzte Gedankengang, der den Schrei des Volkes betrifft, ist stichhaltig, alles übrige aber nicht, weil darin die Geschehnisse aus der neuzeitlichen und westlichen Geistesart heraus beurteilt und nach heutigen Normen der demokratischen Repräsentationsweise gemessen werden, Normen, die im Morgenland nicht gelten, zum mindesten nicht in jener Zeit. Man muß also unmittelbar das Neue Testament befragen, wie es die Tatsachen und Geschehnisse sieht und beurteilt.

An erster Stelle einige Erklärungen des hl. Petrus. In seiner ersten, am Pfingsttag gehaltenen Predigt wendet er sich an das Volk, das sich vor dem Abendmahlssaal versammelt hatte, und sagt: „Israeliten, hört diese Worte: Jesus von Nazareth ... diesen habt ihr nach Gottes bestimmtem Rat und Vorwissen ausgeliefert und durch die Heiden ans Kreuz geheftet und getötet" (Apg 2, 22 f.; vgl. auch 36). Ungefähr die gleichen Worte wiederholt Petrus, als er nach der Heilung des Gelähmten wiederum zu den Leuten von Jerusalem spricht: „Ihr habt ... den Urheber des Lebens getötet, aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt. Des sind wir Zeugen!" (Apg 3, 15). Vor dem Hohen Rat sprach Petrus: „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Kreuzesholz gehängt und getötet habt" (Apg 5, 30). Nicht anders drückte sich der hl. Stephanus aus, als er vor dem Hohen Rat stand: „Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, welche die Ankunft des Gerechten vorausverkündeten, dessen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid!" (Apg 7, 52). Nicht anders redet Paulus in der bereits angeführten Ansprache an die Juden von Antiochien in Pisidien: „Die Be-

wohner von Jerusalem und ihre Obern haben diesen nicht erkannt und durch ihren Richterspruch die Worte der Propheten, die jeden Sabbat vorgelesen werden, erfüllt. Obwohl sie keine Todesschuld an ihm fanden, forderten sie von Pilatus seinen Tod" (Apg 13, 27 f.). Schließlich schreibt Paulus im ersten Thessalonicherbrief, wo er von den Juden handelt: Sie „haben ... den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt. Sie mißfallen Gott und sind allen Menschen feind ... So häufen sie immerfort Sünde auf Sünde. Aber schon ist Gottes Zorn über sie gekommen in vollem Maße" (1 Thess 2, 14 ff.).

Wenn Paulus auch zunächst von den Juden zu Thessalonich und dann von denen zu Jerusalem spricht, so kann doch kein Zweifel sein, daß er dann dazu übergeht, von den Juden im allgemeinen zu sprechen. Denn es waren doch Juden verschiedener Städte, die ihn verfolgt hatten, wo immer er predigte[7], und deswegen faßt er sie in einem zusammen.

Wir wollen für den Augenblick nur auf eine erstaunliche Einzelheit hinweisen. Mag Petrus vor dem Hohen Rat sprechen oder vor der Menge – niemals redet er von der Schuld an der Kreuzigung Jesu als einer solchen, die alle Angehörigen des auserwählten Volkes treffe, sondern nur die Einwohner von Jerusalem. Das gleiche kann man von Paulus sagen, der von den Juden in der dritten Person spricht, nicht von „uns" Juden. Ebenso Stephanus, obschon er sich in einem umfassenderen Horizont auch auf die Verfolgungen bezieht, die die Vorfahren gegen die Propheten verübt hatten (Apg 7, 51 f.).

Eine andere Textreihe betrifft die schwerwiegenden Voraussagen Jesu über die Strafgerichte, die Jerusalem treffen werden – bis zur völligen Zerstörung. Diese Texte werden von den Autoren oft wie folgt ausgelegt: Jerusalem ist Hauptstadt und Sinnbild des ganzen auserwählten Volkes. Folglich trifft das Urteil Jesu darüber das Volk als solches, die ganze Nation. Und in der Tat zeigt die Geschichte, daß das Urteil hart und für die Zukunft entscheidend am ganzen Volke vollstreckt wurde. Das aber wäre ungerecht, wenn keine Kollektivverschuldung des Volkes vorläge. Gerade auch die äußerste Härte der Strafe bleibt unerklärlich, wenn man keine gemeinsame Verantwortung des ganzen Volkes für das ungerechte Verdammungsurteil gegen Jesus annimmt[8].

Das Gleichnis von den Winzern schließt Jesus mit dem Hinweis, welche Folgen die Untat am Erben des Weinbergeigentümers haben werde: „Darum sage ich euch: Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt. Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschmet-

---

7 Vgl. Apg 9, 23; 13, 45. 50; 14, 2. 5. 19; 17, 5. 13; 18, 12.

8 Carli nennt nach Flavius Josephus die Zahlen derjenigen, die beim Fall Jerusalems umkamen oder gefangen wurden, und kommt zu dem Schluß, es handle sich „um ein derart ungeheures Strafgericht, daß es völlig unangemessen und deswegen Gottes unwürdig wäre, wenn in seinen Augen für den Tod der Propheten und Jesu kaum die religiösen Oberen (und nicht einmal alle! vgl. Lk 23, 51) und höchstens noch einige hundert üble Gesellen verantwortlich wären! Ohne die Annahme einer Kollektivschuld bliebe all das ein undurchdringliches Geheimnis" (193).

tert werden; und auf wen er fällt, den zermalmt er." Der Evangelist fügt bei, daß die Hohenpriester und Pharisäer, nachdem sie seine Worte gehört hatten, begriffen, daß er von ihnen redete, so daß sie ihn deswegen festzunehmen trachteten (Mt 21, 43–46). Jesus erklärt, warum er über Jerusalem weint: er verkündigt die kommende, völlige Zerstörung der Stadt. „ . . . deine Feinde . . . werden dich und deine Kinder, die in dir wohnen, zu Boden schmettern und keinen Stein in dir auf dem andern lassen . . ." Und als Grund gibt er an: „Weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast" (Lk 19, 43 ff.).

Indem er seinen Blick auf Zeiten und Jahrhunderte ausweitet, sagt er in mahnendem Ernst zu den Schriftgelehrten und Pharisäern: „ . . . ihr gebt euch selbst das Zeugnis, daß ihr Söhne der Prophetenmörder seid. Macht es nur voll, das Maß eurer Väter! . . . Darum seht, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte. Einige aus ihnen werdet ihr töten und kreuzigen; andere von ihnen werdet ihr geißeln in euren Synagogen und von Stadt zu Stadt verfolgen, damit über euch komme alles gerechte Blut, das auf Erden vergossen ward, vom Blute des gerechten Abel an bis zum Blute des Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr zwischen Tempel und Altar umgebracht habt (1. Mos 4, 8; 2 Chr 24, 20–22). Wahrlich, ich sage euch: Dies alles wird über dieses Geschlecht kommen" (Mt 23, 34–36). Jesus schließt also in die Zahl der Vergehen auch jene ein, die man gegen die Seinigen begehen wird, die Propheten, Lehrer, die er zu senden gedenkt. Das umfaßt folglich noch eine gewisse zukünftige Zeit nach seinem Tode. Noch besonders zu vermerken sind die Worte: „Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr . . . getötet habt . . ."

Was folgt aus all diesen Texten für unsere Frage nach der kollektiven Verantwortlichkeit des Volkes für die Kreuzigung Christi?

Um darauf erschöpfend zu antworten, müßte man natürlich jeden Text nach seinen Einzelheiten untersuchen und auslegen, was in diesem Rahmen einfach unmöglich ist. Wir werden uns deswegen darauf beschränken, jene Elemente herauszuheben, die in entscheidender Weise eine gemeinsame Verantwortung und Schuld des Volkes ausschließen. Darüber hinaus fügen wir in groben Umrissen eine positive Erklärung der Gesamtheit der Texte bei. Das wird uns ihren genauen Sinn aufschließen, den Gesichtspunkt, von dem sie ausgehen, die Urteile, die sie aussagen, und die Beweggründe, die sowohl diese Urteile als auch die Strafen erklären, die Jesus ankündigte.

Eine erste grundlegende Beobachtung, die bereits hervorgehoben wurde. Wer immer in den angezogenen Texten das Wort nimmt, Petrus, Paulus, Stephanus, – keiner schließt sich selbst in jene ein, die an der Kreuzigung Jesu schuldig sind. Die Vorwürfe richten sich immer gegen andere, handle es sich nun um den Hohen Rat oder um die Menge, um die Einwohner von Jerusalem oder um die Juden im allgemeinen. Wenn sich nun aber unsere Texte auf eine kollektive Verantwortlichkeit oder Schuldhaftigkeit des Volkes als solchen, folglich aller, die zum Volk Israel

gehören, bezögen, so müßten ehrlicherweise jene, die reden, das Fürwort „wir" verwenden und sich selbst auch in die Verantwortung einschließen. Da sie das nicht tun, ergibt sich, daß es sich ihrer Meinung nach nicht um eine Kollektivverantwortung oder Kollektivschuld handelt, die auf der bloßen Zugehörigkeit zum auserwählten Volke fußt.

Diese erste Feststellung wird durch die Ermahnung bestätigt, die Petrus in seinen beiden Predigten zur Menge dem Tadel folgen läßt. Er sagt: „Bekehret euch... Rettet euch hinweg von diesem verkehrten Geschlechte!" (Apg 2, 38. 40; 3, 19). Hätte nun Petrus an eine Kollektivschuld gedacht, die von der bloßen Zugehörigkeit zum Volke herrührt, so hätte er selbstverständlich ein solches Heilmittel nicht empfehlen können. Eine Schuld, die man sich einfach deswegen zuzieht, weil man zu einem bestimmten Volke gehört, kann nicht durch eine Bekehrung behoben werden, weil eben Bekehrung und Schuld auf zwei verschiedenen Ebenen liegen. Es handelt sich also nicht um eine Schuld, die sozusagen volkhafter, nationaler Natur ist, sondern um persönliche Schuld. In dieselbe Richtung weist auch, was folgt: „Rettet euch hinweg von diesem verkehrten Geschlecht!" Dieser Rat zeigt uns, worum es sich handelt: Um eine Schuld, durch die der Mensch irgendwie zum „verkehrten Geschlechte" gehört, zu den Ruchlosen, die unter dem Zorne Gottes stehen, deswegen heißt es, sich von ihnen trennen, um sich vor dem Zorne zu retten (vgl. Röm 1, 18; 2, 8; 5, 9; 13, 4; Eph 5, 6; 1 Thess 1, 10).

In den gleichen Gedankengang führt uns auch die Feststellung, daß die Apostel ihren Tadel wegen der Kreuzigung Jesu nicht ebenso an die Juden anderer Städte richten wie an die Bewohner Jerusalems. Dies aber läge nahe, wenn sich dieser Tadel auf die Kollektivschuld des ganzen Volkes bezöge. Warum werden die anderen Städte nicht ebenso getadelt? Weil es sich nicht um eine kollektive, sondern um eine persönliche Schuld handelt. Diese zieht nur derjenige sich zu, der sich auf irgendeine Weise dem „verkehrten Geschlecht" beigesellt hat, dem die Schuld ursprünglich zukommt, oder der unmittelbar mitwirkte wie die Glieder des Hohen Rates und der Volkshaufe, der vor dem Richterstuhl des Pilatus sein Geschrei erhob. Gegen die übrigen Bewohner Jerusalems steht wenigstens der Umstand, daß sie sich von der Verkündigung und den Wundern Jesu nicht erfassen ließen, sei es auch nur aus Furcht oder gesellschaftlichen Rücksichten. Sie stehen dann wenigstens aus diesen Gründen auf der Seite jener, die sich mit Gewalt und Unterdrückung den Plänen Gottes und damit Gott selbst widersetzt haben. Allgemein gesprochen wird man wohl von einer solchen Schuld der Einwohner Jerusalems reden können. Denn sie waren unmittelbare Zeugen der Reden, der Wundertaten und des feierlichen Einzuges in die Stadt. Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß sie sich auf jene ausdehnen lasse, die fern von diesen Ereignissen gelebt haben. Wo aber, wie z. B. in Thessalonich, die Juden die Jünger Jesu ungerecht verfolgen und so den gleichen Geist der Gewalt und Unterdrückung an den Tag legen wie die Juden zu Jerusalem, werden sie von Paulus ohne weiteres

diesen zugezählt, nicht weil sie zum jüdischen Volke gehören, sondern weil sie sich vom gleichen schlechten Geiste leiten lassen wie die Juden von Jerusalem[9].

Es ergibt sich also, daß die Problemstellung, die Formulierung der Frage und mithin auch ihre Beantwortung sich nicht auf einer völkisch-nationalen, sondern einer ganz und ausschließlich religiösen Linie befinden. Wir stehen der biblischen Auffassung gegenüber, nach der es in der Welt gottfeindliche Mächte gibt. Sie waren bei den Propheten, besonders bei Isaias, versinnbildet im Königreich Babel und später in den berühmten prophetischen Gestalten von Gog und Magog. Es ist der gleiche Aufruhr der Könige und der Machthaber gegen Gott und seinen Gesalbten, den der zweite Psalm entwirft. Die junge Christengemeinde von Jerusalem legt in der Tat sowohl die Geschehnisse der Passion als auch die späteren Verfolgungen der Apostel durch den Hohen Rat eben in diesem Lichte aus. In der Apostelgeschichte (4, 23 ff.) wird berichtet, wie Petrus und Johannes nach ihrer Freilassung zur Gemeinde zurückkehren und den Christen berichteten. Da diese es vernommen hatten, beteten sie zu Gott. Sie wiederholten in ihrem Gebet die ersten beiden Verse des zweiten Psalmes: „Warum toben die Heiden und sinnen die Völker auf Eitles . . . wider den Herrn und seinen Gesalbten?" und fuhren dann fort: „Wahrhaftig, in dieser Stadt haben sich zusammengeschlossen wider deinen heiligen Knecht Jesus, deinen Gesalbten: Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und Stämmen Israels. Sie vollführten alles, was deine Hand und dein Ratschluß vorherbestimmte."[10] Und diese feindlichen Mächte, die anderswo auch mit dem

---

9 Hier muß man auf eine Besonderheit hinweisen, die zugleich von der Psychologie und der christlichen Lehre her zu erklären ist und sich in der Redeweise widerspiegelt.

Werden in irgendeiner Person Merkmale einer Bösartigkeit festgestellt, die einer bestimmten Kategorie von Personen oder einem einzelnen besonderen Wesen (z. B. dem Teufel) eigen ist, so faßt man das Verhältnis dieser Person zu jenen, bzw. zu jenem Wesen (dem Teufel) auf als das des Sohnes zum Vater. Die folgenden Texte werden die Sache einsichtig machen. Jesus tadelt die Pharisäer: „Ihr habt den Teufel zum Vater, und die Begierden eures Vaters wollt ihr erfüllen. Er war von Anfang an ein Menschenmörder und ist in der Wahrheit nicht bestanden, weil in ihm keine Wahrheit ist. Wenn er Lügen redet, redet er aus seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge. Wenn aber ich die Wahrheit rede, so glaubt ihr mir nicht" (Jo 8, 44 f.). Vor dem Prokonsul Sergius Paulus fährt der Apostel Paulus den Zauberer Elymas an: „Du, voll alles Trugs und aller Bosheit, Kind des Teufels und Feind aller Gerechtigkeit, hörst du nicht auf, die geraden Wege des Herrn zu durchkreuzen?" (Apg 13, 10). Der hl. Johannes führt die Sache geradezu auf ein allgemeines Prinzip zurück: „Jeder, der aus Gott geboren ist, begeht keine Sünde, denn Gottes Samen bleibt in ihm. Er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels: Wer nicht Gerechtigkeit übt und wer seinen Bruder nicht liebt, der ist nicht aus Gott" (1 Jo 3, 9 f.), was dasselbe bedeutet, wie zu sagen, er kommt vom Teufel. Diese Textstellen und die allgemeine Lehre des Neuen Testamentes über die Rolle, die der Teufel in der Welt und im Leben des Menschen spielt, zeigen, daß diese psychologische Art, die Dinge, aufzufassen, tief im Lehrgehalt selber begründet ist. Und hier liegt der Grund, warum Jesus in seinem Tadel für die Ermordung der Propheten auch die Pharisäer einschließt, die ihn eben jetzt anhören: „ . . . Zacharias, Sohn des Barachias, den ihr getötet habt" (Mt 23, 35). Andere Beispiele bieten der hl. Stephanus (Apg 7, 52) und der hl. Petrus (Apg 2, 40).

Aus dieser Psychologie, zusammen mit den immer härter werdenden Verfolgungen der ersten Christen durch die Juden entstand auch jene besondere verächtlich anmutende Ausdrucksweise, die der Apostel Johannes häufig anwendet. Der Ausdruck „Juden" bezeichnet bei ihm nicht einfach das jüdische Volk, sondern vor allem die Führer, die Jesus befeindeten (vgl. Jo 2, 18. 20; 3, 25; 5, 10. 16. 18; 7, 13; 8, 22; 9, 22; 10, 24; 11, 8 usw.). Man darf hier nun nicht vergessen, daß der Evangelist gegen das Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben hat, demnach nach einer ganzen Folge bekannter bitterer Erfahrungen, die die ersten Christengemeinden machen mußten. Diese besondere Ausdrucksweise des hl. Johannes muß man sich natürlich vergegenwärtigen, um ihn nicht dahin mißzuverstehen, als ob er sich in dem, was er sagt, auf das jüdische Volk schlechthin bezöge. Allerdings verwendet er den Ausdruck „Juden" auch in einem allgemeinen und indifferenten Sinn, vl. z. B. 2, 6. 13; 7, 2; 8, 31; 11, 35 usw.

10 Es ist klar, daß mit diesen letzten Worten nicht gesagt sein soll, die genannten gottfeindlichen Mächte hätten die Weissagungen und Pläne Gottes gelehrig und willig ausgeführt, sondern nur, daß sie trotz ihrer Gottfeindschaft

Begriffswort „Welt“ [11] gekennzeichnet werden, stehen wie das „verkehrte Geschlecht“ schon unter dem Zorne Gottes – wie Paulus von den jüdischen Verfolgern bestätigt (vgl. 1 Thess 2, 14) – und eben deswegen fordert Petrus die Menge auf: „rettet euch hinweg von diesem verkehrten Geschlecht“ (Apg 2, 40). Es handelt sich hier um Begriffe, die aus dem Neuen Testament des langen und breiten belegt und erklärt werden könnten.

In diesem Licht muß man auch die Voraussage Jesu über das Gericht sehen, das über Jerusalem hereinbrechen wird. Tatsächlich handelt es sich nicht einfach nur um ein Gericht wegen der Kreuzigung Jesu; ja wo Jesus seine Ursachen aufzählt (Mt 23, 31–36), wird diese nicht einmal ausdrücklich erwähnt. Vielmehr handelt es sich um eine Züchtigung für „alles unschuldige Blut, das auf Erden vergossen ward, vom Blute des gerechten Abel bis zum Blute des Zacharias, des Sohnes des Barachias“ und weiter für das der Propheten, Weisen und Lehrer, die Jesus selber senden würde. Das Gericht über Jerusalem bildet daher eine Art Abschluß einer ganzen tausendjährigen Geschichte der Untreue und Auflehnung gegen Gott. Wir stellen fest, daß es auch hier nicht die bloße Zugehörigkeit zu einem Volk ist, die das Gericht bestimmt, sondern ein Tun und Handeln, das sich Gott, seinen Gesandten und Propheten und – selbstverständlich – vor allem Christus widersetzt.

Überdies muß man sich hier die typisch prophetische Perspektive vergegenwärtigen, nach der das Gericht über Jerusalem zugleich Vorbild und Sinnbild des allgemeinen Gerichtes über das Böse und die gottfeindlichen Mächte ist. In welchem Maß das zutrifft, ergibt sich aus der bekannten Rede von Mt 24. Hier durchdringen einander das besondere Gericht über Jerusalem und das allgemeine oder Weltgericht in einer Weise, daß man nicht mehr angeben kann, wo das eine endigt und das andere anfängt. Deswegen bilden das Gericht über Jerusalem und seine Zerstörung einen Teil der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Hier will Gott in einem Einzelgeschehen etwas von jener schrecklichen Wirklichkeit aufleuchten lassen, die das Gericht bildet, mit dem die Menschheitsgeschichte abschließt.

Wenn das also der Sinn des furchtbaren Strafgerichtes über Jerusalem ist, dann ist seine Ursache und sein Beweggrund keine angebliche Kollektivschuld des auserwählten Volkes, sondern eben jenes Unterscheidungsprinzip, nach dem, wie die Schrift sagt, das Gericht immer vollzogen wird. Der hl. Paulus drückt dieses Kriterium so aus: „Gott wird jedem vergelten nach seinen Werken; denen, die durch Beharrlichkeit im Guten Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit suchen, mit ewigem Leben, denen aber, die streitsüchtig sind und der Wahrheit sich nicht beugen, dagegen der Ungerechtigkeit sich hingeben, mit Zorn und Ungnade“ (Röm 2,

---

tatsächlich seinen Plänen, die er von altersher durch die Propheten kund getan hatte, gedient haben. Sie weisen damit auf die überlegene Unabhängigkeit Gottes in der Lenkung der Geschichte hin. Er bestimmt letztlich, auch in den dramatischsten Stunden und auch gegen die vereinigten Anstrengungen seiner erbittertsten Feinde, den Gang der Ereignisse.

11 Vgl. Jo 7, 7; 12, 31; 14, 30; 15, 18 f.; 16, 8; 17, 14 ff.; 1 Kor 2, 12; 3, 19; 6, 2; 11, 32; Gal 6, 14; 1 Jo 2, 15; 3, 1. 13.

6–8). Mit anderen Worten: Was im Strafgericht über Jerusalem getroffen wird, ist nichts anderes als das religiös-moralische Übel, der stolze Starrsinn, der Widerstand gegen die Wahrheit und das ungerechte Handeln. Und dieses Doppelgesicht des Strafgerichtes über Jerusalem: einerseits schauerlicher Abschluß der Geschichte eines Volkes und anderseits Vor-Bild des Weltgerichtes – erklärt den Schrecken seiner Wirklichkeit für die Geschichte nicht nur hinreichend, sondern viel besser als eine angebliche Kollektivverantwortung oder Kollektivschuld des ganzen Volkes Israel für die Kreuzigung Jesu. Es besteht deswegen kein Anlaß, eine solche Verantwortung zur Erklärung heranzuziehen[12].

Man kann hier einwenden: das mag stimmen, aber ist es nicht etwa so, daß das Gericht das ganze Volk ohne Unterschied trifft? Und setzt das nicht eine irgendwie geartete gewisse gemeinsame Verantwortlichkeit und Schuld voraus? Darauf antworten wir: Die Tatsache, daß die Strafe alle trifft, setzt zwar voraus, daß soziale Faktoren und Bindungen bestehen, durch die zwischen Häuptern und Gliedern eines Volkes die Schicksalsgemeinschaft im Guten wie im Bösen geschaffen wird, aber nicht eigentlich Verantwortung und Schuld des Volkes als solchen. Der Beweis dafür ist die Art, wie Gott und, ihm folgend, die Apostel vorgehen und zwar in der Situation des auserwählten Volkes nach der Ankunft des Hl. Geistes – ferner die Lehre des Paulus, daß Gott sein Volk nicht verworfen hat.

Wer würde nicht tatsächlich, wenn er auf den Wortlaut des Gleichnisses von den Winzern hört, zur Meinung gelangen, daß Gott, nachdem die jüdische Führungsschicht Jesus endgültig abgelehnt hat, das auserwählte Volk ohne weiteres verworfen und die Wohltaten des Gottesreiches anderen Völkern verliehen hätte. Aber in Wirklichkeit geschieht nichts derlei. Die Apostel lehren noch durch Jahrzehnte unter den Juden Palästinas, und nur allmählich greifen sie darüber hinaus, aber auch dann wenden sie sich zuerst an die Juden in den Synagogen. Der hl. Paulus hält es nicht anders (vgl. Apg 13, 47; 15, 3; 18, 6; 28, 28).

---

12 Carli sucht seine These von der gemeinsamen Verantwortlichkeit des Judenvolkes für die Passion Christi zu stützen, indem er von dem allgemeinen Grundsatz ausgeht: „Es besteht eine kollektive Verantwortung im Guten wie im Bösen" (193). Diesen Satz erklärt er so: „Wenn die amtlichen Häupter eines Gemeinwesens Verbrechen begehen, so wird das ganze Volk dafür verantwortlich gemacht und bestraft, selbst wenn ein großer Teil des Volkes damit nichts zu tun hat" (193.) Nach Carli behält dieses Prinzip auch im Neuen Bunde seine Gültigkeit (obschon in Ez 18 diese Gültigkeit bereits zur Zeit des Exils geleugnet wird). Er sucht dies mit dem Hinweis auf die Drohungen zu beweisen, die Jesus gegen ganze Städte, Korozain Bethsaida, Kapharnaum, ausstößt (Mt 11, 21–24), ferner durch die oben angeführten Texte, in denen Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern die Tötung der Propheten früherer Zeiten zur Last legt und in denen Jerusalems Untergang als eine Folge und Züchtigung für dieses Vergehen dargestellt wird.

Wir haben diese Texte im allgemeinen bereits erklärt. Jetzt wollen wir dem noch eine Erklärung des hier angezogenen Prinzips anfügen. Man muß zwischen der Solidarität einer Gesellschaft oder eines Gemeinwesens und einer eigentlichen kollektiven Verantwortlichkeit unterscheiden. Jene Solidarität im Guten wie im Bösen ist immer gegeben, wo ein Gemeinwesen einfach die guten oder schlimmen Folgen der Taten zu tragen hat, die seine Führer vollbracht haben (z. B. die Folgen der Volkszählung, die David anordnete, 2 Sm 24). Eine kollektive Verantwortlichkeit, sei es im Guten, sei es im Bösen, gibt es dagegen nur, wo das ganze Gemeinwesen durch die Handlungen seiner Führer entweder Verdienste erwirbt und dann belohnt wird, oder Fehler begeht, damit schuldig wird und sich Strafe zuzieht. Will man nun beweisen, daß der Satz von der Kollektivverantwortung im eigentlichen Sinn auch im Neuen Bunde gültig bleibe, so genügt es nicht, auf Geschehnisse hinzuweisen, wo ein ganzes Gemeinwesen die Folgen von Handlungen zu tragen hat, die seine Oberen begingen, sondern es muß bewiesen werden, daß diese Folgen eine Strafe sind für Schuld, die sich das ganze Gemeinwesen durch die Taten seiner Vorsteher zugezogen hat. Und um es gleich zu sagen, Carli liefert mit seinen oben genannten Beispielen diese Beweise nicht.

Ja, als Paulus mit Barnabas zu den Juden von Antiochien in Pisidien spricht, erklärt er, daß es die von Gott selber festgelegte Regel seines Amtes sei: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes gepredigt werden. Weil ihr es aber von euch weiset und euch selbst des ewigen Lebens nicht wert erachtet, wenden wir uns zu den Heiden" (Apg 13, 46). Und im Brief an die Römer sagt er, daß das Evangelium „eine Gotteskraft ist, zum Heil für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch für den Heiden" (Röm 1, 16).

Im Römerbrief bietet uns Paulus auch die theologische Rechtfertigung dieser Verfahrensweise: trotz allem, was geschehen ist, mit Einschluß des jüdischen Unglaubens, hat Gott sein Volk doch nicht verworfen. „Ich frage nun: Hat Gott etwa sein Volk verworfen? Nimmermehr! . . . Der Herr hat sein Volk nicht verworfen, das er vorher gekannt hat" (Röm 11, - f.)[13]. Und etwas später gibt er auch den Grund dafür an: „ . . . hinsichtlich der Erwählung sind sie Lieblinge um der Väter willen. Denn Gottes Gaben und Berufung sind unwiderruflich" (Röm 28 f.)[14]. Diesen Texten widerspricht jener andere keineswegs: „Hinsichtlich des Evangeliums sind sie . . . Feinde um euretwillen" (Röm 11, 28). Dieser Text will nur unterstreichen, daß Gott sein Volk zwar liebt um der Väter willen, sie aber als Feinde ansieht wegen des Evangeliums. Das heißt, er haßt ihre Ablehnung des Evangeliums[15].

---

13 Aus dieser nachdrücklichen Behauptung folgt, daß man Röm 11, 15 nicht im Sinn einer Verwerfung auf Zeit auslegen muß. In der Tat benützt Paulus Röm 11, 15 nicht den Ausdruck „apôtheô" wie Röm 11, 1 f., sondern „apobolê", der keine grundsätzliche Verwerfung bezeichnet, die in Röm 11, 1 gerade ausgeschlossen wird, sondern nur eine praktische Weise sich zu verhalten, im Gegensatz zu „proslêmpsis" (Röm 11, 15), d. h. der Aufnahme der Juden ins Reich Gottes. Tatsächlich handelt es sich in diesem Text nicht um das Volk als solches, sondern um jenen Teil, der nicht glaubt und dem eben aus diesem Grunde das Reich Gottes und die Gnadenfülle entzogen wird, die ihm ursprünglich in der Stunde der Heimsuchung angeboten worden war. Will man also die entschiedene und eindeutige Lehre des hl. Paulus über die Nicht-Verwerfung des Volkes ungetrübt erhalten, so darf man das Begriffswort „apobolê" in Röm 11, 15 nicht mit „Verwerfung" wiedergegeben.

14 Es sei kurz bemerkt, daß Dn 9, 26 der hier vorgelegten Lehre des hl. Paulus nicht widerspricht. Zwar heißt es an dieser Stelle in der Vulgata: „Et non erit eius populus, qui eum negaturus est", nur eben, daß der Urtext hier unglücklich übersetzt ist, der nur besagt: „Ein Gesalbter soll hinweg genommen werden, in dem keine Schuld ist."

15 Carli hält, daß die Juden (d. h. die religiöse Gemeinschaft jener, die, wo immer und wann immer sie leben, die mosaische Religion bekennen) tatsächlich als „von Gott verworfen" bezeichnet werden können. Den Begriff der Verwerfung bestimmt er so: „Davon zu reden, daß Israel verworfen sei oder nicht verworfen sei, kann nichts anderes besagen als behaupten oder leugnen, daß jene Gemeinschaft als solche das irdische Ziel erreicht habe, für das Gott sie auserwählt hatte" (197). Um seine These zu beweisen, weist er auf die Tatsache hin, daß die Führer des Volkes das Ziel des Bundes mit Gott in sich abgelehnt hatten. Daraus schließt er: „Die ‚Erwählung' war damit um ihren Sinn gebracht und blieb automatisch ohne Zweck; die mit ihr verbundenen Vorrechte büßten ihre Begründung ein" (197). Er erklärt dies weiter: „Israel war im Plane Gottes ganz und gar bezogen auf Christus und auf das Christentum. Da es diese wechselhafte ‚Bezogenheit' durch eigene Schuld nicht verwirklicht hat, hat es sich selbst in einen Zustand der objektiven ‚Verworfenheit' versetzt" (198).

Gegenüber dieser Art der Beweisführung muß man zunächst einmal sagen, daß die Fragestellung verfehlt ist. Wenn man sich nämlich fragt, ob Israel verworfen ist, so kann diese Frage, neutestamentlich gedacht, nur diesen einen Sinn haben: ob Gott es verworfen habe oder nicht. Wie die Erwählung des Volkes wesentlich eine freie und ungeschuldete Tat Gottes war, so auch die Nicht-Verwerfung. Auch für das Volk gilt, was Jesus mit souveräner Würde seinen Jüngern sagte: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" (Jo 15, 16). Wird die Frage so gestellt, so ist die Antwort des hl. Paulus klar und unumstößlich. Paulus fügt auch die tiefste Begründung an: Gott steht in freier Unabhängigkeit über seinen Geschöpfen, weswegen deren Versagen, also hier der Unglaube der Juden, die Treue Gottes nicht zerbrechen kann: „Denn wie? Wenn einige von ihnen die Treue gebrochen haben, wird etwa ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Nimmermehr. Gott muß als wahrhaftig dastehen, jeder Mensch dagegen als Lügner" (Röm 3 f.).

Aber auch wenn wir die Frage in der Weise aufgreifen, wie Carli sie stellt, kann man nicht behaupten, daß mit der Weigerung der Vorsteher und der Mehrheit des Volkes, an Jesus zu glauben, die Auserwählung Israels in ihrer

Gott straft also nicht ohne weiteres mit den Blitzen seines Zornes, er bewahrt sein Wohlwollen, bietet seine Gaben und gewährt so den verschiedenen Städten und ebenso den einzelnen die Gelegenheit, persönlich und frei zu wählen und zu entscheiden. Allerdings kann diese Entscheidung dem Einfluß der gesellschaftlichen Wirkkräfte und Bindungen nicht entrinnen: der Unglaube der Führungsschicht macht sich spürbar, aber nicht so, daß er die Freiheit der Wahl und Entscheidung aufhöbe.

Hier wird deutlich, daß die oben angezogenen Texte des Matthäusevangeliums über die Wegnahme des Reiches Gottes vom jüdischen Volke und über die Tragödie, die es bedroht, nicht als ein einziges Ereignis, das in seiner Gesamtheit unmittelbar bevorsteht, ausgelegt werden dürfen. Wie es bei den Prophetien immer der Fall ist, zeigt Jesus wohl die Verkettung der Geschehnisse an, zählt jedoch nicht alle Glieder der Kette auf, beschreibt auch keineswegs genau die Zeitenfolge und die Natur der Bindungen, die zwischen ihnen gegeben sind[16].

Wie sich die Dinge konkret ereignet und abgewickelt haben, erzählt uns die Apostelgeschichte und die spätere Geschichte. Denken wir z. B. an jene Worte der Apostelgeschichte: „Von den andern wagte niemand, sich ihnen anzuschließen; trotzdem schätzte das Volk sie hoch" (5, 13). In dieser Weise unterlag das Volk, die große Masse, nach gesellschaftspsychologischen Gesetzen dem Einfluß, den der Unglaube der führenden Oberschicht ausübte, und machte ihn sich so allmählich zu eigen. Das verschärfte sich vielleicht noch, als der Hohe Rat anfing, gegen die Apostel mit Verhaftungen, Drohungen, Strafen und später einer scharfen Verfolgung vorzugehen (Apg 4, 1–21; 5, 17–41; 8, 1–3; 9, 1 f.; 12, 1 ff.). Nicht anders verliefen die Dinge in der Diaspora, besonders was die Predigt des Paulus anbetrifft. Diese begegnete fast regelmäßig der Ablehnung durch die Vorsteher der Judengemeinde, und sehr häufig wurde sowohl Paulus als auch die Neubekehrten verfolgt. Es ist also nicht so, daß Gott alsbald mit dem Blitzstrahl seines Zornes dreinfährt. Vielmehr fährt er langmütig fort, die Frohbotschaft des Heiles anzubieten, auch wenn das seine Boten mit Opfern und Verfolgung bezahlen müssen. Aber durch eine unglückliche Verkettung von Ursachen, Einflüssen und sozialen Abhängigkeiten kam es nach und nach soweit, daß das Volk sich dem Evangelium

---

Zweckbestimmung völlig vereitelt worden sei (197). Denn Paulus gibt für die Tatsache, daß Gott sein Volk nicht verworfen hat, auch einen inneren Grund an: wie im Fall des Elias so gibt es „auch in dieser Zeit einen Rest" (Röm 11, 5), der sich durchgerettet hat. Dieser Rest sind die Apostel, die Grundfesten der Kirche, und ist die erste judenchristliche Gemeinde. Sie bilden die „heiligen Erstlinge" und die „gottgeweihte Wurzel" (11, 16) des edlen Ölbaumes, dem die „wilden Ölzweige" der Heiden aufgepfropft werden (17 ff.). Demnach ist die Erwählung Israels nicht einfachhin und völlig um die angestrebten Früchte gebracht worden.

16 Das Gericht über Jerusalem ist kein Sinnbild oder Zeichen dafür, daß Gott Israel verworfen habe. Er versinnbildet vielmehr die Tatsache, daß „Israel dem Fleische" nach von nun an nicht mehr die Heilseinrichtung für die Menschheit its. Es war nur Bild und Vorbereitung der kommenden Erlösung, und deswegen endet sein Auftrag mit der Ankunft Christi, der „das Endziel des Gesetzes" ist (Röm 10, 4). Aber das Strafgericht über Jerusalem kann anderseits nicht besagen, daß das Volk selbst von Gott verworfen sei; denn das widerspräche der unumstößlichen Aussage des hl. Paulus, daß Gott sein Volk nicht verworfen habe. Wir werden später noch sehen, in welchem Sinn die Erwählung und die Vorrechte Israels noch weiter bestehen.

verschloß, bis Gott, der die Freiheit des Menschen achtet, seine Boten anderswohin sandte. Es handelt sich um einen Ablösungsvorgang, der mehrere Jahrzehnte dauert und der weitgehend durch freie Wahl und Entscheidung bestimmt wird, zum mindesten von seiten der Häupter der Gemeinden, aber auch der einzelnen[17].

Das ist indessen noch nicht alles. Das wäre ja eine einseitige und allzu naturalistische Auffassung. Nach den Worten Jesu wird Jerusalem zerstört werden, „weil es die Stunde der Heimsuchung nicht erkannt hat". In der Sprache der Bibel bedeutet die Stunde der Heimsuchung Zeiten der besonderen Hilfe Gottes, die zu anderen Zeiten nicht gewährt wird. „Seht, jetzt ist die gnadenreiche Zeit, seht, jetzt ist der Tag des Heiles" (2 Kor 6, 2). Für Jerusalem bildete die Zeitspanne des öffentlichen Lebens Jesu eine solche Gnadenstunde: seine Verkündigung – er redete wie nie zuvor ein Mensch (vgl. Jo 7, 46) – und seine Wunder. Eine solche Stunde wird auch das größte seiner Wunder sein, die Auferstehung, die von Jesus selbst als das größte und entscheidende Zeichen seiner Sendung bezeichnet worden ist: „Es wird ihm kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona" (Mt 12, 39; 16, 4; Lk 11, 29). Eine solche Stunde war auch auf ihre Weise die Ankunft der Apostel in den Synagogen der verschiedenen Städte. Durch die frei gewollte Weigerung, die Frohbotschaft aufzunehmen, wurde die Gnadenstunde versäumt und ging vorüber und mit ihr die besonderen göttlichen Hilfen, die sie begleiteten. Zwar blieb die hinreichende Gnade vorhanden, aber nicht die überreiche. Und wenn sie den Glauben nicht mit jenem Überfluß an Gnade und Beistand angenommen hatten, wie durfte man hoffen, ihn mit geringerer Hilfe zu gewinnen?

Wenn also das Gericht das ganze Volk trifft, so geschieht das erst, nachdem ihm reichlich die Möglichkeit geboten worden war, persönlich zu wählen und zu entscheiden, wenn auch diese Entscheidung in einem erschwerten Klima ungünstiger sozialer Umstände getroffen werden mußte. Deswegen kann man grundsätzlich behaupten, daß auch in dieses Gericht die Weigerung, dem Evangelium und an Jesus zu glauben, hereinspielt und damit, so oder so, die freie Hinwendung zu den gottfeindlichen Mächten, von denen oben gesprochen wurde. Diese Tatsache muß man sich gegenwärtig halten. Sie wird durch eine andere bestätigt: Denjenigen, die dem Evangelium gehorchten und sich von dem „verkehrten Geschlecht" abgewandt haben, bietet Christus geradezu die Möglichkeit, dem Strafgericht über Jerusalem zu entrinnen. Er weist die Seinen in der Tat auf die Vorzeichen des Unheils hin und ermahnt sie, aus der Stadt zu fliehen, sobald diese erscheinen (Mt 24, 6 ff.). Und die Geschichte berichtet uns, daß sich die Christen tatsächlich seinem Hinweis

---

17 Aus dem Dargelegten wird einsichtig, in welchem Sinn man behaupten kann, daß die Entscheidungen und Handlungen des Hohen Rates in der Leidensgeschichte Jesu in einer gewissen Weise eine Entscheidung des jüdischen Volkes selbst mit sich brachten. a) Sicher nicht in dem Sinn, daß das Volk als solches in seiner Ganzheit im formalen, also eigentlichen Sinn bei diesen Entscheidungen und der Verleugnung Jesu mitgewirkt habe. b) Dagegen wohl in dem Sinn, daß in jenen Entscheidungen tatsächlich das religiöse Schicksal des jüdischen Volkes für lange Zeit mitentschieden war. Die späteren Ereignisse beweisen das.

entsprechend verhalten haben[18]. Dieses Vorgehen wäre jedoch unstatthaft, wenn mit dem Gericht über die Stadt Gott hätte eine Kollektivschuld des ganzen Volkes bestrafen wollen, die einzig und allein der Zugehörigkeit zu jenem Volk zuzuschreiben wäre, dessen Führer Jesus gekreuzigt haben.

Fassen wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammen. Die Frage war, ob es eine Kollektivverantwortung des Volkes Israel für die Kreuzigung Christi gibt[19]. Es ist zu antworten, daß sich das Volk nicht des Verbrechens des Gottesmordes schuldig gemacht hat.

Wo das Neue Testament ausdrücklich von der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu spricht, bezieht es sich, wenn wir von 2 Thess 2, 14 ff. absehen, entweder auf den Hohen Rat oder die Einwohner von Jerusalem, niemals auf andere Städte. In diesen Fällen beruht die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu niemals auf der bloßen Zugehörigkeit zum Volk, sondern auf der geistigen und moralischen Gemeinschaft mit den Häuptern von Jerusalem. Auch der eben genannte Text des Thessalonicherbriefes ist so auszulegen: die Juden der Stadt verfolgen die Jünger Christi um ihres Glaubens willen und beweisen damit, daß sie vom gleichen gottfeindlichen Geiste beherrscht sind.

Die von Jesus vorausgesagten und angedrohten Strafen besagen nicht, daß Gott sein Volk verworfen habe. Nicht nur daß Gott fortfährt, zu der von ihm getroffenen Erwählung zu stehen, er fährt auch fort, seine Gnadengaben anzubieten und die Prediger des Evangeliums zuerst zu den Söhnen Israels zu senden, sei es in Palästina, sei es außerhalb.

Die Schwere des Strafgerichtes über Jerusalem setzt weder voraus noch beweist, daß das Volk an der Kreuzigung Jesu kollektiv schuldig geworden sei. Jene Strenge erklärt sich erstlinig durch die Tatsache, daß es sich um den Abschluß einer ganzen langen Geschichte des Widerstandes und Ungehorsams gegen Gott und der Ver-

---

18 Darüber, wie sich die Christen verhalten haben, als die Anzeichen einer Belagerung Jerusalems offenkundig wurden, siehe Fliche A.-Martin V., Histoire de l'Eglise, L'Eglise primitive par J. Lebreton-J. Zeller (Paris 1946) 242 f. (mit dem diesbezüglichen Bericht des Eusebius).

19 Abstrakt gesprochen, könnte man für die Klärung der Frage, was von der Kollektivverantwortung der Juden zu halten sei, auch eine allgemeine menschliche Erscheinung heranziehen: Die Solidarität, die zwischen den Führern eines Volkes und diesem selbst existiert. Alle finden es ganz natürlich z. B. die Vorteile zu genießen, die die Regierenden verschafft haben, oder sich bedeutender Volksgenossen der Gegenwart und großer Vorfahren zu rühmen. Ferner ist es Tatsache, daß man häufig unter dem zu leiden hat, was sie schlecht gemacht haben. Bis zu einem gewissen Grad findet das jedermann in Ordnung. Man schämt sich auch der Übeltaten, die Mitbürger und Landsleute begangen haben. Aber all das hat seine Grenzen, sowohl was Intensität, als auch was Dauer angeht. Der Wandel der Zeiten und der Geschlechter wischt in einem glücklichen und nicht ungerechtfertigten Zug die Nachwirkungen alter Irrtümer und Missetaten von der Tafel der Geschichte. Zum Glück! Denn sonst würde das Zusammenleben der Gruppen und Völker unmöglich. Man mag hier beifügen, daß der gesunde Menschenverstand und die Billigkeit verlangen, nicht zu vergessen, wieviel Unerfreuliches auch gegen die eigene Nation vorgebracht werden könnte. Vor allem aber fordert die Gerechtigkeit gebührende Achtung vor der Würde der menschlichen Person und im besonderen Ehrfurcht vor seinem Recht, letztlich nach den eigenen freien Entscheidungen und Taten behandelt zu werden.

In diesem Sinn wäre es also natürlich anzunehmen, daß von der Handlungsweise des Hohen Rates ein gewisser Makel auf das Volk als solches falle. Denn diese Behörde war doch die rechtmäßige religiöse Autorität der Juden und als solche auch anerkannt (vgl. Jo 1, 19; Mt 26, 65; Mk 16, 64; Jo 18, 19; Apg 4, 7; 5, 28; 6, 13; 24, 5). Und doch ist dies nicht die Betrachtungsweise, die uns das Neue Testament nahegelegt. Wie wir in diesem Aufsatz bereits festgestellt haben, haben die Apostel, um nur ein Beispiel anzuführen, zwar das Synedrium und die Einwohner von Jerusalem wegen der Kreuzigung Jesu getadelt, aber niemals die Juden anderer Städte, es sei denn, diese wären vom gleichen Geist der Gewalt und Unterdrückung gegen Gott und sein Werk beseelt gewesen (vgl. 1 Thess 2, 14 ff.).

brechen handelt, die gegen seine Boten begangen worden sind. Sie erklärt sich ferner aus dem Umstand, daß jenes Gericht das allgemeine Endgericht vorbilden sollte. In ihm enthüllt Gott der Menschheit zur Warnung seine ganze Strenge.

Da es keine Kollektivschuld des Volkes gibt, besteht auch kein Grund, es als von Gott verworfen und verflucht anzusehen.

Wir wollen uns nicht über die Folgerungen verbreiten, die sich daraus für das praktische Leben der Kirche ergeben. Die bereits genannte Konzilserklärung deutet die wichtigsten an: Jede Sonderbehandlung (Diskriminierung) und Verfolgung des jüdischen Volkes ist zu verdammen. Aus Predigt und Katechese muß alles ausgeschlossen werden, was in diesem Punkt der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht entspricht. Schließlich wird empfohlen, das gegenseitige Verständnis und die gegenseitige Achtung unter Christen und Juden zu fördern, besonders durch biblische und theologische Studien und in brüderlichem Geist gehaltene Gespräche.

Dringlicher als auf diese Punkte weiter einzugehen, scheint es uns, eine Zusammenschau der Beziehungen zu bieten, die die Kirche mit dem erwählten Volk des Alten Bundes verknüpfen. Häufig werden diese Beziehungen in dem Sinn aufgefaßt, als ob es einmal einen völligen Bruch zwischen dem Volk Israel und der Kirche gegeben habe. Denn dieses Volk sei ja verworfen oder habe sich wenigstens durch die Ablehnung des Messias selbst von den Wohltaten des Gottesreiches ausgeschlossen. An seine Stelle sei als „Israel dem Geiste nach" die Kirche getreten.

Diese Auffassung ist ungenau. Ganz gewiß gibt es einen entscheidenden neuen Anfang. Christus gründete seine Kirche auf die Apostel. Dieser Neuanfang tat sich der Welt kund, als am Pfingstfest der Heilige Geist herabstieg. Aber auch dieser neue Anfang, wie im übrigen Jesus selbst, entspringt dem Volk des Alten Bundes, und das gleiche gilt für die erste Gemeinde, die die Kirche bildete. Es sind die „heiligen Erstlinge", die „heilige Wurzel" (Röm 11, 16) des auserwählten Volkes, der „Rest" (Röm 11, 5), die den ersten Kern der Kirche bilden. Daher kommt es auch, daß die Apostel, obschon bereits das Mittelstück zu einer eigenen Gottesdienstfeier, das „Brotbrechen" und die Lehre der Apostel, vorhanden ist, fortfahren, in den Tempel zu gehen und zu beten; und wie wir gesehen haben, predigen sie noch jahrzehntelang unter den Israeliten[20].

Da Israel die Verkündigung der Apostel ablehnt, wird Gott sein Reich, seine Gnaden und seine Gaben den Heiden anbieten. Und wenn er auch weiterhin treu zur Erwählung des alten Bundesvolkes stehen und es lieben wird, so wird er doch – eben infolge der Ablehnung durch dieses Volk – den Heiden größere Liebe erzeigen.

Was bis jetzt erarbeitet und festgestellt wurde, erlaubt es noch, ein Mißverständnis zu klären, das bei unserem Gegenstand oft unterläuft. Bisweilen hört man

---

20 Vgl. Apg 2, 46; 3, 18; 5, 20 f. 42; 21, 26; 24, 12. 18; 22, 17.

sagen, Israel dem Fleische nach ist nicht mehr das Gottesvolk; denn das ist nunmehr „Israel dem Geiste nach", das heißt die Kirche. Und man meint damit auch: also hat Israel seine besondere Stellung verloren, wenn man nicht gerade davon ableitet, daß es sie verloren habe, weil es von Gott verworfen wurde, zur Strafe für das Vergehen des Gottesmordes und der Ablehnung des Messias. Was ist zu einer solchen Beweisführung zu sagen? Selbstverständlich ist es wahr, daß das jüdische Volk nicht mehr das Gottesvolk im Sinn der Heilsinstitution für die Menschheit ist. Der Grund dafür ist jedoch nicht, weil es verworfen wäre oder gar auf diese Weise bestraft würde, sondern ganz einfach der Umstand, daß sein Auftrag, das Kommen des Gottesreiches vorzubereiten, mit der Ankunft Jesu und der Stiftung der Kirche erfüllt ist. Von nun an ist das Wesen des Gottesvolkes selbst und die Weise, ihm eingepflanzt zu werden, völlig anders geworden. Das „Volk Gottes" des Neuen Bundes ist nicht mehr auf ein Volk beschränkt und vermehrt sich nicht mehr durch fleischliche Abstammung, sondern durch den Glauben. Durch all das wird das „Israel dem Fleische nach" aber durchaus nicht verleugnet. Vielmehr „sind Gottes Gaben und Berufungen unwiderruflich", wie der hl. Paulus uns versichert (Röm 11, 29). Es bleibt diesem Volk demnach zunächst einmal die Ehre der Vergangenheit: daß in ihm das Erlösungswerk vorbereitet wurde und daß Christus und die Apostel ihm entstammen. Aber nicht nur das. Nein. Jene aus diesem Volk, die den „heiligen Rest" (Röm 11, 5) darstellen, der sich rettete, bilden einerseits, wie die Apostel, die Grundmauern der Kirche selbst und anderseits, wie die ersten judenchristlichen Gemeinden, die „heiligen Erstlinge" und die „gottgeweihte Wurzel" (Röm 11, 16) des guten Ölbaumes, in den durch Gottes Barmherzigkeit nichtjüdische Völker als wilde Ölzweige eingepfropft wurden[21]. Und all das war, ist und bleibt wahr für alle Zeiten und für die ganze Ewigkeit. Darüber hinaus bleiben auch jene Volksgenossen Israels, die sich dem neuen Gottesvolk noch nicht zugesellt haben, Gott „teuer um der Väter willen". Und ihnen verbleibt das Vorrecht, daß das Reich Gottes, die Frohbotschaft in erster Linie sie angeht: „zuerst für den Juden" (Röm 1, 16), wie auch die messianischen Verheißungen zuerst ihnen gegeben waren.

Auch der beklagenswerte Unglaube dieses Volkes, so versichert uns Paulus, ist in den Plänen Gottes nur vorübergehend (selbst wenn er Jahrtausende dauern sollte):

---

21 Der Vergleich vom guten Ölbaum und den wilden Ölzweigen möchte selbstverständlich nicht nahelegen, daß da besondere jüdische Verdienste angenommen werden müßten und noch weniger eine natürliche Überlegenheit des jüdischen Volkes. Die Heilige Schrift weist vom ersten Bundesschluß an beharrlich darauf hin, daß die Auserwählung Israels ein freies Geschenk sei, und mahnt das Volk, sie nicht etwa eigenen Verdiensten zuzuschreiben: „Wenn nun der Herr, dein Gott sie (nämlich die verschiedenen Völker Palästinas) vor dir austreiben wird, so sprich nicht in deinem Herzen, um meiner Verdienste willen hat mich der Herr hereingeführt, dies Land in Besitz zu nehmen ... So wisse nun, daß der Herr, dein Gott, dir dieses gute Land zur Besitznahme nicht deswegen gibt, weil du es verdienst; denn du bist ein halsstarriges Volk" (5 Mos 9, 4. 6. vgl. Röm 2, 17–29). Im Vergleich des guten Ölbaums mit den wilden Ölzweigen handelt es sich also nicht darum, mutmaßliche Verdienste Israels zu preisen. Vielmehr sollen wir, die nichtjüdischen Völker, über den beklagenswerten geistig-religiösen Zustand unterrichtet werden, aus dem uns die Barmherzigkeit Gottes gezogen und errettet hat, indem sie auch uns der freien Gnadengeschenke teilhaftig macht, die sie dem jüdischen Volke gewährt hatte.

„Ich will euch, Brüder, nicht im Unklaren lassen über folgendes Geheimnis, damit ihr euch nicht für weise haltet: Die Verstocktheit eines Teiles der Israeliten dauert so lange, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist. Alsdann wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: Aus Sion wird der Retter kommen, der die Gottlosigkeit abwendet von Jakob. Dies ist mein Bund mit ihnen, wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde (Is 59, 20)" (Röm 11, 25 ff.).

Wir schließen: die zusammenfassende Rückschau auf unsere Studie veranlaßt uns zu nachdenklichen Überlegungen. Wir sehen, wie sich die barmherzige Liebe Gottes verflicht mit dem Versagen und der erschreckenden Widerspenstigkeit seiner Geschöpfe, die das furchterregende Vorrecht der Freiheit genießen. Das führt uns dazu, unsere Erwägungen mit den gleichen Gedanken abzuschließen, mit denen Paulus die Behandlung des gleichen Problems beendet. Der erste davon ist das demütige Eingeständnis, daß alle Menschen sündhaft sind und der göttlichen Barmherzigkeit bedürfen: „Gott hat alle zusammen in den Unglauben fallen lassen, damit er sich aller erbarme." Der zweite ist die anbetende Bewunderung für das geheimnisvolle Wirken Gottes in der menschlichen Geschichte: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes; wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege! Wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? . . . Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist alles; ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen" (Röm 11, 32–36).

Wahrheit und Gewißheit

Jörg Splett

Wahrheit und Gewißheit ist der Titel, den man über Descartes' Meditationes de prima philosophia (1641) setzen kann; zugleich aber über die Philosophie der Neuzeit überhaupt[1].

Wird die Frage nach der Gewißheit thematisch, so erhebt sich damit die Frage nach dem Ort, wo sie sich findet, und nach der Methode, sie zu erreichen. – Rationalismus und Empirismus zeigen in dieser Suche ihre gemeinsame Herkunft, von der aus sie zu entgegengesetzten Antworten kommen.

Der neuzeitliche Empirismus entspringt schon im mittelalterlichen Nominalis-

1 M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, II, 421 ff.

mus (W. v. Ockham, Nikolaus v. Autrecourt, Buridan) und vollendet sich über Fr. Bacon (1561–1626) und J. Locke (1632–1704) in D. Hume (1711–1776). Hume läßt nur Wahrnehmungen und Sinneseindrücke gelten, weder Substanz noch Kausalität gibt es wirklich; alles Denken ist sinnenhafte Assoziation. – Mit Unterschieden, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, wird seine Lehre weitergetragen von J. St. Mill (1806–1873) in England, von A. Comte (1798–1857) vor allem, in Deutschland von Avenarius (1843–1896) und schließlich E. Mach (1838 bis 1916), dessen Nachfolger in Wien, Moritz Schlick, sie in den „Wiener Kreis" einbringt.

Im Wiener Kreis, einer Arbeitsgemeinschaft von Philosophen, Mathematikern und Naturwissenschaftlern zwischen 1920 und 1938, verbindet sich der alte Empirismus (der von Comte den Namen Positivismus erhalten hat) mit dem Rationalismus zum Neupositivismus.

Leibniz (1646–1716) – auch er über Descartes zurückweisend zu Ramón Llull (1235–1315) und seiner „ars magna et ultima" – hatte das Ideal einer genormten Begriffssprache aufgestellt, mit der sich die philosophischen Probleme gleichsam mathematisch lösen lassen sollten. – Gerade die Grundlagenkrise der Mathematik jedoch, seit etwa 1830 ausgelöst durch die Konstruktion nicht-euklidischer Geometrien, um 1900 verschärft durch die Entdeckung der logischen Antinomien, führte zur Frontstellung der drei großen Schulen des Intuitionismus (L. E. J. Brouwer), des Formalismus (D. Hilbert) und des Logizismus.

Der Intuitionismus gründet die Mathematik in der „Ur-Intention" des Zählens, der Formalismus in der willkürlichen Setzung von inhaltlich nicht gedeuteten Zeichen und Operationsregeln, dem Kalkül. Der Logizismus faßt sie als Teil der Logik auf. Aus ihr stammen die mathematischen Begriffe und Regeln, die inhaltlich bestimmt sind, während die Ableitungen rein formalistisch erfolgen. Der Logizismus wurde begründet durch G. Frege (1848–1925), vollendet von B. Russel und geht in Verbindung mit dem Denken L. Wittgensteins (1899–1951) durch R. Carnap in den Wiener Kreis ein.

Erfahrung (Empirie) und Logik, beziehungsweise Erfahrung und Sprache konstituieren miteinander die Erkenntnis, die absolut sicher, intersubjektiv und rein empirisch, in logisch-mathematischen Zusammenhängen faßbar sein soll. Die Logik stellt ihre Form dar, sie ist notwendig wahr (entweder schlechthin – so der frühe Wiener Kreis – oder entsprechend dem gewählten System – so später); doch sie bleibt als Regel bloßer Umformung von Sätzen analytisch, ohne eine Erkenntnis der Wirklichkeit vermitteln zu können. Die Empirie gibt dieser leeren Form ihren Inhalt. Sie ist in ihrer reinsten, exaktesten Gestalt Physik.

Philosophische Sätze gelten demgegenüber als Scheinaussagen, sind höchstens im Sinn von Dichtung anzuerkennen. Die einzige Aufgabe, die der Philosophie geblieben ist, besteht in der Analyse der Sprache, und zwar der des Alltags wie jener der Wissenschaft.

Vom Wiener Kreis aus haben sich diese Ideen an alle Universitäten Europas, besonders Skandinaviens und Englands, sowie nach Amerika verbreitet. Für England ist vor allem A. J. Ayer, dann G. Ryle zu nennen, für Amerika C. W. Morris, als typischer Vertreter dieser Position im heutigen Deutschland – jedenfalls für die Naturphilosophie – P. Jordan. – Weniger als theoretisches, wissenschaftliches System, aber als „Weltanschauung" herrscht der Positivismus heute nahezu allgemein, sei es auch meist in der Gestalt eines unpräzisen Empirismus und Skeptizismus.

Betrachtet man die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die ihre Fortschritte der Tendenz verdankt, die sinnlichen wie die metaphysischen Qualitäten (also Geschmack und Farbe wie Zielsinn und Verursachung) zugunsten der Quantitäten auszuschalten; sieht man, wie sie auf diesem Wege immer umfassendere formale (mathematische) Grundstrukturen herausarbeitet, so zeigt sich klar, daß die positivistische Geisteshaltung ein entscheidendes Verdienst an diesen Fortschritten hat, etwa in der Entwicklung der Relativitätstheorie und der Quantenphysik. Denn auf diesem Felde ist die positivistische Methode legitim und fruchtbar. Offene Stellen innerhalb einer empirischen Wissenschaft darf man nicht außerempirisch „verkitten", hier wäre „metaphysische Spekulation" in Wahrheit ein asylum ignorantiae.

Doch hat sich in der Geschichte der Naturwissenschaft ein dogmatischer Positivismus auch schon hinderlich ausgewirkt. W. Büchel erinnert an die Schwierigkeiten, die L. Boltzmann bei der Entwicklung der kinetischen Gastheorie seitens W. Ostwalds und E. Machs erfuhr (der die Atomistik für kindisch und überflüssig erklärte), und er weist darauf hin, daß sich anderseits bei E. Schrödinger „eine ausgesprochen antipositivistische Tendenz als fruchtbares heuristisches Prinzip in der Entwicklung der Quantenphysik auswirkte". Er folgert, „daß also in der Physik nicht alles Heil, sondern – wenn man an Mach und Boltzmann denkt – gelegentlich sogar einiges Unheil vom Positivismus ausgegangen ist" [2].

Doch geht es in dieser Skizze nicht um Naturwissenschaft, sondern um eine philosophische Grundsatzfrage. Nicht um die gerechtfertigte und geforderte methodische Selbstbeschränkung der Einzeldisziplin, sondern um jene Lehre, die diese Selbstbeschränkung zur absoluten, für jede Wissenschaft verbindlichen erklärt.

Ja, eigentlich nicht einmal darum. Dieser Forderung pflegt man mit dem Aufweis des Selbstwiderspruchs zu begegnen. Entweder nämlich will die positivistische Behauptung selber unverbindlich sein – dann ist sie philosophisch gar nicht existent – oder sie behauptet sich im Ernst, dann ist sie ihrerseits als allgemeine Aussage meta-positiv, über-empirisch und fällt damit unter ihr eigenes Verdikt. Zu einer ähnlichen Selbstaufhebung führt die Sprachanalyse; denn eine Lösung vom Fundament der (wesentlich metaphysisch bestimmten) Umgangssprache ist

---

2 Relativitätstheorie und kritischer Realismus, in: Philosophia Naturalis 7 (1961) 4–36, S. 30 ff.

unmöglich, und im willkürlichsten Kalkül zeigt sich zumindest bei Gebrauch in der Folgenotwendigkeit (ohne die er ein bloßes Sätzekonglomerat würde) die Absolutheit der Wahrheit. Und dasselbe zeigt die Forderung absoluter Verifikation; denn was ist „gegeben"? Wenn Sinneseindrücke, so gibt es keine Intersubjektivität; wenn unmittelbar die gemeinsame Wirklichkeit an sich, wäre Irrtum unmöglich.

Wir führen diese Widerlegung hier nicht näher aus[3]; sie ist korrekt und treffend, aber sie bleibt trotzdem unbefriedigend. Gewiß trifft sehr oft zu, wie man gesagt hat, daß hinter dem Positivismus kein „existenzielles Anliegen" stehe, sondern eine gewisse Denk- und Entscheidungsfeigheit. Doch es trifft nicht immer zu, keinesfalls für die Großen unter seinen Vertretern.

Am Ende des Tractatus logico-philosophicus (6. 54), der „Bibel des modernen Positivismus"[4] (wenngleich seine Grundtendenz nicht als positivistisch, sondern etwa als „philosophia negativa" zu kennzeichnen wäre), schreibt L. Wittgenstein: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt." Aber sein Satz ist hier nicht zu Ende, er fährt fort: „ . . . wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinausgestiegen ist.)" – Die formale Widerlegung ignoriert allzuleicht diesen Weg und verfehlt so das wirklich und eigentlich Gemeinte. In gewissem Sinn gilt das von aller direkten Widerlegung – so richtig und wichtig sie ist –, insofern sie sich notwendig an das Gesagte richtet und nicht an die ungesagten, vielleicht gar ungedachten Voraussetzungen des Gesagten – und ihrerseits ebenso aus Ungesagtem sich aufbaut. So ähnelt die Auseinandersetzung dann häufig jenem „Haust du meinen Kunden, hau ich deinen Kunden", wobei zwischen den Schulen in endlosem Wechsel dieselben Reden hin und wider gehen, ohne Ergebnis, weil man des anderen gar nicht ansichtig wird, geschweige denn, daß man mit ihm sich auf den gemeinsamen Boden und Weg des Gespräches begäbe.

Ehe man aber den anderen anschaut, sollte man, zumindest anfänglich, sich selbst in den Blick nehmen (ganz wird man sich zwar erst im Dialog selber erkennen) – oder vielmehr, mit neuer Treue und Aufmerksamkeit: das, worüber sich der Streit erhebt. Nur das sei nach dem historischen Abriß und dem Hinweis auf die Widerlegungsargumente hier versucht. In diesem Sinn geht es also auch nicht um den Positivismus als Lehre, sondern eben um Wahrheit und Gewißheit, wenngleich „angesichts" des Positivismus.

Zu Beginn ist der Name Descartes' genannt worden, der Augustins Entgegnung an die Skepsis: sie fallor, sum, wenn ich mich täusche, auch und eben dann bin ich!

---

3 Vgl .etwa E. Zellinger, Wissenschaftlicher Empirismus und Erfahrungswissenschaft. Über die empiristische Manier eines methodologischen Rationalismus und das eigentliche Problem der Erfahrungsbegründung, in: Gott in Welt (Festschrift f. K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1964, I, 3–38.

4 P. Feyerabend, Ludwig Wittgenstein, in: Merkur 8 (1954) 1023.

neu gefunden und ihr „erstmals ihren grundlegenden systematischen Ort eingeräumt" hat (W. Kern): in der Formulierung der Selbstgewißheit des denkenden Bewußtseins als unerschütterten und unerschütterlichen Fundamentes allen geistigen Vollzugs. Betrachten wir, welche (Descartes selber nicht bewußte) Tragweite und Fülle sich in der unabweisbaren Erfahrung geistigen Behauptens birgt. Anders gesagt, soll der Identitäts-„Satz" (A = A) entfaltet werden – allerdings nicht diese Formel, vielmehr der Akt, das Geschehen der „Setzung". – Es ist ja das Wesen der Philosophie, sich in der „Anstrengung des Begriffs" auf das „Selbstverständliche" und so meist Unverstandene zu richten; sie sucht nicht wie die Einzelwissenschaft nach der Entdeckung von etwas, das man bisher noch nicht kannte, sondern nach der methodisch reflexen Erfassung und Durchdringung dessen, was man „eigentlich schon immer weiß".

Alle Wissenschaft, ja alles Denken behauptet. Jeder Vorbehalt schließt Behauptung ein (sagt er doch wenigstens dies, daß er nur Vorbehalt sei); nicht weniger jede Frage, und zwar in doppelter Hinsicht. Zunächst entspringt sie einem Behauptungszusammenhang, daß heißt, sie steht in einem „Feld" tatsächlicher oder vermeinter Erkenntnis. Frage ich etwa: „Ist dies ein Heft?", so behaupte ich einen Sinn von „Heft" und „ist" ebenso wie die Tatsache, daß ich hier etwas sehe, mich an ein Heft erinnert fühle und dergleichen mehr. Sodann zielt alles Fragen auf Behauptung. Wenn es Fragen sein will (und das heißt bereits: sich als Frage behauptet), behauptet es damit die Möglichkeit und die Erwartung irgendeiner Behauptung, sei diese nun positiv, negativ, gänzlich abweisend oder unentschieden... wie auch immer.

Welche Wesens-Gestalt hat aber nun die Behauptung? Hier ist entscheidend, daß wir sie stets als Übergang aus Unentschiedenheit und Offenheit erfahren. Behauptung ist affirmatio, assensus, wie die alte Philosophie gesagt hat: Festlegung, zustimmender Bescheid. Und diese Festlegung geschieht nicht notwendig. Sie ist echte Entscheidung unter Möglichkeiten; denn die Offenheit von Möglichkeiten ist es, die ein Problem zum Problem macht. Bei völliger „Einbahnigkeit" gäbe es weder Frage noch Antwort, nur pure Tatsächlichkeit; es gäbe kein Problem, weil Problematik Offenheit, Uneindeutigkeit besagt, und keine Antwort, weil diese eben Klärung und Entscheid einer offenen Frage bedeutet.

Das nun heißt aber: Bezug auf Freiheit gehört innerlich und von Wesen zum Begriff und zur tatsächlichen Ganzheit von Frage, Problem und Behauptung. Anderseits darf man diese Entschränkung keineswegs als Freibrief vager Beliebigkeit mißdeuten. Sosehr verschiedene Antworten möglich sein müssen, sosehr steht zugleich jede mögliche Antwort unter dem Anspruch der Wahrheit, unter der unausweichlichen Forderung, der Wahrheit zu entsprechen, „zu sagen, das Seiende sei, das Nicht-Seiende sei nicht" (Aristoteles, Metaphysik IV).

Beides zugleich wird im Problemganzen unabweisbar erfahren. Problem, Behauptung, Offenheit und Wahrheitsforderung sind an- und miteinander offenbar

im seiner selbst gewissen Vollzug des Behauptens. Sogar in der Lüge gilt das: ich muß wenigstens behauptend vorgeben, ich fügte mich in dies Gesamt, spräche die Wahrheit. Über dem freien Feld der Sätze steht das Gestirn des Wahrheitsanspruchs, der konzessionslos, unbedingt an jedes Urteilen ergeht. Immer geht es um die Wahrheit – doch es geht um sie in Freiheit; denn ohne Freiheit gäbe es kein „Gehen-um". Freiheit und Unbedingtheit zeigen sich als untrennbar verbunden.

Und diese Bindung nochmals ist selber ein Freiheitsverhältnis. Darum ist hier von „Unbedingtheit", nicht von der mißverständlichen „Notwendigkeit" die Rede. Ein bloßes Faktum, reine Vorfindlichkeit kann den Willen nicht in Anspruch nehmen. Jedem Ding und Sachverhalt gegenüber bleibt er im letzten frei und souverän. Er kann ihn so und anders betrachten, werten, einordnen und verwerten. Der absolute Anspruch, diese unbedingte Forderung muß selber Willenscharakter besitzen. Ja, er ist Wille im Herzen des Willens selbst. Denn es ist nicht so, als stieße mein eingefordertes Wollen wie an eine fremde Mauer; das Gestirn der Wahrheit leuchtet in ihm selber, aus seinem eigenen Grunde heraus. Der Lügner steht nicht nur zum Vertrauen des andern, nicht nur zu den äußeren Daten, auch nicht nur zu seinen eigenen Worten in Widerspruch, sondern vordem und eigentlichst zu sich selbst. Ihm selber geht es um Wahrheit, sosehr er sich diesem Grundverlangen verschließt.

Der endliche Wille ist nicht die Wahrheit, aber er gibt unauskömmlich Zeugnis von ihr, und zwar als von etwas in ihm. „Internum aeternum" hat sie Augustinus genannt, innere Ewigkeit oder ewiges Innen, und darin die unaufhebbare Einheit von Immanenz und Transzendenz, von Jenseits und „Inseits" auf eine klassische Formel gebracht. „Interior intimo meo et superior summo meo", innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes[5].

In der Besinnung auf das Phänomen der Evidenz sind wir so zu einem eigentümlichen Verhältnis gelangt, wonach sich das Bewußtsein in einer Spannung von formaler Freiheit und absolutem Anspruch erfährt. Darin zeigt sich aber die entscheidende Einsicht, die hier aufgewiesen werden sollte: Das Letzte in der Evidenz ist nicht Notwendigkeit, sondern Freiheitsgeschehen.

Die Kernfrage noch einmal anders formuliert: Sehen wir letztlich Notwendigkeit ein (nämlich daß nur eine Antwort echt in Frage kommt) oder sehen wir notwendig, mit Notwendigkeit ein? Gälte allerletzt das zweite, wäre das eigentlich Geistige der Einsicht, ihre wesentliche Eigentümlichkeit, die vor allem Husserl gegen den Psychologismus herausgearbeitet hat, konsequenterweise nicht mehr haltbar. Streng genommen gäbe es keinen Unterschied zur Sinneswahrnehmung mehr, und darum könnte solche „Einsicht" auch nicht geben, was sie soll: endgültige Antwort und deren Legitimation.

---

5 Conf. IX, 4, 10 und III, 6, 11. VII, 10, 16 zeigt, daß kein bloß graduelles Mehr gemeint ist, und rechtfertigt zudem, daß wir das Wort hier statt auf Gott auf die Wahrheit beziehen.

An das Muß einer bloßen Notwendigkeit können wir immer noch die Frage stellen: Warum? Und diese Frage bezeugt nicht nur das Auslangen nach einer tiefer führenden Antwort, sondern schon eine Ahnung von deren Gestalt. Irgendwie muß man ja das schon kennen, wonach man verlangt. Das Verlangen entspringt dieser Kenntnis, und in der Er-kenntnis des schon Gekannten erst kommt es ins Ziel und erfüllt sich. So ist es auch bei dem Warum angesichts einer bloßen Tatsache oder auch eines Muß.

Wenn nun tatsächlich in der Theorie das Gesetz der Notwendigkeit herrscht, dann zeigt sich in diesem Verlangen die Öffnung des Theoretischen ins – Kant würde sagen: Praktische. Da dieser Ausdruck jedoch doppeldeutig ist und sowohl den unbedingten Anruf wie das „Technisch-Praktische" bezeichnen kann, hat R. Lauth in seinen Münchener Vorlesungen das Wort „doxisch" vorgeschlagen. Doxa heißt nicht nur Meinung (im Gegensatz zu epistéme, Wissen), sondern auch Willensmeinung, Beschluß[6]. Nach dem oben Gesagten hat sich die Freiheit bereits auf dem Grunde auch theoretischen Urteilens gezeigt. Nun führt der Gedankengang ausdrücklich von der theoretischen Evidenz zur doxischen weiter.

Geistiger Vollzug ist Urteil, haben wir gesagt, Behauptung im weitesten Sinn: sei es mehr oder weniger ausdrücklich, feststellend, theoretisch, oder praktisch, wertsetzend („Ich habe dieses lieber – also nehme ich es"). Urteil aber bedeutet Selbstrechtfertigung vor und aus dem Anspruch der Wahrheit („Ich behaupte zu Recht, denn es ist wahr"). Die Frage stellt sich nun, welcher Art letztlich dieser Anspruch sein muß, um sich als unbedingt ausweisen zu können. Bloße Notwendigkeit kann nicht derart beanspruchen. Wir wären ihr unterworfen, doch in jener Einlinigkeit, die Frage und Antwort tatsächlich aufhöbe. Dann wäre (aber alles andere ist nur per impossibile zu formulieren), dann wäre Positivismus die „vernünftigste" Haltung als Erleichterung und Verkürzung der lebensdienlichen und lebensnotwendigen „Denk"-Abläufe.

Die Wahrheit ist vielmehr doxischer Anspruch und erhält damit die Bedeutungsfülle, die sie zum Beispiel im biblischen Denken besitzt, als entscheidende Richte über unseren theoretischen wie unseren Lebens-Urteilen, über Denken, Wollen und Tun. Sie will darum auch nicht bloß theoretisch, sondern in Wille und Tat „erkannt" werden (vgl. etwa Joh 3, 21 und vorher Jer 22, 16). In einer Tradition von Platon bis Fichte heißt sie das Licht.

Was dieses Bildwort vor allem sagen will, ist: Selbstrechtfertigung, Selbstlegitimation. Wenn man den Anspruch kürzer das Sollen oder Soll nennt (Wahrheit soll sein), dann heißt Selbstlegitimation des Anspruchs: Sollen des Sollens. Es zeigt sich, meint das, hier nicht nur die Tatsache, das Vorliegen, daß Muß eines Sollens, nicht nur Macht und Notwendigkeit, sondern Sinn und Gültigkeit, das

---

6 Vgl. R. Lauth, Sittliche Wertung und Gutsein, in: Zeitschr. f. phil. Forschung 9 (1955), 372–376; ders., Zur Idee der Transzendentalphilosophie (München-Salzburg 1965).

Seinsollen des Solls. Die Frage „Warum" erhält nicht zur Antwort: „Weil es eben so ist", auch nicht: „Weil es so sein muß", was im Grunde dasselbe bedeutet; denn von diesem Muß heißt es dann (wenn man weiterfragt), es bestehe nun einmal. Hier heißt die Antwort:„Weil es so sein soll, und zwar nicht von anderswo her, vielmehr aus diesem Sollen selbst." – Sprachlich scheint diese Antwort nicht viel anders zu sein, tatsächlich tut sich in ihr ein Unvergleichliches auf, nicht ein tyrannisch hilfloses Verbot weiterer Fragen, sondern die Erscheinung eines in sich fraglos Selbstverständlichen. Darum bietet sich der Name Licht an, weil er zugleich Hoheit und Glanz ausdrückt, Herrlichkeit, Sieghaftigkeit, nicht aus Stärke, sondern aus Recht.

Die unzulänglichen Beschreibungsversuche wollen und können nicht mehr als hinweisen auf das, was jeder in sich selbst erfährt. Wenn Wissenschaft Ordnung des Wissens besagt, dann muß sie nach der Weise ihres Ordnens wie nach dessen Bezugsprinzip fragen (Wissenschaft ist immer Selbstkritik). Die verschiedenen Prinzipien der Einzelwissenschaften ordnet ihrerseits die „Wissenschaftslehre" (Fichtes Name für die Philosophie). Und geht Ordnung jeweils vom Prinzip aus, dann die umfassende Ordnung vom letzten Prinzip, das zugleich Bezugspunkt und Prinzip der Weise des Beziehens sein muß, soll sich nicht eine neue höherweisende Doppelung ergeben. Dies Prinzip als eins und erstes hat nichts neben sich, gegen das es „de-finiert", nichts über sich, von dem her es „bewiesen" werden könnte[7]. Das Reden von ihm (schon seine Benennung als „Licht") erfolgt gewissermaßen eine Stufe tiefer, es im Rücken.

Aber darum wird ein solches Reden nicht schon Willkür oder Poesie. Alles Beweisen und Vermitteln verlangt als Bedingung seiner Möglichkeit das Unbeweisbare, das aus sich selber einleuchtet. Es muß allgemeingültig sein, aber das heißt keineswegs: allgemein-geltend – der „consensus omnium" ist niemals zu erreichen, und er bewiese nichts; das heißt ebensowenig: zu solch allgemeiner Geltung hin „verifizierbar"; denn alle Verständigung setzt bleibend das unveräußerliche Verstehen des einzelnen voraus.

Doch wichtiger als diese methodisch-formale Anmerkung ist noch einmal die inhaltliche Besinnung auf das Verhältnis von theoretischer und doxischer Einsicht oder wie man sagen könnte: von Einsicht und Hören des Anrufs.

Die (theoretische) Einsicht läßt zum ersten weitere Fragen offen. Vielleicht versteht man heute wieder besser als ein harmloser Rationalismus das Gültige in Descartes' Zweifel an mathematischen und logischen Wahrheiten angesichts der Möglichkeit eines genius malignus. Damit soll kein Irrationalismus gerechtfertigt, sondern auf die Mitte hingewiesen werden, aus der Erkennen und Wollen erstlich entspringen, jenen Grund, der nicht dunkel ist und doch auch nicht verfügbar aufgehellt, sondern unhintergehbarer, selbstheller Quell der Urstellungnahme zum

---

7 Die Gottesbeweise stehen damit nicht zur Frage (auch sie geschehen, als logische Operationen, „in" diesem Licht).

Ganzen der Welt, Entwurf des „Horizonts" allen Erkennens und Wollens: die Person[8].

Der Hinweis kann hier nicht ausgeführt werden. Jedenfalls aber läßt sich, zweitens und vor allem, aus der theoretischen Einsicht der (sittliche) Anruf nicht einsichtig machen und legitimieren. Aus dem Ist folgt kein Sollen. Die Ethik muß dann in einem neuen Ansatz aufgebaut werden, von der doxischen Evidenz, dem Vernehmen des Rufs her, mag man sich dieses Sachverhalts auch nicht bewußt sein und das Neue mit der alten Terminologie bezeichnen. Damit erweist sich die theoretische Einsicht als ein Vorletztes.

Die sittliche Einsicht hingegen, das Hören des Anrufs beantwortet erstens gerade die Frage, die noch offen blieb. Und dies so, wie es Saint-Exupéry in der Hymne an die Stille (in der „Citadelle") ausgedrückt hat: nicht eigentlich als Antwort, sondern als Schlußstein und Stille aller Fragen, Stillung, fragloser Sinn, seliges Ziel nicht mehr nur des Intellekts, auch nicht irrationalen Gefühls, sondern des Menschen schlechthin, der Person.

Dann aber läßt sich von diesem Licht her, in ihm das Übrige erfassen. Nicht als ob der Philosoph es einsichtig im einzelnen „ableiten" könnte, es handelt sich ja um ein Freiheitsverhältnis, nicht um Notwendigkeit; entsprechend dem ersten Prinzip ist die Wirklichkeit wie ihr Erkennen, als von Freiheit eröffnet, wesentlich undeduzierbares Freiheitsgeschehen. Aber es wird doch alles als in diesem Lichte gründend gewußt. Beschränken wir uns auf ein Beispiel, ein klassisches Problem der neuzeitlichen Theorie: die Existenz der Außenwelt. Sie wird zweifellos im sittlichen Anruf erfahren, weder nur „geglaubt" noch erschlossen: unmittelbar erfahre ich etwa im Angerufensein durch einen begegnenden Menschen seine tatsächliche Gegenwart (welche genauere Gestalt sie hat sowie die Möglichkeit des Irrtums hinsichtlich ihrer ist eine spätere Frage). Wie aber könnte aus seiner bloßen Gegenwart (abgesehen davon, daß ich ihrer erst unzweifelhaft gewiß sein müßte) eine Forderung entspringen, wenn nicht auf Grund anderer: doxischer Prinzipien und ihres undiskutierbaren Anspruchs?

J. M. Hollenbach weist darauf hin, wie diese personale Evidenz am Beginn des abendländischen Denkens steht[9]. Die Göttin, die Parmenides über das Sein belehrt, wendet sich nicht an den Verstand, sondern an das Gewissen. Was der Satz vom Widerspruch ausdrückt, ist vor der rein logischen Formulierung (die nichtwidersprüchliche Aussagen fordert), selbst vor der objektiv-metaphysischen Aussage (die den Widerspruch von der Wirklichkeit ausschließt) eine personale und religiöse Erfahrung: die Erfahrung des Wahren und Guten, das sich aus sich selbst

---

8 Ein äußerliches Beispiel, das J. Meurer bietet (Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft, München 1962, 82 f.): Wie oft ist „vernünftigerweise" eine Addition nachzurechnen, daß man sich beim Ergebnis beruhigt, – und wie läßt sich die Antwort letztlich (also nicht nur „praktisch") begründen?

9 Menschwerdung des Geistes, Frankfurt 1963, 85 ff.

als seinsollend ausweist und sein Gegenteil als nichtig verurteilt: Sonne und Licht (Platon, Der Staat 507 ff., Fichte, Wissenschaftslehre 1804, 7).

Als absoluter Einheitspunkt vermag dies erste Prinzip auch, was heute so notwendig ist: die Einheit von Leben und Wissenschaft zu bestimmen. Freie Forschung einerseits – anderseits Verantwortung für die Ergebnisse und ihre Folgen: wie kann man beide Ansprüche vereinigen, wenn der Boden fehlt, aus dem sie überhaupt erst sich begegnen können, der Standpunkt, von dem aus sie adäquat sich erfassen und einander zuordnen lassen? So stehen weithin gutgemeinte, aber oft doch unzuständige Appelle einer positivistischen Selbstbeschränkung gegenüber. – Die Ausfaltung des Grundprinzips auf dies Problem hin wäre das Thema einer eigenen Studie[10].

Was aber in dieser Kürze sichtbar werden sollte, ist der entscheidende Punkt unserer Begegnung mit der Wahrheit. In jedem Urteil, in allem geistigen Tun erkennen wir schon an, daß wir unter ihren Anruf gestellt sind. Nähere Besinnung zeigt, daß sie von Wesen Freiheit und Heiligkeit ist (bewußt ist dabei der Fortgang zu einer „natürlichen Theologie" unterlassen; die Begriffe wollen „offen" verstanden werden, rein vom Phänomen der doxischen Erfahrung her): Zuspruch des Guten, das anerkannt werden will und soll – Unerbittlichkeit weil (mag das Wort nach dem Gesagten weniger mißdeutbar sein) Liebe.

---

10 Vor allem wäre dazu der Begriff der Geschichtlichkeit zu erarbeiten, der das Bild vom „Gestirn" der Wahrheit nicht aufhebt, aber es – von der Freiheit her – entscheidend modifiziert und ergänzt. Vgl. A. Darlap, Geschichtlichkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1962) 491–497.

Möglichkeiten der Freiheit in der Gesellschaft von morgen

Jean-Yves Calvez SJ

In der Gesellschaft von heute und nicht weniger in der von morgen liegt eine Herausforderung an die Freiheit; wir befinden uns sogar schon in einer voll ausgewachsenen und tief sitzenden Krise der Freiheit.

Eine Krise der Freiheit

Keiner hat dies klarer gesehen als Johannes XXIII. Er wußte wie wenige um die wachsende Vielfalt unseres sozialen Lebens. Und seine Sorge hat sich im Wort „Sozialisation" inzwischen vielen Sprachen mitgeteilt. In manchen Ländern, vor allem im englischen Sprachraum, hat man in Übersetzungen sorgfältig dieses Wort ausgeschieden. Man wollte Fehlinterpretationen vermeiden und vor allem verhindern, daß die Tatsachen, auf die sich der Papst bezieht, mit dem sozialistischen Prinzip einer systematischen Nationalisierung oder Kollektivierung der Produktionsmittel identifiziert würden. Das Wort „Sozialisation" hat auch eine festgelegte Bedeutung in der Psychologie. Trotzdem wäre es bedenklich, wenn man auf dieses Wort oder ein ihm ähnliches verzichten würde. Wollte man es in seinen Übersetzungen vermeiden, liefe man Gefahr, den weiten Umfang des sozialen Wandels zu unterschätzen, den Papst Johannes XXIII. im Auge hatte. Manche mögen der Ansicht sein, dieser Wandel sei allein damit erklärt, daß sich die den Menschen beanspruchenden Verflechtungen und gesellschaftlichen Einrichtungen heutzutage vervielfachen. Johannes XXIII. hat ganz gewiß auch daran gedacht, aber er war sich eines umgreifenderen und tiefergreifenden Prozesses bewußt. Er spricht vom „täglich dichter werdenden Netz sozialer Beziehungen zwischen den Menschen"[1].

Er fährt fort: „Diese im gesellschaftlichen Leben zu beobachtenden Tendenzen sind einerseits Anzeichen, andererseits aber auch Ursache dafür, daß der Staat mehr und mehr in Bereiche eindringt, die zum Persönlichsten des Menschen gehören und darum von höchster Bedeutung, aber auch ernsten Gefährdungen ausgesetzt sind. Als Beispiel seien genannt: Gesundheitswesen, Unterricht und Er-

1 Mater et Magistra (MM), Nr. 56; zitiert nach der deutschen Übersetzung in der Herderbücherei: Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII., Mater et Magistra (Freiburg 1961).

ziehung der jüngeren Generation, Berufsberatung, Mittel und Wege der Rehabilitierung und Wiedereingliederung der verschiedenen Gruppen von Behinderten."[2]

Sozialisation besteht auch, und heute vielleicht in der Hauptsache, im Fortschritt der Kommunikation zwischen den Menschen. Auch darauf nahm Johannes XXIII. Bezug: „Hinzu kommt, daß die immer vollkommenere Organisation der modernen Nachrichtenmittel, der Presse, des Films, des Rundfunks und Fernsehens den Menschen überall in der Welt gestattet, auch an weit entfernt sich abspielenden Ereignissen unmittelbaren Anteil zu nehmen."[3] Vor etwas mehr als einem Jahrhundert haben Marx und Saint-Simon die erste Phase moderner Sozialisation beschrieben. Sie vollzog sich auf dem Gebiet der Produktion durch eine revolutionäre Arbeitsteilung, die den Produktionsvorgang rationalisierte. Damals haben ganz wenige Menschen, nicht einmal die Sozialisten, daran gedacht, die Sozialisation würde alle übrigen Bereiche des menschlichen Lebens ergreifen: Verbrauch, Wohnung, Kultur und Freizeit. Dies alles ist heute Wirklichkeit geworden, so daß der Eindruck eines durch und durch sozialisierten Lebens nicht mehr beim Verlassen einer Fabrik aufhört.

Im Hinblick auf diese Tatsache wie auch auf all die psychologischen Rückwirkungen solcher umgreifenden Prozesse hat Johannes XXIII., obwohl er in vieler Hinsicht selbst Optimist war, geschrieben: „Aber dieser täglich fortschreitende und wechselvolle Vergesellschaftungsprozeß läßt in vielen Bereichen auch die Vorschriften und Bindungen zahlreicher werden, die die wechselseitigen Beziehungen der Menschen regeln wollen. Dadurch wird der den einzelnen zur Verfügung stehende Freiheitsraum mehr und mehr eingeschränkt. Es kommen Mittel zur Anwendung, es entwickeln sich Methoden, es bilden sich Umweltbedingungen, unter denen es für den einzelnen wirklich schwer ist, noch unabhängig von äußeren Einflüssen zu denken, aus eigener Initiative tätig zu werden, in Eigenverantwortung seine Rechte auszuüben und seine Pflichten zu erfüllen, die geistigen Anlagen voll zu betätigen und zu entfalten."[4]

Damit hat Johannes XXIII. die Befürchtungen unseres Zeitalters ausgedrückt, oder vielmehr: die Befürchtungen der wachen Menschen eines Zeitalters, das dahin drängt, die Mehrheit der Menschen des wachen Selbstbewußtseins zu berauben und für verantwortungsvolles Handeln unfähig zu machen.

Wir stehen in einer Krise der Freiheit. Zwanzig Jahre nach einem grausamen Krieg und der Enthüllung der nationalsozialistischen und sowjetischen Konzentrationslager, zehn oder zwölf Jahre nach der Shdanow-Ära und der stalinistischen Diktatur können wir diese Knebelung der Freiheit in globalem Ausmaß einfach nicht vergessen – es war vielleicht die scheußlichste von allen und geschah in unseren Tagen. Und noch heute sind Verletzungen grundlegender Freiheitsansprüche alltäglich: ihr Ausmaß ist bescheidener, aber man begegnet ihnen auch mit we-

---

[2] MM, Nr. 60. [3] MM, Nr. 61. [4] MM, Nr. 62.

niger Abscheu. Wir lesen zwar in den Tageszeitungen davon, aber sie geschehen sozusagen „unbemerkt": z. B. der Widerruf von Entscheidungen freier Gerichte in Ghana durch Präsident Nkrumhas persönlichen Eingriff, die Unterdrückung nicht moslemitischer Gruppen im Sudan – um nur ein paar zu nennen, die in jüngster Zeit durch die Presse gingen. Man möge sich in diesem Zusammenhang an die wilde Empörung erinnern – wenn sie vielleicht auch nicht frei von einer gewissen Romantik war –, die im letzten Jahrhundert beim Bekanntwerden des Massakers an den Armeniern überall aufsprang.

Wir haben es also tatsächlich nicht allein mit einer Verletzung von Freiheitsansprüchen zu tun, sondern in vielen Kreisen auch mit einem wachsenden Unbeteiligtsein, wenn es um die Freiheit geht – und das ist noch viel schlimmer! In vielen Teilen der Welt sind die liberalen Parteien von der Bildfläche verschwunden oder sie haben ihren Einfluß eingebüßt; nicht nur in Großbritannien und Mitteleuropa, sondern auch in Südamerika. In jüngerer Zeit wird das im Kalten Krieg zwischen Ost und West gebrauchte Stichwort „Freie Welt" in gewissen Kreisen innerhalb der westlichen Zivilisation nur mit Zögern und Argwohn akzeptiert: für manche klingt das Wort reichlich ungeeignet, um den Mut anzustacheln oder auch die Werte anzudeuten, die in diesem Konflikt zu verteidigen sind. Es hat nie eine ähnliche Rolle gespielt, wie z. B. der Appell an die Freiheit im 18. und 19. Jahrhundert. In vielen jungen und unabhängigen Ländern machen die Politiker nicht viel Wesens aus der bürgerlichen Freiheit, sie ist kein politisches Gut ersten Ranges. Bisweilen ist das Hauptproblem für diese Leute eher, welches Maß an gerade noch erträglichem Zwang sie ihrem Volk auferlegen können, um den Erfordernissen der wirtschaftlichen Entwicklung gerecht zu werden; und ihre ausländischen Berater für Politik und Wirtschaft ermutigen sie manchmal zu einer sehr weitgehenden Beschränkung des Freiheitsraumes – das gilt nicht nur für Berater aus den kommunistischen Ländern, sondern auch für die aus dem Westen. Vor einigen Jahren hat sich der guinesische Präsident Sekou Touré sogar gebrüstet, als erster Führer Afrikas in einem unabhängigen afrikanischen Staat die Zwangsarbeit wieder eingeführt zu haben.

Es lassen sich auch noch aus andern Teilen der Welt Beispiele anführen: unter verschiedenen Kategorien von Menschen, Gewerkschaftsführern und mehr noch unter Intellektuellen, trifft man eine etwas zwielichtige Haltung gegenüber der Notwendigkeit einer strengen Zwangsplanung an Stelle einer solchen auf Grund von Übereinkunft und Kompromiß, die man heute in gewissen Ländern findet, wie zum Beispiel in Frankreich.

Man kann zwar nicht alles, was in totalitären Systemen oder in der heutigen Gleichgültigkeit gegenüber der politischen Freiheit zu finden ist, der Entwicklung anlasten, die auf eine immer vielschichtigere Gesellschaft hingeht. Doch haben totalitäre Unternehmungen viel Verwandtschaft mit den neuen Mitteln der Propaganda, mit der Manipulierung der Massenmedien und einer reibungslosen büro-

kratischen Verwaltung. Das geht so weit, daß, nach einigen Beobachtern, gerade der technische Fortschritt, und charakteristisch wiederum der Fortschritt der Nachrichtentechnik, eine Art totalitärer Diktatur möglich gemacht hat, wie es bisher nicht bekannt gewesen ist.

„Die totale Diktatur ist historisch einmalig und sui generis", schrieben C. J. Friedrich und Z. K. Brzezinski[5]. Und das gerade wegen der neuen Möglichkeiten, die von der Technik und den angewandten Sozialwissenschaften angeboten werden. Früher „verhinderten die Grenzen der Technik eine bis ins letzte gehende Entwicklung des Totalitarismus". Heute beutet eine totale politische Kontrolle durch politischen Terror „systematisch die moderne Wissenschaft aus, insbesondere die wissenschaftliche Psychologie"[6]. Die moderne Technik hat auch das Monopol in den Massenmedien geschaffen. Auch der Verwaltungsapparat der modernen Diktatur bedient sich der modernen technischen Mittel. Eine andere Seite totalitärer Gebilde ist ihre „zentral gelenkte Wirtschaft, die jene Übermittlungs-, Registrier- und Speichermöglichkeiten voraussetzt, wie sie von der modernen Technik angeboten werden". All dies in einer Weise, daß der Totalitarismus nahezu als Charakteristikum jeder modernen Gesellschaft erscheint, als eine endemische Krankheit unseres gesellschaftlichen Lebens. „Totalitäre Diktatur", heißt es bei C. J. Friedrich und K. Z. Brzezinski, „als eine neuartige Form der Autokratie der menschlichen Würde feindlicher als autokratische Gebilde in der Vergangenheit, erweist sich als eine hochdynamische Regierungsform, deren Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. Es wird sich erst herausstellen, ob sie auf lange Sicht eine lebenstüchtige Form politischer und sozialer Organisation ist. Nichtsdestoweniger werden aber große Teile der Menschheit durch diese Marter gehen müssen, bevor sie – wenn sie diese Tortur überhaupt überstehen – für differenziertere Formen politischer Organisation reif werden."[7] So ergäbe sich also zumindest eine zeitliche Phasenverschiebung zwischen dem Aufkommen all jener Anzeichen einer sehr gegliederten Gesellschaft und der Errichtung einer ähnlichen Regierungsform.

Wie dem auch sei, sogar dort, wo man von Totalitarismus im strengen Sinn nicht sprechen kann, läßt sich doch nicht übersehen, wie eng manche Hindernisse für die Initiative und das freie Urteil mit der wachsenden Vielfalt unserer Gesellschaft verknüpft sind.

Neue Möglichkeiten

Das ist die eine Seite: Indifferentismus gegenüber und Zweifel an der Freiheit. Aber es gibt auch eine andere Seite. Jedermann kann erfahren, daß plurale Gesellschaftsgebilde eine Menge neuer Möglichkeiten für die Freiheit bieten. Dies nicht

5 Totalitarian Dictatorship and Autocracy (Cambridge 1956). 6 Ebd. 10. 7 Ebd. 303.

nur deshalb, weil eine solche Vielfalt gewöhnlich im Gefolge des Reichtums und des Wohlstands einer Nation entsteht, die ihrerseits oft sichtbarer Ausdruck der Freiheit sind. Vielmehr noch deshalb, weil die Vielfalt als solche, die Vervielfachung und Aufgliederung sozialer Bande, auch den Einfluß jeder Einzelbindung und ihren Zwang zu mildern vermag. Mag der einzelne auch nur ein Rädchen in einem Betrieb, in einer Bürokratie sein, nur ein Glied in einem Unternehmen, er ist gleichzeitig doch Bürger, ein Glied in vielen gesellschaftlichen und kulturellen Gruppen, er kann sich des Austausches mit vielerlei Mitmenschen und Gemeinschaften erfreuen, wie es ihm eben die verschiedenen Massenkommunikationsmittel erlauben. Eine Vielfalt in Teilhabe und Bindung ist einer der Hauptvorteile, die eine plurale Gesellschaft bietet, wenn man sie mit den traditionellen einfachen Gesellschaftsformen vergleicht, in denen das ganze Leben und Wirken durch ein einziges soziales Denk- und Wirkschema geregelt wurde.

Man braucht nur an die Vorteile zu denken, die dem Afrikaner auf dem Dorf oder dem Indianer der Andenhochebene aus der Umsiedlung, oder besser aus der Abwanderung in die Städte, erwachsen – auch dann noch, wenn sie dort unter harten Bedingungen leben müssen und in armseligen Hütten wohnen. In ähnlicher Weise hob Lenin am Ende des 19. Jahrhunderts die Vorteile hervor, die die russischen Bauern vom Eindringen der modernen kapitalistischen Wirtschaftsform ins dörfliche Leben hatten: nach Lenin wurden sie von einer untermenschlichen, unkultivierten Existenz erlöst, mit einer Anzahl anderer Menschen in Berührung gebracht, bis zu einem gewissen Grad wurde auch ihre Wißbegierde angeregt und befriedigt. Nach seiner eigenen marxistischen Interpretation war dies für Lenin der erste Schritt auf eine Bewußtseinslage hin, die man für jede revolutionäre Unternehmung braucht. In jüngerer Zeit hat auf einer anderen Entwicklungsstufe das ländliche Europa, die Landwirtschaftsgebiete Frankreichs z. B., ähnliche Vorteile aus einem neuen und ziemlich raschen Fortschritt der Industrialisation in der Landwirtschaft nach dem zweiten Weltkrieg gezogen: dies ist eine der überraschenden und hochwichtigen Erscheinungen der sozialen und politischen Geschichte jener Länder seit 1950.

Die offene und pluralistische Gesellschaft bietet also, und das ist allgemein anerkannt, viele Wohltaten. Beweglichkeit ist ein weiterer Vorteil: Beweglichkeit des einzelnen dank verbesserter Transportmöglichkeiten, Beweglichkeit innerhalb des beruflichen Lebens, wo man „jobs" wechseln kann (wozu man oft an gewissen Punkten der Berufslaufbahn gezwungen ist), und zuletzt, aber durchaus nicht letztrangig: Beweglichkeit des Geistes, weil Gedanken und Ideen leichter ausgetauscht werden können. Im afrikanischen Busch gibt es wahrscheinlich während der letzten zehn Jahre keine tiefergreifende Revolution als die stürmische Verbreitung der Transistor-Radios. Natürlich hat solche Beweglichkeit auch ihre Nachteile. Im ganzen gesehen ist sie jedoch ein vorwärtstreibender Faktor, für die Kultur und sogar für soziale Haltung.

So sind die Möglichkeiten für ein freieres Leben zahlreich. Wer sie schon lange besessen hat, mag sie vielleicht geringschätzen. Am besten werden sie von denen verstanden, die zum erstenmal von dieser Umformung des traditionellen Dorf- oder Stammesleben in eine industrielle, städtische und höhere Form sozialen Lebens erfaßt werden. Vor einigen Jahren hat ein englischer Autor (Hodgkin) über Afrika gesagt, nur der Europäer und der Afrikaner, der europäisch denke, würden den Untergang der herkömmlichen Gesellschaft beklagen, wohingegen der Durchschnittsafrikaner hellwach sei für die Vorteile, die sich ihm durch den Wandlungsprozeß ergeben. Das mag übertrieben klingen und doch steckt viel Wahrheit darin. Der Grad der Befriedigung, den der Übergang zu den neuen Gesellschaftsformen anbietet, könnte sogar die Ursache sein für eine gewisse Geringschätzung und Gleichgültigkeit gegenüber der politcischen Freiheit während der ersten Phase des sozialen Umbruchs.

Johannes XXIII. war sich in seiner Enzyklika „Mater et Magistra" über all diese Vorteile aus einem so vielgestalteten und in diesem Sinn sozialisierten Leben klar. Er sagt: „Zweifellos bringt der so verstandene Vergesellschaftungsprozeß mancherlei Vorteile. So kann zahlreichen Rechtsansprüchen der Personen Genüge geschehen, insbesondere solchen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Natur, zum Beispiel auf Deckung des lebensnotwendigen Bedarfs, auf Gesundheitspflege, auf erweiterten und vertieften Grundunterricht, auf angemessene Fachausbildung, auf Wohnung, Arbeit, auf gebührende Freizeit und angemessene Erholung."[8] Nach ihm ist es für den Menschen ein großer Vorteil, durch die Massenmedien Gedanken und Gefühle mit allen möglichen Menschen auf der ganzen Welt teilen zu können. Man kann sagen, daß die Befriedigung der natürlichen Wißbegierde einer der offensichtlichen Vorteile ist, die uns heutzutage die wachsende Vergesellschaftung bietet.

Die Notwendigkeit eines vertieften Freiheitsbegriffs

Aber auch hier darf man noch nicht haltmachen, wenn man die Freiheitsmöglichkeiten in den heutigen vielschichtigen Gesellschaftsgebilden abwägt. Bislang haben wir noch keine Definition dessen gegeben, was wir unter Freiheit verstehen: wir haben einfach angenommen, daß eine gewisse Anzahl von grundlegenden Formen des menschlichen Strebens nach größerer Autonomie des einzelnen, nach zwischenmenschlichem Austausch, nach Beweglichkeit zur Freiheit gehören. Aber es mag auch sein, daß wir an der Schwelle des Zeitalters der Sozialisation unseren Freiheitsbegriff von Grund auf überdenken müssen, um auch wirklich die der Freiheit neu angebotenen Möglichkeiten auszuschöpfen. Denn vielleicht ist alles, was wir ganz spontan heute als Freiheit verstehen, nur das Ergebnis einer bestimmten

[8] MM, Nr. 61.

sozialen und politischen Situation, die nun dahinschwindet. Sosehr Freiheit grundgelegt ist in der Freiheit des Willens, so wenig erschöpft sie sich darin. Sie will nach außen in Erscheinung treten. Sonst bliebe sie hinter dem Ziel zurück, das in den fundamentalsten Strebungen des Menschen eingeschlossen ist. Heute nun nehmen die Bedrohungen der äußeren Einschränkung der Freiheit von Tag zu Tag zu; künstliche und soziale Mächte nehmen den Ort rein natürlicher Einflüsse ein, wenn deren Herrschaft über uns zum Teil schwindet; dies ist die Wurzel der nicht seltenen Meinung oder des häufigen Eindrucks, schließlich sei der Mensch ja doch gar nicht frei oder die Freiheit sei eine Illusion und nichts mehr. Wie kann man solche Zweifel überwinden, wenn Freiheit allein als „dem-Determinismus-nicht-Unterworfensein" definiert wird?

Vor einem oder zwei Jahrhunderten versuchte man, einige Schemata politischen Lebens aufzustellen, die auf der mehr oder minder vollkommenen Autonomie des Individuums beruhten. Ein schwieriges Unternehmen, das nicht gelingen konnte! Man verstand Freiheit als einen wohlgesicherten Besitz in den Händen des einzelnen, der ihn unter keinen Umständen in irgendwelcher Form weggeben sollte. Die Gesellschaft wurde ein reines Werkzeug zur Bewahrung solcher Freiheit. Gesellschaft und Regierung wurden damit mehr oder minder überflüssig, es gab keinen rechten Grund des Daseins für sie. Ein Philosoph wie J. J. Rousseau versuchte volle Autonomie des einzelnen und Gesellschaft zu vereinbaren: der Mensch gehorche seinem eigenen Willen, indem er sich einem allgemeinen Willen beuge, der, losgelöst von aller Leidenschaft und von allem Einzel-und Gruppeninteresse, unmittelbarer Ausdruck der Vernunft ist. Aber auch Rousseau ist in seinem Vorhaben gescheitert (oder er scheint doch wenigstens gescheitert zu sein, wenn man Freiheit als Autonomie in dem oben erwähnten Sinn auffaßt). Er scheiterte in zweifacher Hinsicht: erstens, indem er letztlich die Unfähigkeit des Menschen eingesteht, sich von allem Privatinteresse und allen Leidenschaften zu lösen: „Um die besten Regeln für die Gesellschaftsform einer Nation zu finden, bräuchte man eine höhere Vernunft, die alle Leidenschaften der Menschen sieht, aber zugleich keiner unterliegt; die keine Beziehung zu unserer Natur hat, aber sie dennoch durch und durch kennt; deren Glück von dem unsrigen unabhängig ist, die aber dennoch für das unsrige sorgt ... Man bräuchte Götter, um Menschen Gesetze zu geben." [9] Da es aber keine Götter gibt, braucht man einen Gesetzgeber, der fast Gott ist, und so schleicht sich die Heteronomie wieder ein. Auf der anderen Seite ist jedoch das von Rousseau entworfene Modell auch theoretisch kaum befriedigend, um Gesellschaft und Autonomie zu vereinbaren. „Gewöhnlich unterwirft ein jeder von uns seine eigene Person und seine eigene Kraft der obersten Leitung des allgemeinen Willens, und wir werden auch ein jedes Glied als einen unabtrennbaren Teil des Ganzen ansehen." [10] Es liegt somit auf der Hand, daß man nur unter Aufgabe seiner Per-

---

9 Contrat social, II, c. 6, 7.

10 Contrat social, I, c. 6.

son und seines Besitzes in die Gesellschaft eintreten kann, die vom allgemeinen Willen und der allgemeinen Vernunft geleitet wird. Das aber ist nicht die Aussöhnung von Autonomie und Gesellschaft, die Rousseau erreichen wollte.

Solange man Freiheit bloß als freien Willen und Autonomie versteht, wird man in einem nie endenden Konflikt zwischen Freiheit und Gesellschaft, sozialen Einflüssen und Kräften verfangen sein. Dies hat sich schon seit langem im liberalen Denken gezeigt, in den dramatischen Spannungen zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft. Alain, ein liberaler französischer Denker, vermochte den Staatsbürger nicht anders als eine „Gegen-Kraft" (antipouvoir) zu denken.

Aber der Liberalismus ist eine allzu seichte Philosophie der Freiheit, und wir können uns damit nicht zufrieden geben. Sicherlich, wir finden den Menschen, oder besser, der Mensch findet sich als ein Wesen vor, das der Selbstbestimmung fähig ist (und das schließt den freien Willen ein): dies kann niemals aufgegeben werden. Aber aus genau den gleichen Gründen sollte man den Menschen nicht als ein immer schon fertiges Wesen betrachten, das voll entfaltet seine Vollendung erreicht hat. Freiheit ist kein wohlgesicherter Besitz; der freie Mensch nicht einer, der sich ein für allemal als sicheren Besitz hat. Er ist eher ein Wesen, das erst wird und sich darin selbst bestimmt, d. h. zu werden, was er schon ist. Der Mensch ist Mensch, indem er sich immer übertrifft und übersteigt – sich selbst und seine Interessen und die Einflüsse, die von außen jeweils auf ihn wirken. Dies ist Selbstbestimmung im wahren Sinn. Mit anderen Worten: Selbstbestimmung ist nicht allein die Form des menschlichen Lebens und seines Wirkens, die – reichlich oberflächlich – ein schon fertiges Wesen nur noch modelte: Selbstbestimmung ist auch der Inhalt der Geschichte des Menschen – oder besser: sie hat einen Inhalt. Selbstbestimmung, Freiheit ist das Ziel, das der Mensch anstrebt, in dem er sich verwirklicht. Freiheit kann man anzielen und erwerben – aber das muß frei geschehen; freie Selbstbestimmung ist jedoch noch nicht Freiheit, wenn sie nicht auf eine Wirklichkeit geht, die über die gegenwärtige Situation des Menschen hinausreicht. Das Ja zur Freiheit ist also kein Hüten und Bewahren dessen, was jemand hier und jetzt als physische Kraft, als geistiges Vermögen ist, irgendeine Eigenschaft. Das Ja zur Freiheit meint vielmehr das Vermögen, sich selbst zu übersteigen. Ein solches Vermögen liegt im Raum der menschlichen Erfahrung.

Sozialisation und Freiheit

Die Freiheit besteht also nicht in erster Linie darin, Einflüssen von außen zu entgehen oder ihnen nicht ausgesetzt zu sein. Sie sind das Ergebnis menschlichen Tuns, worin sich unsere Väter um Selbstbestimmung gemüht haben: Die Freiheit besteht in der Annahme solcher vorgegebenen Situation um neuer Prozesse der Selbstbestimmung willen. Wenn man Selbstbestimmung als dynamische Eroberung seiner

selbst und als zukunftgerichtet versteht, dann sind solche von außen kommenden Bestimmungen nicht nur Hindernisse für die Freiheit. Freiheit ist nicht lediglich das „Bewußtsein der Notwendigkeit" nach den Worten von Hegel und Marx, die man popularisiert und vielleicht etwas vereinfacht bei Engels und manchen Marxisten findet; oder aber man muß das Wort Bewußtsein in einem breiten und umfassenden Sinn nehmen: Freiheit ist dann Selbstbestimmung im Raum des Notwendigen oder auf dem Grund der Notwendigkeit, da es außerhalb dieses Feldes der Notwendigkeit noch nie eine Freiheit des Menschen – der ja kein absolut freies Wesen ist – gegeben hat. Wenn eine der Notwendigkeiten und Bestimmungen an die Stelle naturhafter Gesellschaft tritt, dann ändert sich nur die Form solcher Bestimmungen, aber wir haben es mit keiner grundlegenden Änderung in der menschlichen Befähigung zur Selbstbestimmung zu tun. Dennoch ist unsere Situation neu in dem Sinn, daß sich Freiheit nun schon in einer humanisierten Natur, und deshalb mehr in der Dimension der Geschichte als in der Dimension reiner Natur darstellt.

In diesem Punkt war die Antwort Johannes' XXIII. wiederum klar und deutlich. Er fragt: „Sollen wir sagen, daß der in diesem immer komplizierter werdenden Netzwerk verfangene Mensch immer mehr verstrickt wird und dann gelähmt auf seine Freiheit verzichten will? Die Antwort ist ‚Nein'." [11] Er fügt an: „Der Vergesellschaftungsprozeß ist ja nicht das Produkt unwiderstehlich wirkender Naturgewalten." [12]

Einige Abschnitte früher heißt es: „Das hat seinen Grund in einer Mehrzahl von zeitgeschichtlichen Umständen; z. B. im wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, in der gesteigerten Ergiebigkeit der Wirtschaft, in der gehobenen Lebenshaltung ... Diese Tendenzen sind aber auch teils Ergebnis, teils Ausdruck eines sozusagen unwiderstehlichen Strebens der menschlichen Natur; des Strebens, sich mit andern zusammenzutun, wenn es darum geht, Güter zu erlangen, die von den einzelnen begehrt werden, jedoch die Möglichkeiten und Mittel der einzelnen übersteigen." [13]

Wir haben es also mit einer im Wesen des Menschen gründenden Neigung zu tun. Wie kann das Ergebnis einer solchen Anlage des Menschen der grundlegenden menschlichen Freiheit entgegenstehen? „Wie wir bereits betonten", sagt Johannes XXIII., „ist die Vervielfachung der sozialen Bande eine Schöpfung der Menschen selbst, freier Wesen also, von Natur an auf verantwortliches Handeln angelegt; nichtsdestoweniger sind sie genötigt, die Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung anzuerkennen und sich dem Fortschritt der Natur zu fügen." [14] Auch wenn der Mensch tief ins soziale Leben verwickelt und in seine sozialen Gebilde verstrickt wird, verliert er dennoch nicht seine Verantwortung und seine Fähigkeit, neu und frei zu antworten. Sicherlich, nach Papst Johannes „sind die Menschen ge-

---

11 MM, Nr. 62. 12 MM, Nr. 63. 13 MM, Nr. 59/60. 14 MM, Nr. 63.

nötigt, die Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung anzuerkennen ... sie sind nicht in der Lage, sich dem Druck ihrer Umwelt vollständig zu entziehen." Aber immer noch bleibt dies alles das Werk des Menschen, seiner Vergangenheit, die Frucht seines eigenen Schaffens und der Anstrengung, sein Selbst zu verwirklichen. Der Mensch verliert dabei nicht die Kraft, die Welt auf dem Boden vorgegebener Tatsachen immer wieder zu erneuern.

Wenn es keine absolute Unabhängigkeit des Menschen gibt – sie wäre gar kein Segen für ihn –, so haben dagegen doch Initiative und Verantwortungsbewußtsein einen hohen Wert für die Selbstverwirklichung des Menschen, der in eine vergesellschaftete Welt, in eine Vielfalt menschlicher Beziehungen eingespannt ist. Initiative und Verantwortungsgefühl; aber das Bezeichnende von beiden ist das Verantwortungsgefühl, das man soziale Freiheit oder den aufbauenden Vollzug der Freiheit in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft nennen könnte. Johannes XXIII. sagte: „Wenn darum in der Gütererzeugung eine Betriebsordnung gilt und Verfahren zur Anwendung kommen, die der Würde des arbeitenden Menschen zu nahetreten, sein Verantwortungsgefühl abstumpfen oder seine schöpferischen Kräfte lahmlegen, so widerspricht eine solche Art des Wirtschaftens doch wohl der Gerechtigkeit. Das gilt selbst dann, wenn der Güterausstoß sehr hoch liegt und die Verteilung nach Recht und Billigkeit erfolgt." [15] Gerechtigkeit ist nur verwirklicht, wenn Initiative und Verantwortung von jedermann ausgeübt werden können, d. h. eine Freiheit besteht, die sich in der Gesellschaft vollzieht.

So findet Freiheit nicht nur im ersten und grundlegenden Sinn, als Fehlen von Zwang, neue und bessere Möglichkeiten in der pluralistischen Gesellschaft. Auch ihre höheren Formen, Initiative und soziale Verantwortung, d. h. Freiheit, die darauf aus ist, sich selbst in Richtung auf das Wohl anderer zu übersteigen, finden in einem dichteren sozialen Leben eine Möglichkeit für Wachstum und Fortschritt. Niemals in der Vergangenheit konnte der Mensch so frei sein, wie es ihm in einem solch engen Netz gegenseitiger Abhängigkeit möglich ist. Hier ist er angerufen, sich im Überstieg seiner selbst frei zu verwirklichen, er ist zu einer Ethik des Schenkens anstatt einer Ethik des Habens aufgerufen. Er ist aufgerufen, sich selbst zu übersteigen und auf diese Weise frei zu sein. Freiheit hat eine neue Möglichkeit: Freiheit nicht als ein für immer gesicherter Besitz, sondern als ein Anruf.

Die Bedingungen für das Wachsen der Freiheit

Das bedeutet nun aber auch, daß der Mensch oder seine Freiheit noch nie so tief angerufen wurden wie heute und auch in Zukunft, wobei man freilich nicht übersehen sollte, daß der Mensch, seit er Mensch ist, stets in irgendeiner Form von seiner Freiheit gefordert wurde und diese kaum jemals als einen sicheren Besitz inne-

[15] MM, Nr. 83.

gehabt hat. Das darf freilich nicht als ungerechtfertigter Optimismus verstanden werden. Denn keineswegs ist Sorge und Angst von ihm genommen, die er heute angesichts der totalitären Tendenzen und der Resignation des einzelnen vor der modernen Technik empfindet, besonders vor den soziologischen und psychologischen Praktiken, vor den Manipulationen und den Kniffen einer modernen Bürokratie. Solche Gefahren verstärken sich eher mit dem Fortschritt in der Gesellschaft und ihrer Ausgliederung. Nie hat ja der Mensch – weder einzeln noch in der Gemeinschaft – irgendeinen Fortschritt errungen, ohne damit neue Gefahren in Kauf zu nehmen. Mit anderen Worten: die Möglichkeiten für die Freiheit sind dort die größten, wo ihre Bedrohung den höchsten Grad erreicht.

Vor ein paar Jahren bezeichnete Teilhard de Chardin die Umformungen unserer Gesellschaft als einen neuen Schritt im Evolutionsgeschehen. Er hat diesen Vorgang schon damals „Sozialisation" genannt. Ihm schien die Vielschichtigkeit oder vielmehr die Aufgliederung, auch im Biologischen, das Gesetz des Fortschritts zu sein. Der Geist erscheint erst auf dem Fundament einer solchen stofflichen Ausgliederung, die bis zu äußerster Feinheit und Anfälligkeit geht. Der Mensch ist das schwächste Lebewesen. Das Gesetz der Vielschichtigkeit, so meint Teilhard weiter, herrscht auch im Leben des Menschen und seiner Geschichte. Aber man darf das Offenbarwerden dieses Gesetzes nicht mehr im biologisch-körperlichen Bereich erwarten. Jetzt geschieht es in einem Prozeß der Sozialisation, einer immer wachsenderen gegenseitigen Abhängigkeit und einer Bewegung in Richtung auf die Einheit der verschiedenen Glieder der Menschheit. Die Vergesellschaftung ist so eine neue Explosion des Geistes, der durch die Gnade im mystischen Leib Christi zur vollen Verwirklichung geführt wird. Freilich kann man kein Ende festlegen, aber der gegenwärtige Prozeß läuft nicht zufällig ab, ist nicht allein ein äußerer Umstand, dem man durch die gewöhnlichen Werkzeuge, die gerade zur Hand sind, beikommen könnte. „Wir bilden uns vielleicht ein, wir stünden nur ein Gewitter durch. In Wirklichkeit sind wir dabei, das Klima zu wechseln", sagt Teilhard[16]. Als freie Wesen können wir nicht anders, als eine tiefe menschliche Bedeutung in einem Prozeß wie dem der Sozialisation erkennen, der die Frucht der menschlichen Freiheit auf dem Weg zur Freiheit ist. Wäre die Vergesellschaftung nur ein „Zufall", ein Naturereignis, dann hieße dies, daß unsere Freiheit nur Form ohne Inhalt ist oder daß sie praktisch keine empirische Existenz hat. Unser konkretes Leben und unsere Geschichte verlören ihren Sinn.

Wenn man die Sozialisation nach Teilhard auch ernstlich als Erfolg für die Sache der Freiheit ansehen muß, so ist sie doch auch ein Anruf an die Freiheit. Dies deshalb, weil immer dann, wenn sich der Freiheit große Möglichkeiten auftun, sie nur gewonnen und gesichert wird, wenn sie tätig ist. Große Gefahren liegen vor uns. Die Menschheit könnte auf diesen Anruf eine Antwort verweigern. Dies

16 Die Zukunft des Menschen (Olten, Freiburg 1963) 327.

würde zur schlimmsten aller Situationen führen: „Termitenhügel anstatt Brüderlichkeit", sagte Teilhard. Teilhard meinte allerdings auch, daß Geschichte nicht mit einem solchen Scheitern enden könne. Andernfalls verlöre sie ihren Sinn. In bezug auf totalitäre Regime sagt er: „Angesichts einer so gründlichen Verkehrung der Regeln der Noogenese behaupte ich, daß wir nicht mit Verzweiflung antworten dürfen – sondern nur mit einer neuerlichen Prüfung unser selbst ... Ist das moderne Totalitätsprinzip nicht eben deshalb so ungeheuerlich, weil es vermutlich das Zerrbild eines wundervollen Gedankens ist und der Wahrheit ganz nahe kommt?" [17]

Mit anderen Worten – die Menschheit wird sich nur dann ihrer Bestimmung stellen, nur dann das Ideal der Selbstbestimmung und Freiheit verwirklichen, wenn sie den Anruf hört, nicht aber, wenn sie ihn überhört oder ihm zu entfliehen sucht. Freiheit kann heute nur existieren, wenn man bewußt nach ihr strebt und sie bewußt verwirklicht. Wir müssen uns prüfen und neue Haltungen annehmen, neue soziale Institutionen schaffen, um frei in einer Gesellschaft zu leben, die zugleich auch die Möglichkeit in sich trägt, die Freiheit in einem ungeahnten Ausmaß zu bedrohen.

Papst Johannes XXIII. schloß seine Bemerkungen über die zunehmende wechselseitige Abhängigkeit der Menschen mit einigen Ratschlägen. Der erste bezieht sich gerade auf die Notwendigkeit, sich des Gemeinwohls bewußter zu werden. Er sagt einfach: „Dieser erstrebenswerte Zweck (d. h. die Nachteile der Vergesellschaftung zu vermeiden oder zu verringern) wird leichter erreicht werden, wenn die Führer im öffentlichen Leben eine korrekte Einsicht ins Gemeinwohl haben." [18] Wir alle wissen, daß innerhalb der heutigen vielschichtigen Gesellschaft viele Menschen in den öffentlichen Angelegenheiten etwas zu sagen haben, und dies nicht nur in Demokratien, sondern auch dann, wenn sich eine dermaßen gestaltete Gesellschaft noch nicht nach dieser Regierungsform organisiert hat. Mit anderen Worten: das Bewußtsein eines jeden Menschen muß sich so erweitern, daß es die Dimension des Gemeinwohls umgreift.

Der zweite Ratschlag ist: wir sollten uns nicht scheuen, in viele neue soziale Bindungen einzutreten, aber gleichzeitig auch Wege finden, Menschlichkeit und Freiheit in die sozialen Gebilde selbst hineinzutragen. „Außerdem halten wir es für notwendig, daß die leistungsgemeinschaftlichen Gebilde sowie die vielfachen Unternehmungen, in denen der Vergesellschaftungsprozeß sich vorzugsweise abspielt, sich wirklich kraft eigenen Rechts entwickeln können, und daß die Verfolgung ihrer Interessen im Einklang mit dem Gemeinwohl bleibt. Aber nicht weniger notwendig ist es, daß diese Sozialgebilde die Gestalt und den Charakter echter Gemeinschaftlichkeit haben, d. h. daß sie ihre Glieder wirklich als menschliche Personen betrachten und zur aktiven Mitarbeit anhalten." [19]

---

17 Der Mensch im Kosmos (München 1958) 248. 18 MM, Nr 65. 19 MM, Nr. 65.

Zwei Hauptgesichtspunkte sind hier unterstrichen: Die Notwendigkeit echter Selbstverwaltung in den dezentralisierten sozialen Körperschaften, die die große Gesellschaft ausmachen, zweitens die Notwendigkeit der persönlichen Anteilnahme eines jeden in den betreffenden Körperschaften, im gesellschaftlichen Ganzen und in jeder Organisation. Nimm selbst vollverantwortlich teil, und laß andere mit voller Initiative daran teilnehmen! Dies sind einige der wesentlichen Aspekte einer Sozialethik, wie sie von der Vergesellschaftung gefordert ist, soll der Mensch von der Möglichkeit des Freiheitsvollzugs in den Gesellschaftsgebilden von morgen Gebrauch machen.

Die Werte der heutigen Jugend

Roman Bleistein SJ

Bei der Beurteilung der Jugend steht sich der Erwachsene selbst im Wege; seine eigene Jugend, mit ihren Erlebnissen und Idealen, gibt ihm den Blick auf den jungen Menschen nicht frei. Aus dieser Tatsache, die unbewußt der Generationsspannung zugrundeliegt, ergeben sich die oft harten Urteile über „die Halbstarken" und die ungerechten Vergleiche dieser Art: „Ja, wie waren wir damals!" oder: „Die Jugend ist schlechter als . . ." und die Verdikte: „Die Jugend ist es nicht wert, daß man sich für sie einsetzt!"

Muß sich jeder in der gerechten Beurteilung eines anderen schon seiner Voreingenommenheit bewußt werden und seine Vorurteile ablegen, um wieviel mehr wird das bei der Beurteilung einer ganzen Generation gefordert. Um ein rechtes Urteil über die Jugend zu ermöglichen und eine fruchtbare Begegnung zwischen jung und alt zu bereiten, wird hier wohl kein Plädoyer für die Jugend gehalten, aber es wird versucht, die gültigen Werte der heutigen Jugend[1] ohne Abstriche herauszuarbeiten. Es beschäftigt uns dabei weder das Problem, wieviele junge Menschen sich prozentual zu diesen Werten entscheiden, noch ob diese Werte weniger

1 Unter Jugend verstehen wir im Sinne einer pragmatischen Definition die jungen Menschen beiderlei Geschlechtes zwischen 14/15 und 24/25 Jahren. Unserer Analyse liegen die Ergebnisse der empirischen Jugendforschung zu Grunde, wie sie zwischen 1957 und 1965 veröffentlicht wurden.

wertvoll sind als die vergangener Zeiten. Es geht uns darum, zu sehen, was ist. Erst aus der Kenntnis des Tatsächlichen kann der Ansatzpunkt zum Gewünschten und Gesollten aufleuchten. Wer an der heutigen Jugend vorbeischaut, muß notwendigerweise an ihr vorbeireden und an ihr, gekränkt oder betrübt, vorbeigehen.

Werte des schlichten Menschseins[2]

Unter diesen Werten des schlichten Menschseins werden wir drei genauer ausführen: den Wert eines angstlosen Daseins, den Wert eines gesicherten Daseins und den Wert eines entspannten Daseins.

Der Wert eines angstlosen Daseins wird uns sofort verständlich, wenn wir uns die Zeitsituation in Erinnerung bringen: Kriege, das Grauen der Konzentrationslager, die drohende Atombombe, die in zwei Lager geteilte Welt, Katastrophen, Unfälle, Verbrechen. All dies bekommt der junge Mensch durch Funk, Fernsehen, Zeitung zu sehen und zu hören, was Wunder, daß er kein Vertrauen in die Zukunft setzt und daß ihm als grundlegender Wert gilt: zu leben, einfach, ungestört, ruhig und angstlos da-zu-sein.

Walter Jaide kam in einer Repräsentativerhebung (Juni-Juli 1961) zu dem Urteil, daß über die allgemeine Weltlage 11 % der Jugendlichen sehr, 21 % ziemlich und 24 % nur etwas beunruhigt sind[3]. Befragt, was sie besonders beunruhige, antworteten die Jugendlichen: Deutschland und die Berlinfrage 16 %, Verhältnis zwischen Rußland und Amerika, Ost-West-Politik 15 %, lokale Krisen 14 %, Angst vor dem Krieg 7 %, Rußland, die Russen, Chruschtschow 5 %, technische Entwicklung und Atomwaffen 4 %, Vordringen des Kommunismus 4 %[4].

Man hat Angst. Eine Sekretärin (20 Jahre alt) schreibt: „Wir haben das Vertrauen in die Zukunft verloren. Die Jugend hat keine Fähigkeit zur Illusion, sie ist illusionslos geworden, weil ihr die schöne Vision von der Zukunft zu einem atembeklemmenden Alptraum ausgeartet ist ... Auf die Zukunft vertrauen heißt, sein Haus auf Sand bauen. Die Zukunft bedeutet für die Jugend vielfach kein neues, schöneres Leben, sondern Chaos und Vernichtung.“[5]

Den Grund für das Gefühl der Angst bietet der Gedanke an die Atombombe, an den Krieg und endlich daran, daß der Mensch die Macht über die Technik, vor allem über die Atomgewalt, verlieren könne. So wird für die Jugend der Weg in die Zukunft auf die existentiellste Art ein Weg ins Ungewisse. Daraus wiederum folgt, daß man das einfache, schlichte Leben als Mensch, die Erhaltung der Existenz, hoch einschätzt. Vielleicht ist hier in unserer Jugend jener Umbruch im Wert-

2 Man sollte die Werte des schlichten Menschseins als Werte des „Hominismus“ bezeichnen. Zur Einführung des Begriffs regt uns die scholastische Unterscheidung zwischen actus hominis und actus humanus an; sie empfiehlt sich durch den leicht verständlichen Gegensatz zu Humanismus.

3 Walter Jaide, Das Verhältnis der Jugend zur Politik (Neuwied ²1964) 155.

4 Ebd. 118.

5 In: Erika Wisselinck, Volk ohne Traum (München 1964) 28.

bewußtsein und Wertverhalten vor sich gegangen, den Nicolai Hartmann so beschreibt: „Andererseits ist leicht zu sehen, daß ein Wertvollsein für den Menschen auch bestehen kann, ohne daß er ein Wertbewußtsein davon hat. Die Dinge, die uns im Leben am unentbehrlichsten sind, wie Licht, Luft, Wärme, die also den größten Nutz- und Vitalwert für uns haben, bemerken wir im Leben kaum. Das Wertbewußtsein setzt hier erst ein, wenn sie uns entzogen werden; und zwar dann mit qualvoller Intensität.“ [6]

Alles, was wie „Pessimismus“, wie „Skeptizismus“, wie „Konkretismus“ (Adorno) oder gar aufs erste wie „Materialismus“ aussieht, ist nichts anderes als dieses „Hart-am-Leben-bleiben-wollen“, dieses „Überhaupt-da-bleiben-wollen“, der Wunsch nach einem schlichten Dasein. Angstlos soll es sein – und leider ist diese Angst weithin nicht in die Macht der Jugend gegeben, so daß sie diese bewältigen könnte. Daß diese Einstellung noch durch eine längere Lebenserwartung verstärkt wird, versteht sich von selbst. Ein Zonenflüchtling (14 Jahre alt) faßt diese Einstellung in den Satz: „Man hat vergessen, was eigentlich ‚Leben‘ heißt: nämlich abends sicher ins Bett gehen und wissen, daß man am nächsten Morgen wieder ungestört aufstehen kann.“ [7]

Der Wert des gesicherten Daseins macht sich bemerkbar in den Berufswünschen, in der Berufswahl und im Verhältnis zu Geld und Besitz.

Der Drang nach Sicherheit kommt ins Spiel in den Fragen der Berufswahl. Sieht man, daß viele Jugendliche gar nicht ihren Beruf als ganzmenschliches Engagement wählen, sondern nur gewisse partielle Fähigkeiten als ihren Beruf – wie Rechnen, Feilen, Schreiben – bezeichnen und daß diese Funktionalisierung des Berufes einen Einfluß höherer Motive verhindert, dann wirken sich neben dieser Funktionalität noch die Leitbilder der Erwachsenen aus, die deutlich einen materialistischen Akzent besitzen. Leitbilder sind: gewöhnlicher Lebensstil, sauberbleibende Berufskleidung, Distanz zum Mitmenschen, Spesenaufwand, Besichtigungsmanie. Als Prestigesymbole gelten das Büro, der Schreibtisch, das Auto. Hieraus ergibt sich dann eine aus primär falschen, bzw. unzureichenden und „materialistischen“, vielleicht besser: nüchternen Gründen stattfindende Berufswahl, die gerade in der Ablehnung der sozialen Berufe (nicht zuletzt von seiten der Eltern für ihre Töchter!), in der Wahl eines Facharbeiterberufes, in der Wahl eines Betriebes statt eines Berufes und hierin wieder am besten eines Großbetriebes, endlich der Blick auf die soziale Stellung für die Zukunft und auf den baren Verdienst den inneren Drang äußert: das Sicherheitsstreben. Religiöse Gründe treten bei der Berufswahl in den Hintergrund. Die Jugend befindet sich eben in einem Erziehungsfeld, in dem es um „Existenzerhaltung“ geht, die ihre transzendenten Bezüge verloren hat.

Dieser Drang nach Sicherung erweist sich weiterhin in dem Streben nach einer soliden Ausbildung. Hierin sind sich Eltern wie Kinder einig, auch in den Opfern,

6 Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Berlin ^{3}1962) 152.

7 Hermann Bertlein, Das Selbstverständnis der Jugend heute (Hannover ^{2}o. J.) 56.

die man abverlangt. Übrigens muß hier eine wichtige Änderung gegenüber früheren Zeiten festgestellt werden: der Beruf sichert die Zukunft, nicht der Besitz. Damit wird wohl die Verantwortung für die Zukunft nicht einer „Bank" übertragen, sondern personal übernommen; doch darf die hektische Unruhe als zweite unmittelbare Wirkung nicht übersehen werden.

Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Arbeitsauffassung der Jugend? Man muß hierbei darauf achten, daß im Generationsdialekt das Wort „Lebenserfüllung" nicht vorkommt. Dennoch ist ehrlich einzugestehen: es geht bei der Auffassung der Arbeit schlicht um die Sicherung der Existenz, wie immer man dies auch bezeichnen will: Ernährung der Familie, Lebensunterhalt, Altersvorsorge. Die Jugend denkt an die Fristung des Lebens, und so gehört die Arbeit wie selbstverständlich in ihr Leben hinein. Der Sinn der Arbeit wird im Geldverdienen erblickt, so sagen fast 80 % befragter Arbeiter deutlich[8]. Dieser Imperativ des Geldverdienens herrscht vor allem vor, wenn es um den Berufswechsel geht; er fördert den Wunsch nach Fortbildung (nicht zuletzt in Fremdsprachen) in Kursen und Abendgymnasien. Er zeigt sich ebenso im Aufstiegsstreben, in der Mobilität der Klassen.

Das Resümee dieser Betrachtung ergibt: in Fragen des Berufs geht es zuerst um die Sicherheit des Lebens, um die Verbürgung der Existenz. Diese Devise steht, wenn auch nicht so deutlich bei der Berufswahl, so doch greifbar bei der Auffassung des Berufes und der Arbeit, bei der Ausbildung, im Berufswechsel und den Fortbildungswünschen im Zielpunkt der Bemühungen. Wurde der Beruf durch seine Eingrenzung auf die bloße Mittel-Zweck-Beziehung „entideologisiert", so ist mit Walter Jaide zu fragen, „ob es sich wirklich um einen epochal bedingten Schwund an seelischer Überhöhung bzw. Einwurzelung der Berufsarbeit handelt, um ein ‚nicht mehr' oder vielleicht auch um ein ‚noch nicht'."[9]

Das Sicherheitsstreben muß vor allem in Fragen des Geldes an den Tag kommen. Nun steht unserer Ansicht diametral entgegen die Meinung, daß unsere Jugend das Geld nur zum Vergnügen verbrauche. Hat die Jugend wirklich viel Geld? Wie geht sie mit dem Geld um?

Ruth Münster gibt in „Geld in Nietenhosen" folgende Zahlen für das durchschnittliche monatliche Nettoeinkommen, bzw. Taschengeld.

Alter	Jungen	Mädchen
14 Jahre	22,71	19,57
15 Jahre	33,67	35,86
16 Jahre	46,61	40,19
17 Jahre	73,41	68,15

8 Arlt/Wilms, Junge Arbeiter antworten . . . (Braunschweig 1962) 31. Allerdings ergeben genauere Fragen differenziertere Antworten, die das Bild aber nicht wesentlich verändern.

9 Walter Jaide, Die Berufswahl (München 1961) 103.

18 Jahre	122,80	91,23
19 Jahre	141,51	126,35[10]

Daraus wird ersichtlich, daß die Jugend über beträchtliche Geldmittel verfügt, wenn hier auch nicht die beachtlichen Unterschiede zwischen Schülern, Arbeitern, Angestellten und Studenten herausgehoben werden.

Nun stellt sich die zweite Frage: Wie verwenden diese Jugendlichen ihr Geld? Wirklich nur für Vergnügen, wie dies uns Helmut Lamprecht in „Teenager und Manager" suggeriert? Hier ernüchtert uns das Ergebnis. Denn es zeigt sich auch hier eine sachnüchterne Lebenseinstellung der jungen Menschen. Sie gehen auf sicher, sie sorgen für die Zukunft, legen Grundlagen und wollen nicht ins Ungewisse laufen. Stefanie Münke hat in „Der Einfluß des Lebensstandards der Familie auf Lebensgestaltung und Lebensplanung der Jugendlichen"[11] folgende Ergebnisse vorgelegt. Im Hinblick auf die Verwendung des Taschengeldes steht für die Jugend der Kleinstadt wie der Großstadt das Sparen an erster Stelle. Es folgt an zweiter Stelle der Ausgaben für den Kleinstädter: Großartig mit den Freunden ausgehen; an zweiter Stelle für den Großstädter: Möbel oder ähnliches kaufen. Es nimmt die dritte Stelle ein (für die Kleinstadt) Eltern und Freunden eine Freude bereiten, bzw. (für die Großstadt) Kleidung kaufen oder etwas für die Fortbildung tun. Dieses Ziel findet sich beim kleinstädtischen Jugendlichen erst an vierter, bzw. fünfter Stelle. Hiermit wird das Stellen auf Sicherheit, das Schauen in die Zukunft bewiesen. (Ähnliches führt betr. der Arbeiter Arlt/Wilms aus.)

Um ein weiteres Beispiel zu bringen. Es wurde von Arlt/Wilms den jungen Arbeitern diese Testfrage gestellt: Was würde ich tun, wenn ich durch Lotto, Toto etc. plötzlich 30 000 DM bekäme? Man kann die Ergebnisse mit einer ähnlichen Frage bei Gerhard Maletzke unter Hamburger Jugendlichen vergleichen.

Rang	bei Arlt/Wilms	bei Maletzke
1.	Sparen	Sparen
2.	Haus/Wohnung	Haus/Wohnung
3.	Urlaubsreisen	Auto/Motorrad/Moped
4.	Unterstützung für die Familie oder Notleidende	Hobbies
5.	Weiterbildung/Studium	Unterstützung für Familie
6.	Gründung einer Lebensexistenz	Reisen
7.	Auto/Motorfahrzeuge	Kleidung
8.	Neuanschaffungen/Kleider	Weiterbildung/Studium
9.	Heiraten[12]	Für soziale Zwecke[13]

10 Ruth Münster, Geld in Nietenhosen (Stuttgart 1961) 47/48. Münster verwertet hier eine Erhebung der GFM: Die Teenager. Ergebnisse einer Befragung in der Bundesrepublik (Maschinenmanuskr. 1960).

11 Der Beitrag von St. Münke findet sich in: Bismarck, Probleme der Integration der Jugend (Berlin 1961) 70.

12 Arlt/Wilms, a.a.O. 54/55.

13 Gerhard Maletzke, Fernsehen im Leben der Jugend (Hamburg 1959) 130; vgl. ebenso Dorothea-Luise Scharmann, Konsumverhalten von Jugendlichen (München 1965) 46 ff.

Wie wir aus dem Vergleich entnehmen können, stimmen die beiden ersten und hauptanteiligen Wunschtaten überein. Aus den übrigen Wünschen kann keinesfalls eine Orientierung am Vergnügen entnommen werden. Daß die Jugend trotz der Prestigebilder der Prominenz so eingestellt ist, muß Bewunderung wecken. Die Jugend lehnt also nicht nur den Materialismus ihrer Eltern ab (was teilweise auch phasenbedingt ist, im Sinne der Pubertät), sondern sie handelt auch gemäß ihrer Ablehnung. Wenn in der Untersuchung bei Arlt/Wilms[14] auch dem Vergnügen eine gewisse Bedeutung beigemessen wird, so darf man dies nicht überbewerten. Es kann diese Einstellung nicht ungefährlich sein, aber man sollte auch nicht übertreiben.

Zusammenfassend wäre zu sagen: Die Jugend ist sparsam, ist gerade auf jene Sicherung und Sicherheit des Lebens aus, die sie bereits in den Fragen des Berufs an den Tag legte. Und wir fragen: Ist dies denn kein „Wert"? Oder darf man dies einfach „Materialismus" nennen? Durch diese Einstellung zu Beruf und Geld überträgt sie nicht einfach die Verantwortung anderen, sondern möchte in echter Unabhängigkeit und Freiheit heute und später für sich selbst aufkommen und einstehen. Weder Sozialrentnerdasein noch unternehmungsfreudige Abenteuerlust sind vorhanden. Ein sachlicher, nüchterner, kritischer, möglichst wirklichkeitsgetreuer Bezug zu dieser Welt und ihrer Gesellschaft ist der Jugend zu eigen, zu einer Gesellschaft in der „gilt": Leistung und Erfolg!

Im Wert des entspannten Daseins handelt es sich um einen Wert der biologisch-vitalen Sphäre. Es geht um das Gefühl, das Erlebnis, den Zustand einer körperlichen Ausgeglichenheit, um Entspannung, Entladung, Befreiung, Befriedigung, Triebabfuhr, Auflösung von Kraftüberschuß, wie immer man sagen will, und, soweit damit verbunden, um Lust und Genuß.

Die These vom entspannten Dasein läßt sich vor allem im sexuellen Bereich als verwirklicht aufweisen. Karen Horney stimmt uns zu mit den Worten, daß „ein großer Teil der sexuellen Betätigung heutzutage, statt aus einem echten Geschlechtstrieb zu stammen, mehr ein Ausweg für seelische Spannungen ist und daher anstelle eines echten sinnlichen Genusses und Glücks eher für ein Beruhigungsmittel gehalten werden muß" [15].

Wir wollen daran erinnern, daß neben der Labilität, die durch Akzeleration und Retardation gegeben ist, auch die Sexualisierung des öffentlichen Lebens einen Einfluß gewinnt, die einer Desintegration von Eros und Sexus Beihilfe leistet, nicht zuletzt in einer ständigen, unerträglichen Reizüberflutung und Reizspannung.

Tatsachen: Nachdem schon im frühen Jugendalter der familiale Zusammenhalt eine gewisse Auflösung erfährt; nachdem die Freundschaften zwischen Jungen und Mädchen wohl noch „verdächtigt", nicht aber „verboten" sind; nachdem die Welt der Erwachsenen praktisch mit der Welt der Jugendlichen identisch ist, bieten sich

14 Arlt/Wilms, a.a.O. 71.
15 Karen Horney, Der neurotische Mensch in unserer Zeit (Stuttgart 1951) 156.

für die jungen Menschen viele Gelegenheiten, gemeinsame Zeit zu verbringen und einander zu begegnen. So nannten evangelische Jugendliche unter ihrer Lieblingsbeschäftigung für den Sonntag 37,9 % der Jungen das Zusammensein mit der Freundin, 29,6 % der Mädchen das Zusammensein mit dem Freund[16]. Gerhard Wurzbacher berichtet aus EMNID 64, daß auf die Frage: Haben Sie vielleicht eine feste Freundin? 28 % mit Ja antworteten – und auf die Frage an die Mädchen: Haben Sie vielleicht einen festen Freund? 34 % Ja zur Antwort gaben[17]. Es wird nicht behauptet, daß die Begegnung immer unter dem Diktat des Sexuellen stände. Am Beginn geht es auch heute meist noch um eine schlichte Verliebtheit. Auf Grund der inneren Dynamik des Triebgeschehens, die man weithin geringschätzt, und mangels eines äußeren Haltes durch Sitte, Moral, Gebot und Glaube gerät man in den sexuellen Konsum; anfangs vielleicht mit erheblichen Bedenken, nach ersten Erlebnissen vielleicht sich besinnend zu Besserem, vielleicht aber auch sich aufgebend, indem man sich der Gewohnheit, der „üblichen Praxis", überläßt. Gerhard Wurzbacher, EMNID: Jugend 1964, DIVO: Die junge Generation Westdeutschlands (1963)[18], Ulrich Beer[19] berichten Zahlen über Freundschaften, vorehelichen Verkehr, Beziehungen zur Prostituierten und unter Homosexuellen, die erschütternd sind. Sie klingen unglaublich; sie scheinen uns im Ganzen nicht zu hoch gegriffen zu sein, zumal eine Tendenz zum Positiven hin bemerkbar wird. Sie bedürfen einer Interpretation. Wir sind der Meinung: es handelt sich hierin um den Wert eines entspannten Daseins.

Konrad Pfaff spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die Jugendlichen in der Begegnung oder „kleinen Freundschaft" ein Instrument gefunden hätten, mit der gesteigerten Triebintensität fertig zu werden: eine Methode, mit der Welt auszukommen. „Das klingt so nüchtern, wie es auch meist ist."[20] Auch Professor Giese, Leiter des Sexualwissenschaftlichen Instituts in Hamburg, charakterisiert in einem Gutachten über die sexualpsychologische Situation zu einer Jugendstraftatsache diesen Tatbestand als eine Tendenz zur Geschlechtsneutralisierung, in der kein Wille mehr zur Fortpflanzung oder zur Liebe enthalten sei, sondern nur noch physiologisches Entspannungsbedürfnis[21].

Wie auch andere Erklärungen lauten mögen (Ergebnis der Dystonie zwischen seelischer und leiblicher Reifung, mangelnde Zeitperspektive, einzige Begegnung mit dem Lebendigen, entartetes Leibgefühl, Rückkehr ins Vital-Primitive, Hinweg zur Ich-Integration, Ventilbedürfnis, Überwindung der Angst durch die Gemeinsamkeit, normierender Druck der sozialen Umwelt), das Problem der Ge-

---

16 Heinz Hunger, Evangelische Jugend und evangelische Kirche (Gütersloh 1960) 232.

17 Gerhard Wurzbacher, Gesellungsformen der Jugend (München 1965) 22. Zitat aus EMNID: Jugend 1964 (bisher unveröffentlichtes Manuskr.).

18 Über EMNID und DIVO berichtet Wurzbacher a.a.O.

19 Ulrich Beer, Familien- und Jugendsoziologie (Düsseldorf 1963) 115 ff.

20 Konrad Pfaff, Die Welt der modernen Jugend (Olten 1962) 222.

21 Zit. bei Josef Bader, Jugend in der Industriekultur (München 1962) 164.

schlechtlichkeit, das sich jeder Generation als neue Aufgabe stellt, wird weithin in der Weise gelöst, daß man nachgibt, am allgemeinen Konsum teilnimmt, die eigentlichen Werte, die hier zu entdecken und beglückend zu finden sind, gar nicht sieht, sondern eben im Erlebnis des Vitalen und Leiblichen stecken bleibt: im Entspannen.

In all dem mag auch ein unbewußter Aufstand, eine Rebellion gegen frühere Prüderie mit im Spiele sein. Frühere Ressentiments gegen Leib und Geschlecht, die mit einer gekonnten Etikette überspielt wurden, sind abgebaut; damit wurde teilweise auch Scham und Ehrfurcht abgebaut. Sie werden nicht mehr im Gemüt verpflichtend, d. h. im Gewissen, wahrgenommen. „Ehrfurcht ist aber die einzige und notwendige Haltung des Gemütes, in der die ‚Fäden ins Unsichtbare' hinein zur geistigen Sichtbarkeit gelangen. Wo sie letztlich ausgeschaltet wird oder gar nicht vorhanden ist, da nimmt die Welt der Werte den Charakter der Flächenhaftigkeit an und einen Charakter der Allverschlossenheit, die sie entleeren . . ." [22], sagt Max Scheler. Scham aber ist – wie ebenso Max Scheler schreibt – „ein schönes Verbergen des Schönen", zumal ihr Kern „eine Offenbarung der Schönheit in der Geste ihres Sich-selbst-verbergens" [23] ist. Hiermit wurden die Gedanken zu diesen Fragen in die Höhe zurückgeführt, in der sie eigentlich verweilen, wenn von humaner Begegnung und nicht nur vom Wert eines entspannten Daseins, zwar einem Werte, aber einem geminderten Werte, die Rede sein soll.

Werte der geistig-seelischen Existenz

Als ersten Wert einer geistig-seelischen Existenz nennen wir den Wert des freudvollen Daseins. Durch die Erfüllung verschiedener Strebungen, des Interesses, der Entdeckerfreude, der Wißbegier, in der Begegnung mit Schönheit und Wunder, mit Geschichte und Geheimnis der Welt gewinnt der Mensch Freude. Die Freude, die der junge Mensch sucht, findet er im Erlebnis der weiten Welt, auf Fahrt und im Abenteuer. Er entdeckt sie ferner in einem freudevollen Erlebnis seines eigenen Leibes bei Sport, Spiel und Tanz. Endlich vermag er durch sein Hobby gerade die Freude sich zu erwerben, die ihm der Beruf nicht gewährt; er kann in seinem schöpferischen Können zu dem Selbstwerterleben gelangen, das er bei seiner personalen Ichfindung benötigt.

Die erlebte Welt als Grund und Ziel der Freude bedarf wohl kaum eines Beweises. Scharen junger Menschen sind in den Sommerferien unterwegs, um etwas von der Schönheit der Welt zu sehen und die Geschichte der Menschheit in ihren Kunstwerken unmittelbar zu erfahren. Echte Erlebnisfreude drängt den jungen

---

[22] Max Scheler, Vom Umsturz der Werte (Leipzig ²1919) 33.
[23] Ebd. 36.

Menschen hinaus in alle Länder Europas, und es gibt wohl in einer Oberprima kaum einen jungen Mann, der nicht im Ausland gewesen wäre. Der gleiche Erlebnishunger, der aus dieser Freude an der Welt stammt, weckt ebenso, zum Teil wenigstens, das Interesse am Lesen (das unter den Freizeitbeschäftigungen meist an erster Stelle genannt wird), das Interesse an Kino und Fernsehen. Selbst wenn dies als ein Erlebnis aus zweiter Hand gewertet werden muß, so wird man dadurch dennoch eingeführt in die geheimnisvolle Schönheit der Welt.

Die Freude am eigenen Leib, ein neues Körpergefühl, wirkt sich hier positiv aus, im Gegensatz zu unserer Feststellung bei der Frage der Sexualität. Es kann nicht für jede geschichtliche Epoche des Abendlandes gelten, daß man den Leib hochgeschätzt hat; daß man ihn nicht als „Grab der Seele", als „Abzutötendes" empfand[24]. Man hat sich heute nicht nur in einem mit sich selbst überworfenen Manichäismus mit seinem Leib abgefunden, man empfindet im Gegenteil den Leib als Geschenk zur Freude, als Möglichkeit, Erlebnisse zu sammeln und auch als dieses Wesen, Geist in Leib, bereichert zu werden. Sinnenfreude, wahre Sinnenhaftigkeit, Freude an der Bewegung, das Gelingen der spielerischen Form, das Erlebnis des Ineinanderschwingens von Seele und Leib, all dies sind echte Werte und als solche zu bejahen. Man sollte nicht der Entartungen wegen, wie sie in der Übersteigerung der Jugendlichkeit, dem Puerilismus, und in gewissen exhibitionistischen Tendenzen sich zeigen, den echten Ansatz abwerten.

Im Sport zeigt es sich, daß man seinen Leib in Zucht bringen will und dabei zugleich Ausgleich für die einseitige Arbeit sucht, dabei aber auch Freude in der Bewegung findet. Wohl deshalb zählen die Sportvereine zu den größten Organisationen. Gerade hier sind die Jugendlichen tätig und aktiv. Hier wird aber von der Jugend immer wieder hervorgehoben, daß sie den Leistungssport ablehne, jene Helden der Muskeln ohne Geist. Es geht ihr in Spiel und Sport keineswegs nur um das Siegenwollen, das Sichdurchsetzen, sondern vor allem auch um die Einübung einer echten Fairness.

Wie im Sport, so kommt auch im Tanz der Spieltrieb zur Geltung, der vergnügliche Freude vermittelt. Die Jugend macht hier eine wichtige Erfahrung ihres Leibes. Ob nun dem Erwachsenen die Formen des Tanzes gefallen oder nicht, feststeht: der junge Mensch gelangt hier zu einem Erlebnis der Harmonie, die der Tanz zu bieten imstande ist, in einem seligen Ineinanderschwingen von Geist, Seele und Leib. – Daß in der Rhythmik etwas vom Rhythmus der Jugend und unserer Zeit[25], im Übermut des Tanzes etwas von der Freude am Leben, in der ungezwungenen Form der tänzerischen Figur etwas vom heutigen Stil zum Ausdruck kommt,

---

24 Ein gutes Beispiel dafür findet sich in der „Erziehungskunst" von Alban Stolz (Freiburg 81911). Zum Thema Baden schreibt er: „Es scheint mir auch die Behauptung, wie sehr das Baden zur Gesundheit gehöre, ein besinnungslos hingenommenes Vorurteil zu sein. Der Mensch ist keine Ente und kann ungebadet gesund und lang leben, wie allenthalben zu sehen ist, wo kein Wasser zu finden, das zum Baden tief genug wäre" (71/72).

25 Ein 18jähriger Berufsschüler sagt: „Die neuen Tänze, das sind Ableger unserer Zeit: Hetze, Maschine, Akkorde, Verkehr" (Bertlein, a.a.O. 112).

ist nicht zu verkennen. Man sollte nicht sofort auf die oft großen und groben Unterschiede zu früheren Zeiten hinweisen, sondern das Neue, Freudvolle, das gänzlich Ungezwungene loben. Steif ist unsere Jugend nicht; sie kann und will sich auf ihre Weise austoben. Sie ist auch nicht verlogen, indem sie hinter steifen Formen eine lodernde Leidenschaft versteckt. Unsere Jugend ist „entstaltet“ [26], wo sie zu keiner neuen, geprägten Form gefunden hat; ist leidenschaftlich, wo sie dies empfindet, und zeigt dies deshalb auch als etwas keineswegs Ungeziemendes. (Natürlich hat dies auch Gefahren und Grenzen!)

Als dritte Weise eines freudvollen Daseins nannten wir das Hobby, die sinnvolle, befriedigende Gestaltung der Freizeit, den schöpferischen Raum des Tätigseins, in dem dann der junge Mensch seinen eigenen Wert erfährt – und darin auch wieder andere Werte und den Wert des anderen schätzen lernt. In der – entgegen der allgemeinen Ansicht – geringen Freizeit übt die Jugend eine Unzahl von Hobbies. Sie reichen von Basteln und Handarbeiten bis zur Beschäftigung mit Tieren. Ebenso wollen wir hier das relativ große Interesse unserer Jugend an künstlerisch wertvollen Veranstaltungen, an Theater und Konzert, anführen. Das Hobby wuchs sich aus zu dem Raum, wo weithin die Freude gefunden wird, die der funktionalisierte Beruf auf Grund seiner Hast oder wegen der rationalisierten Arbeitsteilung nicht finden läßt. Gerade im Bereich der Hobbies erweisen sich viele junge Menschen als echte Künstler, die dadurch Freude gewinnen, anderen Freude bringen und dadurch selbst zu einem menschlichen Dasein heranreifen, das um den Wert schöpferischer Tätigkeit und erfüllter Muße weiß. Es gelangt wieder ein Element des „Unzweckmäßigen“ in unsere verplante Zeit und abgezweckte Welt, das Hoffnungen weckt.

Damit wird der Wert eines freudvollen Lebens sichtbar. In der Freude aber erschließt sich die Welt als eine verläßliche und schöne. Die Angst wird in ihr, sei es in der Stimmung der Fröhlichkeit, sei es im Gefühl der Freude überwunden. Aus der Freude aber entspringt das Glück.

Als zweiten Wert der geistig-seelischen Existenz nennen wir den Wert des beantworteten Daseins. Wir verstehen darunter den Wert jener Wahrheit, die Antwort gibt auf die Rätsel des Lebens und die Dunkelheiten der Welt und hilft, sich selbst zu verstehen. Wir meinen nicht eine theoretische, desinteressierte Wahrheit, sondern eine existentielle, engagierte Wahrheit, die sich mitten in der Welt zu bewähren hat.

Die Probleme, die die Jugend von heute hat, sind die ewigen Menschheitsfragen: die Frage nach der Existenz Gottes, nach dem Sinn des Lebens, dem Tod, der Liebe, nach Schuld und Sünde, die Frage nach der Wahrheit und der Gerechtigkeit, nach dem Frieden und der Zukunft der Menschheit. Spezifisch für die heutige Jugend ist die Frage nach dem Sinn der Technik und den Möglichkeiten unserer

---

26 H. H. Muchow, Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend (Hamburg 1960) 105, 139.

Gesellschaft – und nicht zuletzt nach dem Vaterland. In all diesen Fragen geht es vor allem um die formale Rücksicht: Mensch. Der Mensch in der Technik, der Mensch im Krieg, der Mensch in der anonymen Masse, der Mensch im totalitären Staat, der Mensch in einer veramteten Kirche; Mensch als Zahl, Nummer, ohnmächtiges Rädchen in einem riesigen Getriebe oder als „unnützes Leben" in einem KZ. Das Problem Mensch steht in der Mitte; es ist das rotierende Zentrum, aus dem die einzelnen Probleme gleichsam herausgeschleudert werden: Freiheit, Macht, Liebe, Glaube, Gehorsam.

Unterschiede zu früher werden nicht darin gesehen, daß man heute mit letzter Ehrlichkeit fragt; daß man ohne Tabus und ohne Vorbehalt redet, weithin auch ohne Bindung an herkömmliche Begriffe, an Gebote der Moral und an Festlegungen eines Dogmas; daß man eine Abneigung gegen unzeitgemäße Begriffe, gegen Phrasen, gegen einen religiös-theologischen Jargon[27], das sogenannte „Kirchenchinesisch" empfindet. Diese Einstellung ist wohl jeder jungen Generation mehr oder weniger zu eigen. Typisch für heute ist die Angst, sich irgendwie festzulegen oder gar festlegen zu lassen. In dieser Hinsicht würde das oft mißbrauchte Wort von der „skeptischen Generation" allerdings zutreffen; es würde dann Bindungsscheu wie Resignation der Wahrheit gegenüber umfassen.

Wo hier bei der bedrängenden Problemfülle noch Illusionen vorhanden waren, werden sie durch die Probleme zerstört, die die Filme und die Literatur aufwerfen und selten nur hinreichend lösen.

Wer die Jugend von heute kennt, weiß, daß sie gerne diskutiert (wenn auch nicht immer mit den rechten Vorkenntnissen); er weiß, daß in den vorgebrachten Problemen ein Wust angelesener Dinge oft unverdaut ausgestoßen wird. Moderne Philosophen und Dichter werden gelesen und nur halb verstanden. Als Ergebnis zeitigt diese Lektüre ein Sammelsurium von Ideen, das man schlicht als konfus bezeichnen kann. Ein Zeugnis dafür bietet ein sechzehnjähriger Oberschüler:

> „Ich bin überzeugt, daß es nach dem Tode kein Weiterleben geben wird. Die Existenz liegt eben vor dem Sein. Der Existentialismus ist ein Humanismus, diese Erkenntnis entspricht meiner Lebensauffassung. Rilkes Ideologie vom höchsten Wert im Nichts erkenne ich an. Nietzsches Darlegung des Übermenschen dagegen enthält mir zu viele Widersprüche. Ablehnen muß ich seine ‚heroische Humanität'. Maßgebend ist für mich: ‚Jeder Mensch ist mehr, als was er aus sich macht' (Sartre). Es ist etwas Großartiges zu leben, aber auch äußerst verantwortungsvoll." [28]

Demnach ist es nicht übertrieben, wenn man folgert: Je mehr gelesen und je weniger verstanden, um so blasierter. Die Blasiertheit darf aber nicht anders denn als ein Zeichen geistiger Überforderung verstanden werden.

---

27 Vgl. Wilhelm Roessler, Jugend im Erziehungsfeld (Düsseldorf ²1957) 306.

28 Bertlein, a.a.O. 293. NB. Sartre hat gesagt: „Der Mensch ist nichts anderes, als wozu er sich macht" (Jean-Paul Sartre, Drei Essays [Frankfurt 1963] 11). Er wird im Text also falsch zitiert.

In diese Situation hineinzusprechen, einen jungen Menschen anzusprechen, der viele Meinungen übernommen hat, ohne die Perspektiven der einzelnen Systeme auch nur zu ahnen und ohne selbst einen Standpunkt der Beurteilung zu besitzen, ist schwer. Aber die Jugend will keine falsche Beruhigung, sondern überzeugende Beweise, so auch für die religiösen Wahrheiten und deren Verbindlichkeit.

Man kann es nicht bestreiten, daß von der heutigen Jugend die Wahrheit gesucht wird, die Wahrheit des Lebens und die Wahrheit Gottes. Diese Suche muß um so schwieriger werden, je mehr das Feld der Wahrheit von einem diffusen Licht glitzernder, oft brillant formulierter, wahrer und unwahrer Gedanken überschwemmt ist. Im Trüben findet man nur schwer den Weg. Mancher Jugendliche endet dann resigniert bei der Ringfabel, die Nathan der Weise vorträgt; ein anderer stellt sich darauf ein, in einem rein informatorischen Interesse immer hinter der Wahrheit her zu sein, ohne sie je zu erreichen; andere wieder kommen zu einem hausgemachten philosophischen Subjektivismus; eine andere Gruppe endlich ringt sich durch zu einer echten Wahrheit, aus Einsicht und Entscheidung.

Als letzten Wert auf dieser Stufe nennen wir den Wert des gemeinsamen Daseins. Dieser wird fundiert durch die soziale Natur des Menschen, durch seine wesensmäßige Hinordnung zur Gemeinschaft, von der her er lebt. Die Erkenntnis dieses Wertes gewinnt um so größere Bedeutung, da sie zugleich bestimmte soziale Einstellungen und Haltungen der Rücksichtnahme, des Einsatzes, der Unterordnung und des Verzichtes zugunsten des Ganzen auferlegt. Ohne Zwischenspiel, unter Zurückstellung eigener Wünsche und Pläne, ist Gemeinschaft nicht möglich.

Die Frage, die wir stellen, lautet: Hat der junge Mensch von heute ein Wissen um diese Werte eines gemeinsamen Daseins und verhält er sich demgemäß – oder lebt er als Einzelgänger, als „Einsiedlerkrebs“ [29], an ihnen vorbei? Die naheliegende Gruppierung der gleichgeschlechtlichen Freundschaft scheint in der Tat in unserer Zeit im Rückgang begriffen. Dies mag in der gefühlsmäßigen Bindung begründet sein, auf der eine Freundschaft aufruht, in unserer Zeit aber weder emotionales Verhalten noch Bindungsvermögen und Bindungsverlangen dieser Einstellung zuträglich sind. Es gibt sicher noch Freundschaften, aber diese sind nicht die typische Gestalt der Gesellung des jungen Menschen von heute. An ihre Stelle ist, nicht zuletzt auf Grund des Vorranges informeller, ungegliederter Gruppen, der Kamerad, der Kumpel, der Clubfreund, eben jener getreten, der mit anderen gemeinsame Interessen hat. Diese Gruppen – für Geselligkeit, Diskussion, Politik – treten selbstverständlich nicht so in den Vordergrund, wie es früher die Freundschaften taten und wie es organisierte Verbände tun würden. Obgleich organisierte Verbände und Vereine auch heute noch ihre Bedeutung haben – sei es als konfessionelle Verbände, sei es als Sport- und Turnvereine –, so haben sie doch wegen ihrer inneren, weithin wenig gelungenen Anpassung an den Stil der Zeit

[29] H .H. Muchow, a.a.O. 101.

und durch den geringen Radius des angesprochenen Kreises von Jugendlichen gegenüber früher an Bedeutung verloren. Ihnen wird – wenn überhaupt – in einer auffallenden Versachlichungstendenz zugesprochen. Weithin handelt es sich um eine organisierte Unterhaltung der jungen Menschen, die oft nur Ansprüche stellen, selbst aber wenig zum Gelingen der Jugendarbeit beitragen wollen. Von „Jugendbewegung" kann keine Rede mehr sein.

Gemeinschaftliche Werte erfahren eine deutliche Erprobung in der heutigen Situation der Familie. Man wird die heutige Gesellschaft immer mehr als familienfremd, familienfeind erkennen; trotzdem wächst im gleichen Maße das Ansehen der Familie als „Asyl der Privatheit" (Arnold Gehlen). Auf Grund des Außendruckes macht sich eine Zusammenhaltetendenz bemerkbar. In eben dem Maße steigt die Familie in der Bewertung, und deshalb erklären die jungen Menschen sich bereit, sich einzusetzen und Verzichte zugunsten der Familie auf sich zu nehmen. Großenteils bedauern sie es, wenn die Familie nicht mehr recht zusammenfindet, und sie bemühen sich um eine Änderung des bedauernswerten Zustandes, indem sie z. B. ihre Freizeit in der Familie verbringen.

Werte des gemeinsamen Daseins kommen auch bei den Ehe- und Partnervorstellungen in den Blick. Dieses Streben zum Du gehört zum Menschen; die Ausprägung des Strebens ist variabel. Was nun die Partnervorstellungen angeht, so ist man von den sachlichen Anforderungen überrascht, die an den Partner gestellt werden. Nur wenig macht sich hier der Einfluß der Massenmedien bemerkbar[30]: von Traumkitsch, Traumwelt, Traummensch und Traumhochzeit. Man hat auch hier auf Sicherheit abgestellt – und diesem dienen die Vorstellungen über den Ehepartner und die gemeinsam zu führende Ehe. Man ist erstaunt über den hohen Grad von persönlicher Verantwortlichkeit und von Bedürfnis nach Bindung, die hier spürbar werden.

Werte der Gemeinschaft sind letztlich zu finden (neben den nicht zu vernachlässigenden Bereichen der Arbeitsgruppe, des Teams und des Betriebes, in denen heute oft persönliche Beziehungen aufgebaut werden) in der Volksgemeinschaft. Trotz des Mißtrauens, das man ob des Dritten Reiches dem Staat gegenüber hat, trotz des Konsumdenkens, das dem Staat gegenüber zuweilen auftritt, ist man dennoch zu sozialem Dienst, zum Dienst in und an der Volksgemeinschaft bereit. Erinnert sei an die Aktion Sühnezeichen, an den Krankenhausdienst der Mädchen, an das soziale Jahr, an Dienst bei der Bahnhofsmission, an Kummerkasten, an Helfer im Entwicklungsdienst, an den Bauorden. Hier zeigen sich Ansätze zu sozialer Verantwortung, die keineswegs mehr einen Ohne-mich-Standpunkt offenbaren. Daß in gleicher Weise, wenn auch nur zögernd, das Interesse an der Politik wächst, kann als allmähliches Wachstum eines nationalen Bewußtseins gewertet werden.

---

30 Die Zukunftsillusion ausgenommen, als eine unengagierte Erwartung an eine automatisch heraneilende Zukunft – mit allen Gütern und allem Glück!

Der Wert der Gemeinschaft hat sicher eines heute nicht mehr, diese Emotionalität, die ihm früher zu eigen war. Er ist „vergesellschaftlicht". Probleme, Fragen, Aufgaben werden sachlich gesehen und sachlich beurteilt; Strukturen werden anerkannt. Ob dies unbedingt ein Nachteil ist, sei dahingestellt. Entscheidend ist: die Jugend engagiert sich und zeigt darin, daß sie den Wert der Gemeinschaft kennt und sich ihm im Leben verpflichtet weiß.

Werte der sittlich-religiösen Existenz

Unter diesem Oberbegriff verstehen wir die beiden Werte des bewältigten und des geheiligten Daseins.

Im Werte des bewältigten Daseins umschreiben wir kurz die sittlichen Werte und sagen damit aus, daß Sittlichkeit notwendig auf einem historischen Hintergrund steht. Welcher Art sind die Koordinaten, in denen sich heute eine sittliche Existenz zu verwirklichen hat? Koordinaten sind die moderne Technik, die Zivilisation, die Strukturen einer dynamischen Gesellschaft und endlich gerade für die deutsche Jugend die Bewältigung der unmittelbaren Vergangenheit: das Dritte Reich. Bei voller Würdigung dieser Situation ist es nicht ausgeschlossen, daß technische Welt, Massenmedien, soziale Verfassung der Gesellschaft und geschichtlich gewordene Umwelt den Menschen an die Grenzen der sozialen Belehrbarkeit bringen[31]. Es wird einmal die Grenze dessen, was der Mensch verarbeiten, begreifen und sittlich, auf eine vollendete Gestalt hin, bewältigen kann, überschritten. Dennoch kann der junge Mensch nicht aus seiner Zeit auswandern, er möchte es auch nicht. So muß er sich mit all dem auseinandersetzen, vielleicht nur in einer Sittlichkeit, die in ihrer Vollendung eine „einfache Sittlichkeit" (Bollnow) genannt wird.

Wenn wir nun fragen, welche sittliche Hochgestalt, in der einzelne sittliche Imperative lebendig zusammengeschaut sind, heute dem jungen Menschen vorschwebt, dann ist es nicht mehr der Jüngling (ein neuhumanistischer Ephebe), nicht die Persönlichkeit, der Charakter, konkreter: der Staatsmann, der Soldat, der Gebildete, der Forscher, sondern heute kann man nur sagen: Zielgestalt ist der Mensch. Nun trägt diese Zielgestalt etwas Schillerndes an sich. Wir fragen: Welcher Mensch? Das Ziel ist zu unbestimmt! Es wird das hohe, anspruchsvolle Ziel echter Menschlichkeit abgewertet durch das Sicher-sein-wollen, das Sicherheitsdenken, die Entspannungsmoral. Indem man vom Menschen allgemein spricht, versteht man nämlich den jungen, den sich durchsetzenden, den erfolgreichen, den fortschrittlichen Menschen. Es ist nur logisch, daß J. F. Kennedy heute für viele ein Vorbild ist.

Sieht man noch genauer in die Situation unserer Jugend hinein, dann stellt man Ansätze zu weiteren Kategorien dieser zeitgemäßen Menschlichkeit fest. Erstaun-

---

31 Vgl. dazu: Gerolf Steiner, Das Unbelehrbare im Menschen. Studium generale (1962) 389–398.

lich ist, daß man nicht abstrakte Güte und Vollkommenheit entdeckt, sondern eine „wahre" Menschlichkeit, die sich in Sachlichkeit, Zweckmäßigkeit, Vernünftigkeit, Tüchtigkeit, in der Meisterung des Lebens bewährt. Die Tektonik dieser sittlichen Gestalt ist ebenso sachgerecht und materialecht wie heutzutage ein guter Bau aus Beton und Glas. Ein Ornament frommer Bigotterie oder sittlichen Getues ist überflüssig.

Da manche Institutionen dem jungen Menschen fragwürdig geworden sind, ist er in vielen Situationen restlos auf seine freie Entscheidung gestellt. Das bringt sicher den Vorteil: er ist gezwungen, mündig zu werden. Da aber das Gewissen erst geformt werden muß, hat das auch einen Nachteil: da die echte Tiefe des Gemütes und damit die verpflichtende Erfahrung des Gewissens fehlen, wird ein Handeln gemäß sozialer Normen der Umwelt, in der Anpassung an eine kollektive Moral, viel angenehmer und „ungefährlicher". Dabei wird eine unreife Art der Anpassung bevorzugt, die lautet: es ist modern, modern zu sein – oder anders: up-to-date sein.

Wie sich aus all diesen Voraussetzungen der Sittlichkeit ergibt, besteht hier, mehr vielleicht als früher, die Gefahr des Versagens, der Fehlentwicklung und der Schuld. Realisiert aber die Jugend heute noch Schuld? H. H. Muchow[32] und Hans Thomae[33] bestreiten dies weithin. Will man hier aber Sittlichkeit nicht abwerten, steht man bei der Frage nach echter Schuld bereits im Raum des Heiligen, man hat innerweltliche Maße überschritten.

Zusammenfassend wäre zu sagen: Im Letzten geht es – wenn auch zum Teil unter ungewohnten Begriffen – der heutigen Jugend um das gleiche wie früher: das Leben meistern, das Dasein bewältigen. Dies beweisen die Ziele, deretwegen sich ein junger Mensch auch heute noch auf Leben und Tod einsetzen würde (wie Ehe, Familie, Religion, Vaterland), und die Maßstäbe, an denen Menschen gemessen werden (Liebe, Kameradschaft, Reife, Lebenserfahrung). Der junge Mensch selbst hat die Hoffnung, eines Tages in echter Entscheidung für die Aufgaben seiner Zeit und für seine eigene sittliche Gestalt wach zu werden.

Man sollte nicht sagen: die sittliche Zielgestalt Mensch sei unzureichend, Persönlichkeit, bzw. Charakter sei besser; denn es hängt davon ab, was die Erwachsenen hier an einzelnen Zügen in die weithin freie Planskizze einzeichnen, indem sie selbst die Zeit und ihre Schwierigkeiten vorbildlich bewältigen. Daß die Jugend nach diesem Vorbild, nach Anregung, Hilfe, Rat und Unterstützung verlangt, ja daß sie sich einem echten Streben in harter Kontrolle, bei wohlwollender Führung, unterwirft, weiß jeder, der mit jungen Menschen von heute zu tun hatte. Der Wille ist da; der Weg der Verwirklichung wird gesucht; die Zielgestalt lautet anders als früher. Was wird werden? Die Jugend versucht präsentisch zu leben,

---

32 H. H. Muchow, a.a.O. 101.

33 Hans Thomae, Probleme der seelischen Reifung bei Jugendlichen in dieser Zeit, in: Die Jugend in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit (Göttingen 1962) 34/35.

ihrer Zeit nicht voraus, ihrer Zeit nicht hinterher (Walter Jaide). Das aber ist der echte Wert eines bewältigten Daseins, das von vielen Erwachsenen unbewältigt auf die jungen Menschen kam.

Endlich gilt es nach dem letzten Wert zu forschen, dem Wert des Heiligen, den wir als Wert eines geheiligten Daseins begreifen wollen.

Im Vorfeld des Glaubens geht dem jungen Menschen weithin die religiöse Erfahrung des Staunens, der Verwunderung und Bewunderung, der Frage und Anbetung, jenes Hineingerissenwerden in das Geheimnis ab. Wie steht es nun trotz dieser im Gemüt eingewurzelten, aber fehlenden Erfahrungen heute mit der Religiosität des jungen Menschen?

Im ganzen gesehen wird die Forderung Gottes auf Glauben hin wahrgenommen, wenngleich die Realisierung des Glaubensvollzuges allzusehr in eine soziale Umwelt und in Formen sozialer Traditionen eingebettet ist. Je mehr der Glaube auf die Entscheidung des einzelnen gestellt ist, um so mehr sinkt der Anteil jener, die sich echt und einsam entscheiden (die „Ungewißheitsrelation[34]). Bei den Entschiedenen aber besteht ein merklicher Zusammenhang zwischen religiöser Praxis (sichtbar im Gottesdienstbesuch) und dem übrigen Leben, wie er sich in der größeren Berufszufriedenheit, aktiverer politischer Teilnahme, geringerem Kinobesuch und geringerer Intimität im Sexuellen erweist. Der personal übernommene Glaube führt ebenso zur Aktivität in religiösen Gruppen und bringt dadurch eine Vertiefung des Glaubenslebens. Nicht zuletzt weckt er den Wunsch zu beruflicher Fortbildung. Darin wird greifbar, was wir geheiligtes Dasein nennen wollten: der Glaube gewinnt Gestalt im Leben.

Im Bereich eines engagierten Glaubenslebens macht sich negativ bemerkbar die Säkularisierung des Gewissens, d. h. man reduziert die sittliche Verpflichtung auf die eines „anständigen und vernünftigen Menschen“ [35]. Es bleibt vom Glauben und seinem ungeteilten Engagement nichts als ein in etwa christliches Ethos übrig, das von einem „to be happy“ bis zu einem „Seid nett zueinander!“ reicht. Hiermit aber erweisen sich die moralischen Kategorien als frei von jedem Anspruch Gottes.

Tiefer in das Problem führt die Frage, wie die Jugend über den Dogma-gebundenen Glauben denke. Der Ansicht, daß die Jugend ein Dogma-freies Christentum wünsche, widerspricht deutlich der Zweifel, der an einzelnen Sätzen des dogmatisch verfaßten Glaubens wach wird; ferner die Erwartung der Kirche gegenüber, daß ihre wichtigste Aufgabe sei die Glaubenslehre und Verkündigung[36] – und endlich die klare Aussage, daß man im Glauben an Gott, falls man ein Christ sein wolle, auch glauben müsse, daß Jesus Christus der Sohn Gottes

---

34 Hans-Otto Wölber, Religion ohne Entscheidung (Göttingen ²1960) 147 ff.

35 Theophil Thun, Die religiöse Entscheidung der Jugend (Stuttgart 1963) 282; ders., Jugend zwischen Glaube und Unglaube, in dieser Zschr. 173 (1963/64) 9–21.

36 Hans-Otto Wölber, a.a.O. 182.

ist[37]. Sicher gibt es etliche, die konfessionslos, ja glaubenslos sind. Doch gehört diese Gruppe zum Erscheinungsbild einer jeden Jugendgeneration; man kann von ihr her nicht die Gesamtgestalt einer Jugend zeichnen. Endlich: der Glaube wird vollzogen in einem religiösen Leben. Hier ist zu sagen, daß Gebet[38] und sakramentale Frömmigkeit[39] doch ein recht bedeutendes Interesse – unterschiedlich nach Konfessionen – genießen.

Andeutungsweise wird klar, daß der Wert des Heiligen auch heute seinen Platz im Reich der Werte der jungen Generation hat. Von ihm her – nicht zuletzt durch das Gewissen, das sich Gottes Anspruch ausgesetzt weiß – wird die Ordnung der Werte ausgerichtet. Er begründet die Hierarchie der Werte. So durchformt das geheiligte Dasein alle anderen Weisen der existentiellen Wertverwirklichung und rundet das nur Halbgeglückte zur gültigen Gestalt.

Das Diakonat in der Ökumene

Josef Hornef

Nachdem in der Testabstimmung vom 30. Oktober 1963 die Erneuerung des Diakonats vom Konzil mit großer Mehrheit grundsätzlich bejaht worden war, wurde in Kapitel III Artikel 29 der Konstitution über die Kirche das Amt des Diakons wieder eingeführt. Die Konstitution wurde vom Papst am 21. November 1964 verkündet. Das Amt des Diakons wird dort wiederbelebt werden, wo die Bischofskonferenz es für angebracht hält. Der Beschluß des Konzils ist da, die Ausführung wird der schwerere Teil sein. Nicht alle Hoffnungen wurden erfüllt. Nur der reifere verheiratete Mann kann zum Diakon geweiht werden. Aber ein Anfang ist gemacht.

Im gleichen Jahr hat die „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf eine kleine Gruppe von Theologen aus

37 67 % der befragten Jugendlichen hielten den Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes für notwendig, 25 % hielten ihn nicht für nötig, 8 % gaben keine Antwort (Wölber, a.a.O 154).

38 Ein Beispiel: Auf dem Lande glaubten 52 % der katholischen Jugendlichen und 28 % der protestantischen Jugendlichen an den Wert des Gebetes (Wagner/Planck, Jugend auf dem Land [München 21958] 170).

39 73 % der Katholiken, 53 % der Protestanten halten eine kirchliche Trauung für notwendig (Wölber, a.a.O. 157).

verschiedenen Mitgliedskirchen zur Konsultation über die Frage zusammengerufen, „ob das gegenwärtige Verständnis und vor allem die heutige Verwirklichung des diakonischen Amts in den verschiedenen Kirchen in vollem Umfang dem Willen Gottes entsprechen". Die Konferenz tagte vom 27. Februar bis 1. März 1964 im Ökumenischen Institut Bossey. Das Ergebnis der Beratung wurde in „Neun Erwägungen über das Amt der Diakone in der Kirche" zusammengefaßt. Dieser Bericht der Kommission wurde 1965 in Genf in den „Studien des Ökumenischen Rates" Nr. 2, „Das Amt der Diakone", veröffentlicht, zusammen mit vorbereitenden Aufsätzen von Bo Reicke und Lukas Vischer sowie mit einer Reihe von Arbeiten über das Diakonat in den verschiedenen Kirchen.

Vor kurzem schrieb R. Eckstein, der frühere Vorsteher der evangelischen Diakonenanstalt in Spandau, an den Verfasser: „Bei der heutigen engen Bezogenheit der christlichen Kirchen aufeinander müssen sich Vorgänge in einer jeden Kirche auf die andere geradezu automatisch auswirken – und das ist beinahe völlig unabhängig von dem mehr oder weniger großen guten Willen der Beteiligten. Ich bin überzeugt, daß die offizielle Anerkennung und Aufwertung des Diakonats in der katholischen Kirche sich selbstverständlich auch auf die evangelische Kirche und das Diakonat bei uns auswirken wird."

Ausdruck dieses Aufeinander-Bezogenseins der Kirchen, Zeichen gegenseitigen Aufeinander-Zugehens war es, daß sich im Kloster Kirchberg bei Horb am Neckar vom 16. bis 19. September 1965 evangelische und katholische Teilnehmer zu einer ökumenischen Studientagung über Diakonie und Diakonat zusammenfanden. Das Berneuchener Haus der evangelischen Michaelsbruderschaft, in dem viermal täglich die kirchlichen Tagzeiten zum Lobe Gottes gebetet werden, bot der Tagung einen passenden Rahmen. Sie wurde einberufen unter Mitarbeit von Pfarrer H. Chr. von Hase vom Diakonischen Werk der EKiD in Stuttgart durch das Diakoniewissenschaftliche Institut der Universität Heidelberg und das Caritaswissenschaftliche Institut der Universität Freiburg/Br. Sechs Referate und eine ausgiebige und ergiebige, sehr freimütige Aussprache brachten beiden Teilen einen tiefen Einblick in das beiderseitige Selbstverständnis, die Situation und das Wollen auf diakonischem Gebiet. Anwesend waren in Kirchberg neben den Vertretern der genannten Institute eine ansehnliche Zahl von Leitern von evangelischen Diakonenanstalten und anderen Häusern der Inneren Mission, mehrere Mitglieder der katholischen „Diakonatskreise" mit ihren geistlichen Beiräten und andere Interessenten. Je näher man praktischen Fragen kam, desto größer wurde verständlicherweise die Übereinstimmung. Der Eindruck auf die Teilnehmer war derart positiv, daß man übereinkam, diesen Gedankenaustausch fortzusetzen.

Der Gedanke der Verflechtung allen Bemühens der Christenheit legt es nahe, einen Blick in die Ökumene zu tun, zu sehen, wie in verschiedenen Kirchen die Dinge um das Diakonat bestellt sind und wieweit sich der Wille zur Belebung und Neuordnung des Diakonats regt.

Das Diakonat in den Ostkirchen

Es ist bekannt, daß die Ostkirchen das Diakonat seit den Anfängen des Christentums als eigenen Stand der Kirche bewahrt haben, wenn auch seine Aufgabe in der Hauptsache auf den Dienst der Liturgie beschränkt blieb.

In der Symbolsprache der Ostkirchen bedeuten die Diakone himmlische Boten. Sie sind zum heiligen Dienst am Altar berufen wie die Engel, die den Altar umstehen und ihre Flügel über den Altar ausbreiten[1]. Der Diakon assistiert dem Bischof oder dem Priester beim heiligen Opfer. Er ist „Mitliturge". Er soll bei jeder Liturgie anwesend sein. Er ist der Herold der Kirche. Er leitet das Gebet der Gemeinde und ruft auch den Priester zum Gebet auf. So ist er als Bote zum Priester gesandt und durch dessen Vermittlung zum Volk. Er führt bei der Liturgie der Messe einen dauernden Dialog mit Priester und Volk: er ist der Mittler zwischen beiden und überbrückt die Trennung, die durch die Ikonostase zwischen ihnen besteht. „Jede Funktion des Diakons in der frühen Kirche wie in den Kirchen des Orients hat ihr Fundament im Dienst beim Eucharistischen Opfer."

Sehr stark wird die Einheit von Bischof, Priester und Diakon gesehen. „Die Theologen betonen, daß es die eine Gnade des Priestertums ist, die dem Bischof, dem Priester und dem Diakon in verschiedenen Graden verliehen wird ... Sie werden zu ihrem Dienst vom Bischof geweiht, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Eucharistischen Liturgie. Die Mitte und das Herz ihres Dienstes ist die Feier des Heiligen Abendmahls ... Nicht erst später wurde der caritative Diakon der ersten Gemeinde zum Liturgen, sondern in der Kraft der Handauflegung (Apg 6, 6) brach die Vollmacht des Amtes, des priesterlichen Amtes, durch zur Verkündigung, zum Kerygma, und zum Dienst des Altares, des Tisches des Herrn. In der Weihe des Diakons wird des ersten Diakons und Martyrers Stephanus gedacht. Der priesterliche Diakon geht aus der engen Verbundenheit der ersten Gemeinde hervor, er steht in der Nachfolge des Stephanos, dient und verkündet den Herrn mit dem Protomartyrer ... Der Diakon ist nicht selbständig. Seine Berufung ist es, in der Gemeinschaft, der ‚sobornost', der Katholizität, mit dem Bischof und dem Priester dem Herrn zu dienen."

Im Weiheritus der koptischen Kirche heißt es, der Diakon solle „das Volk Gottes besuchen, die Witwen, die Waisen und die Betrübten. Er solle denen helfen, denen er helfen kann, für ihre Nöte sorgen und ihnen ein Vorbild sein ..." Die Sozialfunktion des Diakons ist indes heute im wesentlichen auf den Laien übergegangen. Aber es wird doch die Notwendigkeit gesehen, daß die Kirche „in ihrer Existenz den liturgisch-lehrmäßigen mit dem sozialen Aspekt verbindet. Ist dies möglich ohne ein besonderes Amt, das diese Integration vollzieht?" Allerdings: „Der größte Teil der Orthodoxen lebt in einer Welt, in der der Kirche die Aus-

1 Vgl. Salaville-Nowack: Le rôle du diacre dans la liturgie orientale (Paris, Athènes 1962) Institut Français d'Etudes Byzantines.

übung der Sozialfunktion verboten ist." Das steht einer umfassenden Reform hemmend entgegen[2].

„Kirche ohne Diakon ist Kirche in der Not." Diese Not ist heute weithin gegeben. Kriege, Verfolgung und Armut haben in jüngster Zeit das eigenständige Diakonat bei den orthodoxen Christen fast völlig zum Erliegen gebracht. Wohl werden diakonische Funktionen von solchen Diakonen wahrgenommen, die Priester werden wollen. Da das Weihealter zum Priester bei verschiedenen Kirchen auf etwa 30 Jahre festgesetzt ist, ergeben sich mehrere Wartejahre, die der Priesterkandidat mit diakonischer Praxis ausfüllt. Aber Diakone, die als solche ihren Dienst auf Lebenszeit tun, gibt es nur noch wenige. Soweit nicht Priesterkandidaten zur Verfügung stehen, wird der Dienst des Diakons von untergeordneten Kräften wahrgenommen (Subdiakonen, Lektoren, Sängern). Der Priester darf ja bei den orthodoxen Christen keine diakonischen Funktionen ausüben.

Bei den mit Rom unierten Christen der Ostkirchen ist das eigenständige Amt des Diakons, auch durch das Beispiel der Westkirche, gänzlich verschwunden[3].

Daß Rom nunmehr den verheirateten Diakon wieder erstehen läßt, dürfte seine Auswirkung auf die Ostkirchen nicht verfehlen. Auch für uns sind, was theoretisch ja nie bestritten war, Sakrament der Weihe und Sakrament der Ehe heute wieder – beim Diakon – in einer Person vereinbar, während in den Ostkirchen auch der Weltpriester verheiratet ist und nur der Bischof Zölibatär sein muß. Diese neue Haltung der römischen Kirche in der Praxis des Zölibats mag für den Osten eine Gewähr dafür sein, daß Rom auch nach einer etwaigen Wiedervereinigung nicht auf eine Abschaffung der Priesterehe hinarbeiten wird.

Auch in den Kreisen der unierten Christen ist der Wunsch nach einer Erneuerung des Diakonats wachgeworden. Im Jahr 1960 hat die griechisch-melkitische Synode von Jerusalem unter dem Patriarchen Maximos IV. die Notwendigkeit betont, die Institution des Diakonats wieder aufleben zu lassen und die Bischöfe dazu aufzurufen. Das Dekret über die unierten orientalischen Kirchen hat diesen die Erneuerung des Diakonats zur Pflicht gemacht.

Das Diakonat in der Anglikanischen Gemeinschaft

Als die Kirche Englands sich von Rom trennte, war in der katholischen Kirche das Diakonat als eigenständiges Amt längst verschwunden. So wurde auch in den anglikanischen Kirchen das Diakonat bloße Vorstufe und ist es – im ganzen betrachtet – noch heute. Das anglikanische Ritual nennt zwar als Aufgaben des Gemeindediakons: Hilfe beim Gottesdienst, besonders beim Heiligen Abendmahl,

2 Quelle für das Vorstehende sind die Aufsätze von Ambrosius Backhaus, Diakonat in der Ostkirche, in: Una sancta 2/3 (1961); George Khodr, Der Diakonat in der orthodoxen Kirche, in: Das Amt der Diakone (Genf 1965).

3 Robert Clement: Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart, in: Diakonia in Christo, hrsg. v. Rahner-Vorgrimler (Freiburg 1962) Herder, 178.

Predigt (im Auftrag des Bischofs) und Dienst an den Armen, Kranken und Elenden. Ein eigenständiges Diakonat gibt es jedoch nur ausnahmsweise, und wo es existiert, widmet sich der Diakon nicht dem kirchlich-sozialen Dienst.

Die etwa alle zehn Jahre am Sitz des Erzbischofs von Canterbury tagende Lambeth-Konferenz hat 1958 in Artikel 88 ihrer Resolutionen den einzelnen Provinzen der Anglikanischen Glaubensgemeinschaft empfohlen zu prüfen, ob das Amt des Diakons in der ursprünglichen Weise als ein eigener Stand (distinct order) der Kirche wiedererstehen solle, statt als Probezeit betrachtet zu werden.

Aber die Lambeth-Konferenz ging weiter. In Artikel 89 spricht sie von dem Amt des „Hilfsgeistlichen" (supplementary ministry). Der hauptamtliche (fully trained und full-time, d. h. vollausgebildete und vollbeschäftigte) Priester sei zwar zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Lebens notwendig. Doch verbiete kein theologischer Grund, einen Mann zum Priester zu weihen, auch wenn er seinen Laienberuf weiterhin ausübe. Die Lambeth-Konferenz von 1958 bezieht sich dabei auf Artikel 65 der Konferenz von 1930, die wohl etwas zurückhaltender formuliert hatte. Sie möchte jetzt vorangehen und die Provinzen ermutigen, wo es wünschenswert sei, Vorkehrungen in dieser Richtung zu treffen. Es gehe dabei nicht um einen Ersatz, sondern um eine Ergänzung des hauptberuflichen Amtes der Kirche[4].

Die Frage nach Hilfskräften der Seelsorge mußte in der anglikanischen Gemeinschaft akut werden, weil die Zahl der Geistlichen – vor allem außerhalb Englands – mit dem Wachstum der Bevölkerung weithin nicht Schritt gehalten hatte. Auch hatte infolge der Liturgischen Bewegung die Zahl der Kommunionen in erfreulichem Maße zugenommen. Auch die Frage nach dem Wesen von Kirche und kirchlichem Amt und schließlich die Ökumenische Bewegung haben dazu beigetragen, die Frage nach dem Diakonat wach werden zu lassen.

Der Ausschuß „Ministries and Man Power" bei der erwähnten Lambeth-Konferenz 1958 erklärte freiweg, die Entwicklung in der anglikanischen Gemeinschaft sei in ein Stadium getreten, in dem diese entweder offen zugeben müsse, daß im Leben der Kirche heute kein Ort mehr für den Diakon sei, oder aber man müsse seinem Amt einen bestimmten Platz nicht nur im Gottesdienst, sondern auch im übrigen Zeugnis der Kirche (also auch im Zeugnis der helfenden Liebe) einräumen[5]. Diese Frage bedarf dringend der Beantwortung. Sie hat inzwischen auch mancherlei Antwort gefunden.

So waren die Empfehlungen der Lambeth-Konferenz die Beratungsgrundlage für eine Konferenz, die im Seabury-House in Greenwich (Connect., USA) im Februar 1964 stattfand. Über 40 Bischöfe, Theologen und Laien der anglikanischen Episkopalkirche in USA nahmen teil, andre traten den Beschlüssen bei (zu-

---

4 A self-supporting Ministry and the Mission of the Church. Zu beziehen durch The Division of Christian Ministries, 815 Second Avenue, New York (10017). Die Schrift enthält eine ausführliche Bibliographie zur Frage des Diakonats in der Episkopalkirche.

5 George Every: Der Diakon in der Anglikanischen Gemeinschaft, in: Das Amt des Diakons, 45.

sammen 18 Bischöfe). Das Ergebnis der Beratungen ist in einer Schrift niedergelegt: „A self-supporting Ministry and the Mission of the Church“ [6].

Der Konferenz geht es darum, Männer in das Amt der Kirche berufen zu sehen, die in einem weltlichen Beruf stehen und diesen weiter ausüben wollen, und zwar geht es ihr gleichermaßen um den nebenberuflichen[7] Priester wie um den nebenberuflichen Diakon, den „ständigen“ Diakon, das heißt den Diakon, der nicht beabsichtigt, Pfarrer zu werden (permanent, perpetual deacon). Von einem hauptberuflichen Diakon ist nicht die Rede. Der weltliche Hauptberuf des nebenberuflichen Geistlichen soll möglichst „kirchennah“ sein. Ein starkes Auseinanderklaffen beider Berufe soll vermieden werden.

Warum nebenberufliche Geistliche, und zwar beider Grade? Ein Klerus aus verschiedenartigen weltlichen Berufen befähige die Kirche, ihren amtlichen Bereich (official commitement) in immer weitere Kreise auszudehnen. Zugleich könne die Kirche den besoldeten Klerus vorteilhafter verwenden. Missionarischer Gedanke und Hilfe für den zum Teil überlasteten und zahlenmäßig zu geringen Klerus gehen hier Hand in Hand. Mit weiten Bevölkerungskreisen stehe die Kirche nicht mehr in Fühlung. Daher brauche sie heute verschiedene Typen von Klerikern, die nach Horizont und Herkunft vom herkömmlichen Bild des Klerus abweichen. In bestimmten Kreisen stelle der Wortschatz, die Lebensart, die kulturelle Bildung des traditionellen anglikanischen Geistlichen geradezu ein Handicap für eine wirksame Evangelisation und Seelsorge dar. Gewiß fehle es der Kirche streckenweise an den nötigen Mitteln, um überall bezahlte Geistliche zu haben, aber diese wirtschaftlichen Gesichtspunkte kämen in zweiter Linie. Es gehe um Männer, Führerpersönlichkeiten aus allen Berufen, die ihre speziellen Talente und Fähigkeiten für die Kirche fruchtbar machen könnten! Daher keine Ausbildung des Priesters (und erst recht des Diakons) im Priesterseminar, sondern verschiedene Arten der Ausbildung, etwa auch in den Diözesaninstituten für Heranbildung einer verantwortlichen Laienführerschaft, wie sich das schon bewährt habe.

Die Konferenz zweifelt nicht, daß es in der Kirche eine große Zahl von reifen und verantwortungsvollen Männern gibt, die sich fürs geistliche Amt eignen. Nicht zu vergessen die Lay-readers (Lektoren, Vorbeter), die schon seit Jahren kleine Gemeinden seelsorglich betreut haben. Bischof und Pfarrer sollen geeignete Männer ermutigen, einer etwa vorliegenden Berufung Folge zu leisten. Weniger erbaut ist die Konferenz von gewissen „außergewöhnlichen“ Leuten (exceptional, indivi-

---

6 A self-supporting Ministry.

7 Die Konferenz möchte den Ausdruck „nebenberuflich“ (part-time ministry) vermeiden, und zwar aus guten theologischen Gründen: Wer geweiht ist, steht allzeit im Dienst Gottes und der Kirche, einerlei ob er nur diakonische Tätigkeit ausübt oder daneben aus einem weltlichen Beruf seinen Unterhalt bezieht. Sie spricht daher von „supplemental“ oder „auxiliary ministers“ (Hilfsgeistlichen), von „voluntary“ oder von „self-supporting“, auch „non stipendiary clergy“ (freiwilligem Klerus oder finanziell selbständigen, d. h. von der Kirche unbesoldeten Kräften), auch von einem „non professionnal diaconate“ (nicht berufsmäßigem Diakonat). Wir glauben, der Einfachheit halber die Bezeichnung „haupt- und nebenberuflich“ beibehalten zu dürfen, möchten dies aber erwähnen, da man auch bei uns nach dem rechten Ausdruck sucht.

duals), die sich selbst anbieten, oft ohne Bezug auf die konkreten Nöte der Kirche. Es gibt bereits einige wenige nebenberufliche Priester, obwohl die gesetzlichen Bestimmungen dies sehr erschweren.

Dagegen kennt die kirchliche Rechtsordnung den nebenberuflichen Diakon. Es gibt bereits 180 nebenberufliche Diakone in der Episkopalkirche der USA. Sie sind meist als Hilfsgeistliche (assistent ministers) unter einem Pfarrer tätig, haben liturgische Funktionen, predigen gelegentlich und helfen in der Seelsorge (pastoral work). Aber sie können, so meint die Konferenz, doch auch im sozialen Dienst und in der Diözesanverwaltung tätig sein. Vor allem müßte dieses Diakonat in der ganzen Kirche wieder den Sinn für die ihr obliegende Diakonie wecken[8].

Beachtlich ist noch, was die Konferenz über Diakonat und Liturgie sagt: Man darf die liturgischen Funktionen des Diakons (Verkündigung des Evangeliums, Bedienen des Kelchs etc.) nicht trennen vom helfenden Dienst der Liebe. Die liturgische Tätigkeit des Diakons soll Ausdruck seiner Stellung im Leben der Kirche sein, nicht eine isolierte Funktion, mit der er am Sonntag den Zelebranten unterstützt. Umgekehrt steht er durch die Liturgie in Verbindung mit dem Gottesvolk, sein ganzes Leben und Wirken soll Ausdruck dessen sein, was er in der Liturgie, besonders bei der Feier der Eucharistie, tut. Jedenfalls soll der Diakon in enger Beziehung zu einer gottesdienstlichen Gemeinde stehen, einerlei ob er für ein bestimmtes Gebiet, für eine Berufs- oder sonstige soziologische Gruppe bestellt ist.

Die Konferenz tritt für beide nebenberuflichen Ämter ein, um die missionarische Chance zu nutzen, die der Kirche gegeben ist. Sie befürwortet eine Ausdehnung der bereits vorliegenden Anfänge und schlägt zu diesem Zweck gewisse gesetzliche Änderungen vor.

Nicht in allen Punkten ist die Konferenz einig geworden. In einigen Diözesen wünsche man nur den nebenberuflichen Diakon, in anderen nur den nebenberuflichen Priester, anderorts beide. Über die eigene Rolle des Diakons sei man sich nicht recht klar geworden. Erst die Erfahrung müsse die Verschiedenheit der Berufung klären. Die Frage „Ehe oder Zölibat?" scheidet für eine Differenzierung der beiden Ämter aus, da ja auch der Priester der Anglikanischen Gemeinschaft heiraten kann. Die Konferenz ist überzeugt, daß diese Fragen die ganze Anglikanische Gemeinschaft angehen, ja daß sie eine ökumenische Bedeutung haben.

Man darf die Stellungnahme der Seabury-House-Conference nicht als die gemeinsame Überzeugung der gesamten Anglikanischen Gemeinschaft ansehen, um so weniger, als ja auch innerhalb der Konferenz selbst in wichtigen Punkten verschiedene Auffassungen offenbar wurden. Dafür sind die Verhältnisse in den ein-

---

8 Auch die künftigen Priester werden bis zu einem Jahr als Diakone in der Seelsorge verwandt, meist als Leiter einer kleinen Gemeinde (minister in charge, pastoral charge) oder auch als Hilfsgeistliche unter einem Pfarrer, was für ihre Ausbildung sicher besser sei. Vgl. Robert Zimmermann, The office of the deacon, in: The Living Church, Milwaukee 1963. Der Verf. tritt dafür ein, statt des lay-readers das Amt des eigenständigen Diakons zu schaffen, hauptsächlich für liturgische Funktionen. Dieser Diakon soll in seinem weltlichen Beruf verbleiben. Zimmermann möchte ihn einen „geweihten Laien" nennen.

zelnen Gliedkirchen der in allen Erdteilen vertretenen Gemeinschaft zu verschieden. Immerhin enthält sie zahlreiche typische Elemente.

Auch im Mutterland der Anglikanischen Gemeinschaft macht man sich ernste Gedanken über das Diakonat. Im Oktober 1963 hat sich der Ausschuß der episkopalkirchlichen Provinzialsynode Schottlands mit der Frage des Diakonats befaßt[9]. In der Überzeugung, es sei nicht wünschenswert, jemand ohne Weihe das Sakrament des Heiligen Abendmahls austeilen zu lassen, schlägt der Ausschuß vor, zu diesem Zweck Männer zu Subdiakonen und Diakonen zu weihen. Er betont, das Amt des Diakons sei in seiner Funktion vom priesterlichen Amt zu unterscheiden, es habe seine besondere Eigenart. Wer Priester werden wolle, brauche also nicht erst zum Diakon geweiht zu werden. Die gegenwärtige Praxis, daß das Diakonat eine Übergangsstufe zum Priestertum bilde, sei daher irreführend, auch wenn der Diakon eine praktische Probezeit für das Pfarramt mitmache. Die Diakone seien Gehilfen im bischöflichen Amt. Meist dienten sie dem Bevollmächtigten des Bischofs, dem Gemeindepriester. Ihr Dienst solle es dem Pfarrer ermöglichen, seinem Amt als Hirte, als Prediger und als Verwalter der Sakramente besser nachzukommen.

Im übrigen wird die besondere Eigenart des diakonischen Amts im Blick auf seine Aufgaben im Bericht des Ausschusses nicht recht deutlich. Der Bericht meint, die Aufgaben des Diakons seien nicht klar umgrenzt, sie könnten vielerlei Funktionen in sich schließen. (Wenn bei der Einzelaufzählung der Tischdienst erwähnt wird, so darf man darunter wohl den Diener der helfenden Liebe verstehen.) Die Praxis werde, so sagt der Bericht, zeigen, wie der Diakon am besten Verwendung finde.

Daneben hört man aber auch entgegengesetzte Auffassungen. Während Zimmermann in der amerikanischen Zeitschrift „The Living Church" im Einklang mit dem Vorstehenden schreibt: „Man hat vorgeschlagen, Laien zur Spendung der Kommunion zu ermächtigen. Aber selbst die Laien wollen das nicht, und vielleicht ist ihr Instinkt richtig." „Der Diakon kann helfen!", hat die Provinzial-Synode von Canterbury 1961 die Auffassung vertreten, die Assistenz bei der Austeilung des Heiligen Abendmahls (und nicht nur des Kelchs) könne jedem verantwortungsbewußten Laien übertragen werden. Damit falle, meint George Every[10], der liturgische Anlaß für die Wiederherstellung des Diakonats weg[11].

Every stellt weiter fest: Zwar „erheben sich in der Anglikanischen Gemeinschaft zahlreiche Stimmen, die einen wahrhaft schriftgemäßen Diakonat fordern. Doch haben diese Stimmen bis jetzt noch kaum zu praktischen Erfolgen geführt. Wenn auch da und dort ständige Diakone eingesetzt worden sind (vgl. in der Episkopalkirche der USA), sind doch nur sehr wenige mit Aufgaben betraut, die in spezifi-

9 George Every a.a.O. 52. 10 Ebd. 45.

11 Die Kontroverse ist auch für die katholische Kirche von Interesse. Nachdem das Konzil dem Diakon das Tor geöffnet hat, wurde für die Ostzone Deutschlands mit Genehmigung Roms die Möglichkeit geschaffen, daß Laien die Kommunion reichen und predigen. Auch ist die Genehmigung, die Kommunion zu spenden, in Lateinamerika hier und dort Mitgliedern weiblicher Orden gestattet worden.

scher Verbindung zur diakonia der Kirche stehen, zum Dienst an den Armen und Unterdrückten oder zur Linderung der materiellen Not der Kirche oder ihrer Gieder."

Every kommt (zunächst für Afrika und Asien, aber wohl auch allgemein) zu dem Ergebnis: „Das dringendste Bedürfnis sind nicht Diakone, sondern Priester, die das Recht der Sakramentenverwaltung haben. Es ist darum wesentlich, daß Männer für den Priesterstand gewonnen werden. Sie mögen neben dem Amt einen weltlichen Beruf ausüben." Im übrigen möchte er diakonische Dienste vom Laien ausgeübt sehen, möchte offenbar auch den künftigen Priester ohne Weihe (ohne Status) vorher „diakonisch" tätig sehen.

In gleiche Richtung geht ein Beschluß der Bischöfe der Yorker Provinzial-Synode, die sich 1958 damit einverstanden erklärten, Priestern die Ausübung anderer Berufe zu gestatten, während sie den Vorschlag, ein ständiges Diakonat einzurichten, ablehnten. Ähnlich die Synode der Bischöflichen Kirche von Indien (Juni 1960): „Was ein Diakon heute zu tun hat, das kann, mit wenigen Ausnahmen, genau so gut von einem Laien bewältigt werden."

Es zeigt sich, daß in der Anglikanischen Gemeinschaft die Dinge noch durchaus im Fluß sind[12]. Gar manche Einwände, die in der Anglikanischen Gemeinschaft erhoben werden, sind uns aus der jüngsten Entwicklung der katholischen Kirche vertraut. Auch wenn wir nicht nur den nebenberuflichen, sondern auch den hauptberuflichen Diakon nötig haben, auch wenn bei uns der nebenberufliche Priester nicht in Frage kommt, so sind doch die praktischen Schwierigkeiten oft genug die gleichen.

Der Diakon der Evangelischen Kirche in Deutschland[13]

Im Verhältnis der katholischen zur evangelischen Kirche zeigt sich – anders als gegenüber der Ostkirche und den Anglikanern – der verschiedene Ansatzpunkt in der Auffassung von Kirche und kirchlichem Amt. Die evangelischen Kirchen kennen kein durch das Sakrament der Weihe übertragenes dreistufiges Amtspriestertum. Aber auch sie erachten ein besonderes apostolisches Amt für die Kirche als lebensnotwendig. Dabei wird für notwendig gehalten, dem „diakonischen Element im apostolischen Amt" durch ein besonderes Amt Ausdruck zu verleihen, durch das Diakonat, das als Amt eigner Prägung zu verstehen ist. Es könne also das drei-

12 Ein Sammelwerk über das Diakonat in der Anglikanischen Gemeinschaft wird in Kürze erscheinen.

13 Ich beschränke mich auf diesen Ausschnitt. Praktisch zeigt das Diakonat in der lutherischen wie in der reformierten und in der Kirche der Union in Deutschland wenig Unterschiede. Ich verweise im übrigen auf „Das Amt der Diakone" mit Einzelabhandlungen von: Herbert Krimm, Der Diakon in der lutherischen Kirche; Claude Bridel, Gedanken zum diakonischen Amt in den reformierten Kirchen; R. W. Henderson, Bemerkungen zum Diakonat im amerikanischen Presbyterianismus; George R. Beasley-Murray, Das Diakonenamt in den baptistischen Kirchen.

stufige Amt, das sich verhältnismäßig spät in der alten Kirche herausgebildet habe, mit guten Gründen beibehalten werden[14].

Bisher kennen die evangelischen Christen praktisch meist nur ein Amt in der Gemeinde, das Amt des Pfarrers, der zum „Dienst am Wort" berufen ist und zum „Dienst am Sakrament". Lange schon wird dieses „Ein-Mann-System" von vielen beklagt. Das entfaltete Diakonat wäre eine Hilfe, dieses System zu überwinden.

In seinen Anfängen geht das Diakonat in der evangelischen Kirche in Deutschland auf die Zeit Wicherns zurück, auf die Gründung des Rauhen Hauses in Hamburg. Der weitreichende Plan, der Wichern vorschwebte und für den er in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts so nachdrücklich kämpfte, ging dahin, neben der bürgerlichen Armenfürsorge und neben der freien Diakonie (Innere Mission) eine eigentlich kirchliche Diakonie zu erwecken, deren Schwerpunkt die Diakonie der Gemeinde ist. Die Gemeinde müsse für die Armen, die Notleidenden und Gefährdeten in ihrer Mitte sorgen. Dazu bedürfe es allerdings eines besonderen Amts, das im Amte Christi wurzelt. Dieses Amt im apostolischen Sinn sei das Diakonat. Es ist für Wichern neben dem Pfarramt ein besonderes, selbständiges Kirchenamt, ein Glied in der Ordnung der kirchlichen Ämter. Der Diakon soll die Diakonie der Gemeinde wecken und führen. Er ist dafür verantwortlich. Er soll in einer kirchlichen Ausbildungsstätte herangebildet und – ebenso wie der Pfarrer – ordiniert werden. Nur dieser kirchlichen Institution solle der Amtsname „Diakonat" vorbehalten bleiben. Wichern war mit diesen Gedanken seiner Zeit weit voraus. Er drang mit seinen Bestrebungen nicht durch. Jedoch entwickelte sich aus den Erziehungsgehilfen des Rauhen Hauses eine Brüderschaft, die die Keimzelle der heutigen Brüderhausdiakonie und des heutigen Diakonats in der Evangelischen Kirche wurde[15]. Es kam also nicht das von Wichern erstrebte Gemeindediakonat als ein anerkanntes geistliches Amt, vielmehr wurden die in den Brüderhäusern ausgebildeten Männer tätig in diakonischen Anstalten (als Pfleger in Krankenhäusern, als Erzieher in Kinderheimen, in der Stadtmission, der Arbeit an den Gefährdeten, Heimatlosen und Wanderarbeitern). Der Diakon war und ist auch heute der Heimvater, der die Anstalt leitet, oft von seiner Frau als verständiger Helferin unterstützt.

Aber seit der Jahrhundertwende wird mehr und mehr erkannt, wie nötig der Dienst des Diakons auch in der Gemeinde ist. Heute ist die Hälfte der Diakone in der Gemeinde tätig. Anfangs war der Diakon hier mehr als Helfer des Pfarrers in organisatorischen Aufgaben, im Küster-, Organisten- und Verwaltungsdienst beschäftigt. Er wurde zunehmend auch mit Aufgaben der Unterweisung und formellen Verkündigung für Kinder, Jugendliche und Alte betraut. Der Schwerpunkt seiner Gemeindearbeit liegt heute meist im Dienst der helfenden Liebe. Jeden-

14 So Lukas Vischer, Das Problem des Diakonates, in: Das Amt der Diakone, 14 ff. Vischer betont nachdrücklich, daß das Amt in seiner Struktur grundsätzlich veränderlich sei.

15 Vgl. Gerhard Noske, Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie (Stuttgart 1952).

falls ist die Tendenz spürbar, ihm mit der Übertragung diakonischer Verantwortung eine größere Selbständigkeit gegenüber dem Pfarrer zu verschaffen.

Der Diakon – einerlei ob er Anstalts- oder Gemeindediakon zu werden beabsichtigt – erfährt auch heute seine Ausbildung in einem Brüderhaus. Dieses gibt ihm vor allem die geistliche Form. Es ist in der Regel verbunden mit einem Erziehungsheim für Kinder, mit einem Heim für alte Menschen oder für Kranke (Epileptiker und andere), an denen der werdende Diakon den Dienst der Liebe tut und zugleich die Echtheit seines Berufes prüfen kann. Im Brüderhaus wächst eine brüderliche Gemeinschaft der Anwärter auf das Diakonat, die über die Zeit der Ausbildung hinaus in den Beruf weiterwirkt, die lebenslang den Diakon mitträgt und sich als standbildend erweist. Das Brüderhaus bleibt geistliche Heimat des Diakons[16]. Man darf wohl sagen, daß die Brüderschaft gewisse ordensähnliche Züge trägt[17].

Vom Brüderhausvorsteher wird der Diakon nach Beendigung seiner Ausbildung endgültig in die Brüderschaft aufgenommen und durch Handauflegung eingesegnet. Er wird von der Brüderschaft ausgesandt, auch in den Dienst der Gemeinden. Hier wird er durch den Vorsitzenden des Gemeindekirchenrats der Gemeinde vorgestellt und in einer liturgischen Feier in seinen Dienst eingeführt. Der Dienstvertrag wird zwischen dem Diakon und dem Gemeindekirchenrat geschlossen. Der Kirchenrat gibt die „Dienstanweisung". Dienstvertrag und Dienstanweisung werden vom Brüderhaus (von der Brüderschaft) gegengezeichnet. Die Brüderschaft kann den Diakon abberufen und anderweitig verwenden.

Neuerdings haben verschiedene Kirchen Gesetze über das Amt, die Ausbildung und die Anstellung der Diakone erlassen, so die „Evangelische Kirche der Union" unterm 13. Februar 1959[18]. Die Kirche betont darin, daß die helfende Liebe ein unveräußerliches Kennzeichen ihres Dienstes ist. Aufgabe des Diakons ist es, diesen Dienst innerhalb der Kirche zu vertreten und mit diesem Dienst den Dienst mit dem Wort (nicht: am Wort, wie es beim Pfarrer heißt) zu verbinden. Der Diakon ist Mitarbeiter in der Seelsorge. An liturgischen Aufgaben wird nur der Kindergottesdienst erwähnt. Dem Diakon sollen klar umgrenzte, möglichst selbständige Aufgaben zugewiesen werden, mindestens ein Arbeitsgebiet soll er in eigener Verantwortung betreuen. In besonderen Fällen besteht die Möglichkeit, „zur Sicherung der pfarramtlichen Versorgung der Gemeinden einen Diakon mit der Wahrnehmung von pfarramtlichen Aufgaben oder mit der zeitweiligen Verwaltung eines Pfarramts" zu beauftragen. Von besonderer Bedeutung erscheint die Bestimmung, daß die Einsegnung durch den Brüderhausvorsteher im Auftrag der Kirche

---

16 Es war dem Verf. eine Freude zu erkennen, wie stark vielfach die Erziehungsprinzipien der Diakonenanstalten eine Nähe zu den Methoden des Seminars der „Mission de France" aufweisen. (Vgl. dazu Richard Eckstein, Die Erneuerung des Diakonats (Berlin 1949) Wichern-Verlag und Rétif, Die Mission Frankreich, in: Dokumente, Freiburg 3/1950.

17 Theodor Lorch, Offene Fragen einer diakonischen Lebensordnung, in: Die Innere Mission (September 1952).

18 Die Innere Mission (Juli 1959) 213.

vollzogen wird. Sie bekommt dadurch einen kirchenoffiziellen Charakter. Man darf sagen, daß sie damit der Ordination des Pfarrers rechtlich immerhin angenähert ist. Th. Lorch nennt die Einsegnung des Diakons kurzerhand „Ordination". Er ist der Auffassung, Pfarramt und Diakonenamt hätten sich im letzten Jahrhundert in starkem Maß angenähert, besonders dadurch, daß dem Diakon immer mehr Aufgaben der Unterweisung und Verkündigung übertragen wurden[19].

Der im Dienst der Inneren Mission stehende Anstaltsdiakon ist nicht gleichermaßen mit dem Leben einer Gemeinde verbunden und an die offizielle Kirche herangerückt, wenn auch seine Einsegnung gleichfalls „im Auftrag der Kirche" vollzogen wird. Doch darf „von der fortschreitenden Integration von Innerer Mission und Kirche ein allmählicher Wandel erhofft werden"[20]. „Bis zur Stunde ist es noch immer nicht zu einer wirklich befriedigenden Einordnung des Diakonenamts gekommen." Im gleichen Sinne sagt Herbert Krimm, daß dem Diakon in Kirchenverfassungen und Gemeindeordnungen kein Ort zugewiesen sei, der ihn organisch einfügt. Wo er in Verfassungen genannt werde, handle es sich um nachträgliche Anerkennung des Vorhandenen, nicht um ein Streben nach kirchlicher Integration. Noch sei das diakonische Amt verengt auf ein besoldetes Angestelltenverhältnis, die Einsegnung könne nicht als Ordination gelten[21]. Ähnlich auch Claude Bridel. Er meint, die (reformierten) Diakonenanstalten lebten „mehr oder weniger am Rande des gewöhnlichen kirchlichen Lebens". Die Diakonengemeinschaften glichen mehr gewissen Orden und Instituten als einer Brüderschaft von Amtsträgern. Ohne es zu wollen, hätten sie de facto den Titel des Diakons für eine besondere Form des diakonischen Dienstes monopolisiert[22].

Tatsächlich kann man nicht übersehen, daß der Gemeindediakon in einer „zweipoligen Bindung" steht: sosehr die Brüderschaft einerseits für ihn eine große Stütze ist, so könnte sie doch auch „der gewünschten Partnerschaft von Diakon und Gemeinde hemmend im Wege stehen". Immerhin, das Gesetz hat ein „vertrauensvolles Hand-in-Hand-Arbeiten von Kirchenleitung und Brüderschaft erleichtert" (Söhngen). Nicht nur von den Vorstehern der Diakonenseminare, sondern auch von anderer Seite wird nicht gewünscht, die Brüderhäuser in kirchliche Ausbildungsstätten der offiziellen Kirche zu überführen; dagegen spreche ihre Geschichte und ihr moralisches Gewicht. Wie die Entwicklung laufen wird, läßt sich heute nicht übersehen. Der Vorsteher eines Brüderhauses schrieb hierzu dem Verfasser: „Je mehr die Kirche die Diakonie zu ihrer Sache macht und dies vom Gottesdienst bis hin in die Gestalt der Verfassungen und Kirchengemeindeordnungen sichtbar wird, und je mehr die Brüderhäuser gemäß dem Wichernschen Ansatz die Diakonie der Gemeinde und Gesamtkirche zum Ziel ihrer Arbeit machen und die

19 Ordination zum Diakonenamt?, in: Deutsches Pfarrerblatt 1/2 1960.

20 Oskar Söhngen: Der geistliche Charakter des Diakonenamts, in: Der Diakon. Festschrift der Deutschen Diakonenschaft, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft für männliche Diakonie, 9.

21 Der Diakonat in der lutherischen Kirche a.a.O. 56 ff.

22 Gedanken zum diakonischen Amt in den reformierten Kirchen a.a.O. 60.

ängstliche Sorge um die Selbsterhaltung fahren lassen, um so mehr werden Kirche und Brüderhäuser einer sinnvollen Entwicklung des Diakonenamts den Weg freigeben."

Diese Problematik wird sich bei uns so nicht stellen. Wenn der Diakon kommt, werden durch Weihe und Amt eindeutige rechtliche Verhältnisse geschaffen sein. Gleichwohl wird es auch bei uns Spannungen zwischen dem Amt des Pfarrers und dem des Diakons wie auch zwischen ihren Trägern geben, und es wird nötig sein, vorbeugend genaue rechtliche Regelungen zu treffen. Das eine sei jedenfalls gesagt: Viele von uns werden im Blick auf die evangelischen Diakonenanstalten bedauern, daß die reichen Möglichkeiten erzieherischer und geistlicher Art – wenigstens vorerst – uns verwehrt sein werden, jedenfalls für junge Menschen. Nur reifere verheiratete Männer hat ja das Konzil zum Diakon zu weihen gestattet. Zum Teil müßten wohl unsre „Diakonatskreise" die Pflege des Gemeinschaftsgedankens unter den werdenden und geweihten Diakonen übernehmen.

Eine wesentliche Frage ist für die evangelischen Christen die Frage nach dem Berufsbild des Diakons. Wie ist das Amt des Diakons abzugrenzen vom Amt des Pfarrers und von anderen Diensten in der Kirche? Welches sind seine Aufgaben?[24]

Der Diakon unterscheidet sich von anderen kirchlichen Mitarbeitern durch folgende Merkmale: 1. durch die Einsegnung und Bindung an die Brüderschaft, 2. durch seine Teilhabe an der Wortverkündigung, seine Funktion im Gottesdienst und seine soziale Funktion in der Gemeinde[25]. Ist Ziffer 2 nicht völlig parallel zur Formulierung des Konzils: „Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Nächstenliebe"? Dabei sei darauf hingewiesen, daß auch dem Priester der Dienst der Liturgie, des Wortes und der Liebe, wenn auch in andrer Weise, aufgetragen ist. Diese Aufgaben als solche schaffen also keine rechte Abgrenzung vom Dienst des Priesters. Auf evangelischer Seite sollte es – nach Th. Lorch – eine starre Grenzziehung zwischen Pfarramt und Diakonat nicht geben, eine klare Arbeitsteilung sei natürlich nötig.

Die Sozialfunktion des Diakons besteht nicht nur in den von ihm selbst zu leistenden Diensten helfender Liebe. „Es ist seine besondere Aufgabe, das diakonische Leben der Gemeinde zur Entfaltung zu bringen."[26] Aus dem oben Gesagten geht bereits hervor, daß die Betätigung des Diakons auf dem Gebiet der Wortverkündigung bislang recht bescheiden ist (Andachten, Bibelarbeit, katechetische Dienste), daß liturgische Funktionen fast fehlen und daß es zur Zeit noch schwer hält, dem Diakon einen breiteren Zugang zu diesen Funktionen zu ermöglichen. Aber die Stimmen werden eindringlicher, die dem Diakon auch auf diesem Gebiet Raum

---

23 Ernst Schering, Gemeindediakonie und Gemeindediakonat bei Wichern und seine Bedeutung für die männliche Diakonie heute, in: Die Innere Mission, 10/11 1964, 311.

24 Außer der in früheren Anmerkungen bereits erwähnten Literatur sei noch hingewiesen auf „Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche" (Zürich 1962) EVZ-Verlag mit drei Aufsätzen von Krimm, Rich und Wendland; ferner auf das Sammelwerk: Das diakonische Amt der Kirche (Stuttgart 1953), hrsg. v. H. Krimm.

25 H. Bürckstümmer: Diskussion um den Gemeindediakon, in: Innere Mission 10/11 1964, 307.

26 Vischer a.a.O. 29.

geben möchten, ja der Ruf wird allgemein und unüberhörbar. So zum Beispiel: Gegenüber der freien und kommunalen Diakonie ist der (kirchliche) Gemeindediakonat dadurch gekennzeichnet, daß er von der gottesdienstlichen Gemeinde ausgeht ... Dieses Amt ist Entfaltung des Amtes Christi. Da der Diakonenberuf ein kirchliches Amt ist, muß der Diakon notwendig gottesdienstliche Aufgaben übernehmen ... Uns scheint es eine Forderung erst unsrer Zeit zu sein, daß im gottesdienstlichen Geschehen sichtbar wird: Quellort der Diakonie ist der Altar Gottes. Aber bereits Wichern forderte, dem Diakon im sonntäglichen Gottesdienst das liturgische Diakonatsgebet als Lob-, Dank- und Bittopfer zu übertragen. Schon er forderte, das heilige Amt des Diakons solle einen Ausdruck im Kult finden[27]. Eine andere Stimme: Es ist zu überlegen, ob es überhaupt ein kirchliches Amt geben kann, das nicht im Gottesdienst zu Hause ist. Von daher müssen uns die Kräfte zu unsrer Arbeit kommen. Ein kirchliches Diakonenamt ohne liturgische Funktion ist in Gefahr, ein säkulares Amt der Sozialhilfe zu werden und nicht ein Dienst der helfenden Liebe. Es ist zu überlegen, ob uns nicht die urkirchliche Funktion des „zu-Tische-Dienens" einen Hinweis gibt auf den liturgischen Ort des Diakons. Die Mithilfe bei der Austeilung des Heiligen Abendmahles wäre dann dieser Ort. Das wird auch schon hin und wieder praktiziert, ohne daß die kirchliche Ämterordnung diese Funktion ausdrücklich bestätigt. Dazu Lesung von Epistel und Evangelium, Fürbittgebet, auch Predigt (als Lektor) in Vertretung des Pastors[28].

Und ferner: „Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und vor allem der alten Kirche gehören Gottesdienst und Liebestätigkeit untrennbar zusammen. Der Diakonat muß diese Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen ... Zum Aufgabenbereich des Diakons müssen darum jedenfalls Funktionen im Gottesdienst und in der Fürsorge zählen ... Wenn auch das Gewicht seiner Tätigkeit auf der Fürsorge liegen muß, so nimmt er doch auch an andern Elementen des apostolischen Amtes teil. Es ist mit sein Auftrag, zu verkündigen und Seelsorge auszuüben ... Die Tätigkeit des Diakons hat sich in erster Linie im Bereich der Gemeinde zu vollziehen, die sich zum Gottesdienst versammelt. Auch sein Amt ist in erster Linie einer bestimmten Gemeinde zugeordnet. Auch wenn der Diakon Aufgaben auf regionaler Ebene erfüllt, darf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, regelmäßig Gottesdienst feiernden Gemeinde nicht aufgehoben werden."[29] Schließlich: Die ursprüngliche, universale Trias martyria (missionarisches Zeugnis, Verkündigung des Worts), diakonia (Sorge für Arme und Kranke) und leiturgia ist nicht mehr vorhanden. Der Diakon erfüllt zwar soziale und missionarische Funktionen, vom Fundamentalbereich der Liturgie ist jedoch kaum etwas geblieben. Dadurch kommt der geistliche Mittelpunkt seines Amts (gottesdienstliche Lesung, Spendung des Abendmahls) für ihn selbst nicht mehr deutlich zur Geltung ...

---

27 Schering a.a.O. 311.
28 H. Behr: Der Gemeindediakon und die Kirche, in: Die Innere Mission, 325.
29 Vischer a.a.O. 14 ff.

Einziger Ausgangspunkt aller Diakonie ist die Nachfolge des Herrn, der Kranke geheilt und Hungernde gesättigt hat. Hier liegt zugleich die Begründung für das besondere Amt des Diakons. Diakonie und Diakonat sind Funktionen des Leibes Christi[30]. Wir könnten die Reihe der Zeugnisse beliebig fortsetzen, doch muß das Vorstehende genügen.

Von einem Streben nach dem Pfarramt kann dabei, wie auch H. Behr betont, nicht die Rede sein. Es geht darum zu erkennen,daß dem Diakon „von Haus aus" eine Teilhabe an Liturgie und Verkündigung zusteht, daß er auch hierin, jedenfalls unterstützend, tätig sein muß, wenn er seinen diakonischen Dienst auf der ganzen Linie erfüllen will. Das schließt beim einzelnen Diakon eine Spezialisierung nicht aus.

Zu den „Neun Erwägungen über das Amt der Diakone in der Kirche" darf kurz bemerkt werden:

Mit Recht sagt das Vorwort zur Veröffentlichung des Ökumenischen Rats, wenn auch eine Einigung über die theologischen Grundlagen im Verständnis des Amts bei der Konsultation in Bossey nicht möglich gewesen sei, so sei die erzielte Übereinstimmung doch ermutigend. Einig sei man vor allem darin, daß das Diakonat in allen Traditionen Verkürzungen erfahren habe und daß es überall der Erneuerung bedürfe. Die Neun Punkte unterstreichen in vielem das, was hier über Möglichkeiten der Erneuerung in den einzelnen Kirchen gesagt wurde. Wären die Reden der Väter auf dem Konzil zur Frage des Diakonats schon greifbar, es ließen sich gewiß gar manche Parallelen zu den Äußerungen der Kommission ziehen. Hat nicht das Konzil mit seiner Grundkonzeption, der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der helfenden Liebe, die Möglichkeit gegeben, das Anliegen des Ökumenischen Rats an unsere Kirche zu verwirklichen: im Diakon den Dienst der Kirche an der leidenden Menschheit zur Darstellung zu bringen? Wie sehr wurde auf dem Konzil betont: Alles Amt ist Dienst! Wie eindringlich wurde das Bild der „Kirche der Armen" beschworen! Im Diakon wird der Dienst der Kirche an den Armen, den das Amt bisher nur in bescheidenem Maße erfüllt hat – erfüllen konnte – zur Geltung kommen. Katholiken und evangelische Christen dürfen mit dem Ökumenischen Rat sagen: Wir Katholiken müssen das karitative Element, unsere evangelischen Brüder das liturgische und das verkündende Element als wahre, das Diakonat mitbegründende Faktoren anerkennen. Dann sind beide auf dem rechten Weg, dann gehen beide – trotz der Verschiedenheit der dogmatischen Konzeption – im Diakonat aufeinander zu.

---

30 Krimm a.a.O. 56.

ZEITBERICHT

Zum deutsch-polnischen Verhältnis

Der in Warschau und Breslau von der Pax-Bewegung herausgegebene „Tygodnik Katolikow" bringt im Oktober 1965 eine Sonderausgabe in deutscher Sprache, die sich an die Leser in der Bundesrepublik wendet. Inhalt der Nummer bilden Abhandlungen und Stellungnahmen über die „polnischen Westgebiete", anläßlich des 20. Jahrestages der „Rückkehr der West- und Norddiözesen an Polen".

Wir entnehmen dieser Nummer folgende Zahlen, die, wir nehmen es an, auf Grund polnischer Quellen erarbeitet sind: „Die polnische Intelligenz war jene Schicht, auf welche sich die Aufmerksamkeit der Nazis besonders konzentrierte, und welche sie auf besonders verbissene Weise bekämpfte. Daher waren auch die Verluste unter der polnischen Intelligenz besonders hoch. Im Vergleich zum Stand am ersten Tag des Kriegsausbruches wurden 28,5 % aller Professoren und des wissenschaftlichen Personals der Hochschulen ermordet, 13,1 % der Lehrer an höheren Schulen, 14,2 % der Lehrer an Berufsschulen, 5,1 % der Lehrer an Volksschulen, 38,7 % aller Ärzte, 56,9 % aller Rechtsanwälte, 21,5 % aller Richter, Staatsanwälte und Gerichtsassessoren, ein hoher Prozentsatz von Künstlern, Musikern, Schauspielern und Regisseuren, Schriftstellern, Redakteuren und anderen Gruppen der Intelligenz. Ermordet wurden 2647 katholische Geistliche, d. h. 27,2 % des gesamten katholischen Klerus ... Polen war für Deutschland die Hauptquelle für Sklavenarbeiter. Während der ganzen Besatzung wurden aus Polen 2 460 000 Personen verfrachtet. 76 % aller Ausländer, die zur Zwangsarbeit in Deutschland eingesetzt waren – waren Polen ... Die Gesamtverluste der Bevölkerung im Gebiet Polens, inklusive der Verluste der bewaffneten Streitkräfte, werden auf über 6 Millionen Menschen berechnet, d. h. 22 % der Gesamtbevölkerung. Erinnern wir bei dieser Gelegenheit an die Kriegsverluste gewisser anderer Staaten im Verhältnis zu je 1000 Einwohnern: Jugoslawien 108, Griechenland 70, Albanien 24, Holland 22, die Tschechoslowakei 15, Frankreich 15, Großbritannien 8, Belgien 7, Norwegen 3, USA 1,4."

Die Zahlen sind erschütternd, das Leid, das hinter ihnen sichtbar wird, unermeßlich. Hier kann nicht aufgewogen werden, hier kann man nicht abrechnen. Es ist sinnlos, das Leid, das Millionen Deutscher getroffen hat, dem Leid der Millionen Polen gegenüberzustellen. Eines jedoch steht mit Sicherheit fest: Das Unglück der Polen und der Deutschen wurde durch den Krieg verursacht, den Hitler durch seinen Überfall auf Polen vom Zaun gebrochen hat, weil die gewiß schwierige Frage des polnischen Korridors auch mit friedlichen Mitteln hätte gelöst werden können.

In der gleichen Nummer ist ein Artikel zu finden, der den Titel trägt „Wir stehen wieder dort, wo wir vor 1000 Jahren gestanden haben". Darin wird von den kirchlichen Feiern und Ansprachen berichtet, die anläßlich des 20. Jahrestages gehalten wurden. Wir finden darin den Satz: „Die Vorsehung Gottes hat uns bisher geleitet, wo wir uns heute voller Dankbarkeit dafür befinden, daß Gott uns nach Jahrhunderten in dieses Land gebracht hat." Geschichtlich gesehen könnte über diesen Satz eine Einmütigkeit zwischen Deutschen und Polen zustandekommen, wenn nur die Polen nicht übersehen wollten, daß schließlich eine siebenhundertjährige Kulturarbeit der Deutschen dieses Land auf den Stand gebracht hat, den es heute hat. Diese Kulturarbeit ist genauso ein geschichtliches Faktum, das ebensowenig geleugnet werden kann wie die Tatsache, daß um 1200 diese Gebiete wohl überwiegend von Slawen besiedelt waren. Aber es geht uns nicht um die Geschichte, weil das deutsch-polnische Verhältnis nicht mit geschichtlichen Argumenten zu lösen ist, zumal die stärkeren wohl auf deutscher Seite sind.

Es geht hier gegen eine falsche Theologie, gegen die Berufung auf die göttliche Vorsehung, die sich im Mund eines kirchlichen Würdenträgers in solchen Zusammenhängen noch schlechter ausnimmt als im Munde Hitlers. Gott ist ein Gott der Geschichte, aber diese Geschichte ist eine Geschichte seines in Jesus Christus den Menschen angebotenen Heils, nicht eine Geschichte staatlicher Circumscriptionen. Die „Gerechtigkeit Gottes", die der Kirchenfürst in der „Rückkehr" der „Westgebiete" zu Polen erkennen möchte, wird gewiß nicht geleugnet, wenn man meint, daß die Gerechtigkeit Gottes nur ungenügend, wenn nicht überhaupt falsch durch die Klischees nationalistischer Vorstellungen ausgedrückt wird.

Das deutsch-polnische Verhältnis kann nicht durch geschichtliche Interpretationen noch durch amtskirchliche Verlautbarungen – seien sie hüben oder drüben erlassen – geregelt werden. Zwar müssen auch moraltheologische Erwägungen zu Rate gezogen werden, aber diese sind umfassenderer Natur. Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika „Pacem in terris" darauf hingewiesen: „Kein Zeitalter wird die Einheit der menschlichen Schicksalsgemeinschaft zerstören, da diese aus Menschen besteht, die gleichberechtigt an der naturgegebenen Würde teilhaben. Deshalb fordert die in der Natur des Menschen gründende Notwendigkeit immer, daß in geziemender Weise jenes umfassende Gemeinwohl angestrebt wird, welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht."

Die an Polen und Deutschen verletzte Würde des Menschen muß jene Schicksalsgemeinschaft stiften, die beide Völker eine Lösung finden läßt, die nicht vom geschichtlichen Pathos lebt, nicht das Wohl des einen oder anderen der beiden Völker allein, sondern das Wohl der Völkerfamilie Europas, ja der gesamten Welt im Auge hat. Die Sorge um den Frieden und das Wohl Europas und der Welt müssen eine Lösung finden lassen, die sich weder mit der falschen Gloriole göttlicher Vorsehung noch mit der undifferenzierten Aufforderung zu christlicher Buße umgibt, sondern die, immer auf das Wohl Europas und der Welt blickend, den Deutschen und den Polen ein gutes nachbarliches Zusammenleben gestattet. Wie diese Lösung aussehen wird, weiß die Kirche so wenig wie irgendein Mensch. Ihre Aufgabe kann nur sein, die Heilsbotschaft Christi dieser Welt zu bringen, diesen und jenen, allen, die zum Reich Gottes, nicht zu den Reichen dieser Welt berufen sind, auch wenn sie Bürger dieser Reiche mit sehr wandelbaren Grenzen sind.

UMSCHAU

Das religiöse Buch

Krise und Kriterien

„Jetzt, da jeglicher liest und viele Leser das Buch nur ungeduldig durchblättern und, selbst die Feder ergreifend, auf das Büchlein ein Buch mit seltener Fertigkeit pfropfen, soll auch ich, du willst es, mein Freund, dir über das Schreiben schreibend, die Menge vermehren und meine Meinung verkünden, daß auch andere wieder darüber meinen und immer so ins Unendliche fort die schwankende Woge sich wälze." Eindringlich und nicht ohne ironischen Unterton skizziert dieses Wortgemälde Goethes (aus der „1. Epistel"), was die Situation der Schreibenden und Lesenden und in all dem das Schicksal des Geschriebenen selbst heute mehr denn je kennzeichnet. Indes, unterzugehen im grauen Gewoge des allzuviel Geschriebenen und unbemerkt zu bleiben in der Flüchtigkeit der Lesenden, ist nicht das einzige und nicht das erste Merkmal jener Krise, in die das ausgesprochen religiöse Buch geraten zu sein scheint.

Wohlgemerkt, das ausgesprochen religiöse Buch! Also nicht eigentlich das streng theologische Buch, das Buch der „Fachleute", obwohl

auch sie schlecht beraten wären, wenn sie ihr Fach, die Theologie, nicht immer wieder als eine Initiation, eine Art Einübung und Einweihung des menschlichen Geistes in den konkret unendlichen Anspruch des Geheimnisses Gottes begriffen, wenn also ihre theologischen Bücher am Ende nicht doch auch in gewissem Sinne religiöse Bücher wären. Doch ist es gut und unvermeidlich, das religiöse Buch und das theologische Buch zu unterscheiden, im übrigen aber alle Spielarten des religiösen Buches – von der geistlichen Meditation bis zum religiös thematisierten Roman – einzubegreifen und nach der besonderen Situation dieses Buches heute zu fragen.

Freilich, schon die Diagnose dieser Situation wird kaum einhellig ausfallen, selbst wenn wir uns von vornherein auf unseren mitteleuropäischen Lebens- und Erfahrungsraum beschränken. Immerhin kann man wohl ohne Übertreibung feststellen, daß das religiöse Buch in einer gewissen Krise steckt: sei es, daß entweder das breitere Interesse für diese Gattung sichtlich erlahmt (wenn wir einmal einen festen Bezieherkreis – geistliche Bibliotheken, Schwesternhäuser, Pfarrbüchereien – außer Betracht lassen), sei es, daß das religiöse Buch in seiner Art vielfach nicht mehr jene erreicht oder anspricht, die sich von Büchern bis an die Grund- und Grenzsituationen des eigenen Daseins begleiten lassen oder die sich doch durch ein Buch eine solche Situation und die ihr korrespondierenden Fragen entdecken lassen. Was immer die genaueren Symptome der genannten Krise sein mögen, eine Vermutung sei hier noch besonders erwähnt: Hat sich nicht langsam und mehr unter der Hand eine Art Wachablösung vollzogen? Hat nicht für viele religiös durchaus empfängliche Menschen heute ein anderes Genus die Funktion des religiösen Buches übernommen? Ist nicht vielfach die moderne „humane Literatur", das Drama, insbesondere der Roman, der „die Verzweiflung beim Namen nennt" (A. Camus), zum Brevier für Existenzfragen, zum Vademecum durch die Grenzsituationen des Lebens geworden? Erregt und bindet sie nicht häufig mehr als das ausgesprochen religiöse Buch jenes fundamentale religiöse Interesse, in dem sich der Mensch mit der Sinnfrage seines Lebens und seiner Zukunft konfrontiert?

*

Für die eben angedeutete Krise des religiösen Buches lassen sich einige allgemeine Ursachen ermitteln. Sie allein können wir in Betracht ziehen. Es sind einmal Ursachen, die in der geistig-religiösen Situation heute liegen, dann solche, die in Beziehung stehen mit dem heutigen Leser oder vielmehr mit der Eigenart seines Lesens, und schließlich solche, die sich im religiösen Buch selbst finden.

Von jenen Ursachen, die in der geistig-religiösen Situation heute liegen, sei nur die wohl wichtigste und maßgeblichste genannt. Wir stehen offenbar in einem Umbruch unserer religiösen Vorstellungswelt, der selbst wiederum an eine Wende in unserer Welterfahrung geknüpft ist. Wie immer diese Umbruchs- und Übergangssituation näher zu bestimmen und einzuschätzen ist[1], sie bringt unvermeidlich eine gewisse Vorherrschaft der „negativen Theologie" und im Zusammenhang damit einen Überhang zur „indirekten Religiosität", bzw. zur „indirekten Frömmigkeit" mit sich. Deutlicher wird bewußt und als Erfahrung realisiert, daß zwischen den religiösen Vorstellungen und der religiösen Sprache einerseits und der in ihnen zur Anschauung und zum Wort gebrachten Wirklichkeit Gottes anderseits eine unendliche Differenz besteht, daß – wie es die kirchliche Lehre selbst ausdrückt – jede Ähnlichkeit zwischen den Glaubensvorstellungen und der in ihnen ausgelegten Glaubenswirklichkeit noch einmal durchherrscht und in Frage gestellt ist von einer je größeren Unähnlichkeit. Eindringlicher erfassen wir heute, daß alle Vorstellungen und satzhaften Objektivationen unseres Glaubens immer auch verbergenden Charakter

[1] Da dies alles hier nur in äußerster Kürze angedeutet werden kann, erlaube ich mir für diesen Zusammenhang auf meine beiden Aufsätze zu verweisen: Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965) 45–62; Gott vor uns, in: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

haben; klarer als die Unentbehrlichkeit steht uns die Unzulänglichkeit aller theologischen und religiösen Vorstellungs- und Aussageweisen vor Augen. Eine gewisse Scheu vor der direkten thematischen Religiosität, eine elementare Diskretion circa sacra, ein Hang, mit der Religion „im Rücken" zu leben, „über das zu schweigen, wovon man nicht sprechen kann", hat hier seine Wurzeln. Diese Haltung braucht und kann keineswegs rein negativ eingeschätzt werden. Sie kann aber auf ihre Weise zur Krise des üblichen religiösen Buches, das nicht selten diese Diskretion in fataler Weise ignoriert oder mißdeutet, entscheidend beitragen und schließlich jene Emigration befördern, in der eine religiös durchaus empfängliche Leserschaft aus dem Bereich des ausgesprochen religiösen Buches in den Bereich der „humanen" Literatur mit ihrer indirekten religiösen Problematik auswandert.

Eine weitere allgemeine Ursache für die Krise des religiösen Buches liegt wohl in der Art, wie heute üblicherweise gelesen wird und wie man dementsprechend die Begegnung mit einem Buch auffaßt. Der Part des Zuschauers scheint auch beim Lesen immer mehr überhandzunehmen. Eine vom „Fern-sehen" gebannte Zeit entwickelt auch einen neuen Trend beim Lesen: die „Distanzlektüre"! Man „sieht zu", „beobachtet", ist selbst nicht im Spiel und läßt sich auch nicht gern hineinziehen. Zuschauer und Akteure sind – durch die Barriere des „Beobachtens" – fein säuberlich getrennt. Der osmotische Druck zwischen Buch und Leser fehlt; Austausch, Betroffenheit, Verwandlung finden nicht statt. Gut, man liest Bücher, um zu studieren, zu analysieren und um sich belehren zu lassen. Und sonst? Man liest Bücher wie einen Fahrplan (zu Informationen und Orientierung) oder wie einen Anschlag (aus Neugierde), und man liest immer wieder, um sich zu zerstreuen, liest also mehr von sich weg als auf sich hin. Lesen ist mehr ein Vorgang der Flucht als der Sammlung geworden. Das Disengagement triumphiert. Was Wunder, daß es zu einer Krise des religiösen Buches kommt. Eines nämlich kann dieses Buch, will es sich nicht selbst aufgeben, nie sein: Distanzliteratur.

Damit sind wir wieder beim religiösen Buch. Es selbst, die übliche Art seiner inhaltlichen und formalen Gestaltung, ist nicht die letzte Ursache für die Krise, in der es sich befindet. Wer möchte das bestreiten? Die grassierenden Mängel und Schwächen des religiösen Buches werden ja nicht selten angeprangert. Diese Kritik soll hier nicht wiederholt und auch nicht fortgeführt werden. Bessermachen ist hier alles! Immerhin sollen noch kurz einige Kriterien zur Sprache kommen, die der Gestaltung des religiösen Buches heute vielleicht dienlich sein können. Ich mache diese Vorschläge als Theologe und tue es deshalb in dem Bewußtsein, als solcher selbst im Glashaus zu sitzen. Denn die Theologie selbst ist, so scheint es, ganz und gar nicht unschuldig an der inneren Krise des religiösen Buches. Hat sie nicht allzu lange die spirituellen und kerygmatischen Bezüge aus ihrem eigenen Logos verbannt und so dazu beigetragen, daß das religiöse Buch theologisch verkümmerte? Ist sie nicht immer noch zu sehr reine Begriffs- und zu wenig echte Erfahrungstheologie (ohne daß beides sich gegenseitig ausschlösse)? Ist ihr Stil nicht viel zu wenig Ausdrucksmittel und Ausdruckshilfe religiöser Erfahrung? Dient ihre „Orthodoxie" oft nicht viel zu wenig jener „Orthopraxie", in der jeder Logos erst zu sich kommt, dessen Wahrheit nicht einfach „betrachtet" werden kann, sondern „getan" werden muß (vgl. Jo 3, 21)? Rühmliche Ausnahmen dokumentieren eindrucksvoll genug, daß es nicht so sein müßte.

*

Wir lassen hier eine grundsätzliche Frage außer Betracht, die sich angesichts der Krise des religiösen Buches anmeldet, die Frage, ob und inwiefern das religiöse Buch nicht nur ein legitimes, sondern ein notwendiges und daher bleibendes Moment an der Selbstdarstellung und am Selbstvollzug des Christentums ist. Wir fragen hier nicht nach dem tieferen Zusammenhang zwischen dem religiösen Buch und der Tatsache, daß das Christentum eine „Buchreligion" (K. Rahner) ist und die „Diakonie am Wort" (Apg 6, 4) als Wesensauftrag ver-

steht. Wir setzen voraus, daß es solche Zusammenhänge gibt und daß es darum auch das religiöse Buch weiterhin geben wird und in einem recht verstandenen Sinne wohl auch geben muß. Wie aber kann und soll dieses Buch gestaltet sein? Die folgenden Hinweise beschränken sich in aller gebotenen Kürze und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit auf jene Gesichtspunkte, die gerade für Situation und Auftrag dieses Buches heute wichtig erscheinen.

1. Das religiöse Buch muß mit Anspruch und Anforderung, mit Trost und Weisung den konkreten Menschen treffen. Das ist heute, angesichts des inneren und bleibenden Pluralismus unserer Bewußtseins- und Erfahrungswelt, in dem Religion meist nur als ein verschwindender Sektor neben anderen übermächtigen Bewußtseinsbestimmungen erfaßt wird, besonders schwer. Das religiöse Buch kann heute weniger als je eine geschlossene und gesicherte religiöse Erfahrungswelt voraussetzen, für die es gewissermaßen nur den ideologischen Überbau, die statuarische Ausschmückung zu liefern hätte. Es muß heute mehr denn je der religiösen Initiation des menschlichen Bewußtseins selbst dienen, muß jene Erfahrungszusammenhänge allererst erwecken und aufdecken, in denen der Mensch überhaupt numinos empfänglich ist, in denen er immer noch und immer neu sich überanstrengen und über sich hinausrufen läßt. Kurzum, das religiöse Buch muß – und das macht seine Aufgabe so schwierig, aber auch so wichtig – weniger der zusätzlichen Erbauung der Gläubigen als der immer neuen Entdeckung der bedrohten Glaubensmöglichkeit überhaupt dienen; es steht heute, um es in Bezug auf die Theologie zu formulieren, in einer besonderen Allianz mit der Fundamentaltheologie. Dies erfordert ein geschärftes Sensorium für die geschichtliche Erfahrungssituation und Bewußtseinsorientierung einer Zeit. Das religiöse Buch kann nicht in der guten Stube (hinter verschlossenen Türen und zugezogenen Vorhängen), es muß „an der Front" geschrieben werden. Denn „wir stehen alle an der Front. Die Grenze ist überall" (Ch. Péguy).

2. Das religiöse Buch darf und braucht keine ideologischen Züge tragen. Es darf und braucht kein Wissen und keine Antwort vortäuschen, über die es selbst nicht verfügt. Es darf und braucht sich nicht durch einen vermeintlichen Überschuß an Antworten und einen Mangel an echten schmerzlichen Fragen dem Verdacht der modernen Mythologie aussetzen; es darf und braucht nicht den Eindruck erwecken, als gäbe es in ihm „keine Fragen mehr, ... nur noch Antworten und ewige Kommentare" (A. Camus). Ohne in das andere fruchtlose Extrem, in den Kult des bloßen Infragestellens, zu verfallen, muß doch für das religiöse Buch gelten: Seine Antwort besteht nicht darin, die aufgegebenen letzten und umgreifenden Fragen des menschlichen Daseins einfach wegzudiskutieren und die Dunkelheiten dieses Daseins so aufzuhellen, daß sie nach der gegebenen Antwort schlechthin verschwunden sind, als ob sich der Mensch mit Hilfe seiner formulierten Religion schließlich selbst völlig durchschauen und so von der Unheimlichkeit seines Daseins absolvieren könnte. Die Aufgabe des religiösen Buches besteht nicht zuletzt darin, diese Fragen dem Menschen als unausweichliche Fragen stets neu zu nähern und zuzuschieben, ihn aus der anonymen Diktatur des Faktischen zu befreien, den eingefahrenen Kanon seiner „Selbstverständlichkeiten" zu überfragen und zu entsichern, damit der Mensch sich selbst in freier Tat auf jenes Geheimnis hin annehme, das ihn in diesen Fragen umgibt und beansprucht und das wir im Glauben „Gott" nennen. Die Antwort des religiösen Buches nimmt die Last des freien religiösen Vollzugs nicht ab, ist nicht „Existenzersatz", und muß dies auch erkennen lassen. Wo seine Antwort glückt, läßt das religiöse Buch das menschliche Dasein gerade in seiner absoluten Fragwürdigkeit vor sich kommen und das Geheimnis Gottes als das erkennen, das sich dem Menschen allein in dieser unverstellt angenommenen und durchgehaltenen Fragwürdigkeit als freie Antwort gibt. In diesem Sinne muß das religiöse Buch immer und heute vielleicht mehr denn je Handgeleit und Einübung in eine echte und radikale „Armut im Geiste" sein.

3. Entscheidend ist das im religiösen Buch wirksame und zur Sprache kommende Weltverständnis. Das religiöse Buch kann und muß

unbefangen mit jener bleibenden Weltlichkeit unserer Welt rechnen, angesichts derer wir heute leben, und es darf sich für das exercitium spirituale nicht eine künstliche Nebenwelt schaffen (die dann de facto doch meist nur die religiös vielleicht bequemere Weltsituation von gestern wäre). Warum gibt es z. B. bis heute keine „Großstadtmystik"? Mit dieser weltlichen Welt rechnen heißt nicht sich einfach mit ihr versöhnen oder sie gar kanonisieren, sondern in ihr und an ihr die Einübung in die Hoffnung wagen, die als „Hoffnung gegen Hoffnung" freilich unendlich verschieden ist von jedem reinen Fortschrittsglauben und automatischen Weltoptimismus, der sich vielfach und in verschiedensten Schattierungen an unsere gegenwärtige Weltsituation knüpft. Von entscheidender Bedeutung für das Weltverständnis im religiösen Buch scheint mir die richtige Aufnahme des Motivs der „Weltflucht" zu sein, das in der klassischen religiösen Literatur des Christentums eine große Rolle spielt und das auch heute keineswegs überholt oder auch nur unaktuell ist. Freilich, diese „Weltflucht" darf nicht einfach als Entlassung aus der Weltverantwortung, darf nicht einfach undialektisch als eine Flucht aus der Welt gefordert und entfaltet werden, sondern eher als eine Flucht mit der Welt „nach vorn", als eine Flucht aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt, „deren Stunde immer da ist" (vgl. Jo 7, 6). Sie muß das ihr aufgetragene „noli conformari huic saeculo" befolgen und realisieren, indem sie immer neu den Konflikt mit der bestehenden, ins eigene Ansehen verliebten und sich selbst rühmenden Welt (in uns und außer uns!) aufnimmt – im Sinne des Exodusmotivs im Alten Testament und vor allem in der Kreuzesbotschaft des Neuen Testamentes, worin sich in einzigartiger Weise Weltbejahung und Weltüberwindung, höchste Welttat und höchste Welterleidnis vereinen. Das daran sich ermessende Weltverhältnis des Christen hat die Grundgestalt der gekreuzigten Hoffnung. Sie vor allem müßte zum roten Faden der Einübung ins Christentum werden, zum Kriterium der „Unterscheidung der Geister", zum Zündstoff des Konflikts des Menschen mit sich selbst, der lebendigen Entzweiung mit seinen „Selbstverständlichkeiten" (vgl. Mt 19, 29 u. ö.) und seinem „Eigenruhm" (vgl. 1 Kor 1, 29 u. ö.). Ein religiöses Buch, das von dieser Sicht geleitet wird, ist in seiner meditativen Weltdistanz nicht rein „unweltlich", sondern realisiert Weltverantwortung als beständige Weltkrisis, ist echte und fruchtbare „Konfliktsliteratur". Es ist in seinem meditativen Charakter nicht ohne den Geist der geschichtlichen Initiative.

4. Mehr als bisher muß das religiöse Buch aus einer gewissen Esoterik des Interesses und der Blickrichtung heraustreten und eine entschiedene Solidarität mit dem gefährdeten Humanen überhaupt erkennen lassen. Es muß zunehmend bestimmt sein von einer leidenschaftlichen Parteinahme für den bedrohten Menschen als solchen. Das hat nichts zu tun mit einer Resignation und Reduktion des religiösen Anliegens des Christentums in rein humane Belange hinein (was sich als typische Gefahr einer alt werdenden Religion brandmarken ließe, die auf dem Wege über reines Humanitätsdenken jene Universalität zu erreichen oder zu erschleichen sucht, die ihr auf dem Weg geschichtlicher Mission versagt blieb); das hat aber alles zu tun mit der Gläubigkeit und Kommunikationskraft einer religiösen Aussage, die angesichts einer radikal bedrohten Menschlichkeit des Menschen ein universales Heil vertritt, ein Heil der brüderlichen Verantwortung „für den Geringsten", ein Heil, in bezug auf das alles unwahr ist, was nur für den isolierten Einzelnen wahr zu sein scheint. Es gibt Situationen der humanitären Verantwortlichkeit des Christentums, in der eine allzu rasch sich einstellende Berufung und Einschränkung auf die „kleine Herde" zur religiös verschleierten Ideologie werden kann (vgl. Lk 10, 25–37). Ist es verwegen zu sagen, daß ein Großteil unserer religiösen Bücher in diese Ideologie verstrickt ist?

5. Scheinbar (aber eben nur scheinbar) unvermittelt neben dem eben Gesagten sei noch ein kurzer Hinweis auf die Mystik als Thema der religiösen Literatur heute angeschlossen. Indes, was scheint heute abgelegener als „Mystik"? Das meiste, was in unseren religiösen

Büchern zu ihr gesagt und von ihrem Vollzug vorgestellt wird, vermag ihr auch kaum etwas von ihrer Blässe und von dem Verdacht des religiös Hybriden oder doch des rein Esoterischen zu nehmen. Aber sosehr christliche Mystik immer auch als eine jener verschiedenen „Geistesgaben", jener unterschiedlich zugeteilten Charismen zu würdigen ist, von denen das Neue Testament spricht, sosehr müßte immer deutlicher werden, daß sie von ihrem Ansatz her nicht etwa pantheisierende Unendlichkeitsmystik ist, auch nicht eigentlich esoterische, zur Selbsterlösung drängende Aufstiegsmystik, sondern – etwas pointiert gesagt – „Brudermystik", eine Mystik also, die keineswegs von einer undialektischen Menschen- und Weltverneinung ausgeht, sondern gerade den unbedingten Einsatz der göttlichen Liebe für den Menschen, den „Geringsten", nachzuvollziehen und die Unmittelbarkeit Gottes in der Bewegung eben dieser Liebe zu erfahren sucht. Zeigt sich hier nicht, wie eines der höchsten Themen religiöser Literatur des Christentums, die Mystik, an das scheinbar Geringste grenzt, was man von dieser Literatur verlangen kann, nämlich an das vorhin genannte „humane Engagement"? Und wie wichtig wäre gerade heute die Einübung in eine solche „Brudermystik des Alltags"!

Vieles wäre, über das Angedeutete hinaus, noch zu sagen, auch unter anderen als rein inhaltlichen Gesichtspunkten: so z. B. über Bedeutung und Gestalt des religiösen Meditationsbuches im engeren Sinne, über die Eigenart der Sprache des religiösen Buches, ihren heute geforderten literarischen Rang. Doch die Insinuation dieser Thematik muß hier unser Ende sein.

Johann Baptist Metz

Ernest Ansermet zu Grundproblemen der Musik[1]

Seit Jahren ist dieses Buch von Musikern und Musikfreunden mit Spannung erwartet worden: man war überzeugt, daß hier die „Summa" eines Musikerlebens gezogen werde, man wußte auch, daß Ernest Ansermet, berühmt und überall gefragt als Dirigent alter und neuer Musik, viele Gastspieleinladungen abgelehnt hatte, um sein Werk zum Abschluß bringen zu können.

Ernest Ansermet wurde 1883 in Vevey geboren, studierte und lehrte Mathematik, ehe er sich für die Musik als Lebensberuf entschied. Nach musikalischen Studien bei Bloch, Mottl und Nikisch schrieb Ansermet Kritiken für die „Gazette de Lausanne", lernte während des ersten Weltkrieges in der Schweiz Igor Strawinsky kennen, und dieses Zusammentreffen, das zum Ausgangspunkt einer jahrelangen Zusammenarbeit werden sollte, bestimmte über die persönliche Sphäre hinaus Ansermets Musikerleben: er wurde als Dirigent weithin sichtbarer Vorkämpfer für die Musik seiner Zeit. Von 1915 bis 1923 war Ansermet musikalischer Leiter des Russischen Balletts (Diaghilew), 1918 gründete er das „Orchestre de la Suisse Romande" und schuf sich damit ein Spezialinstrument für authentische Wiedergabe moderner Musik. Keinesfalls aber hat sich der Künstler durch Spezialismen einengen lassen – seit langem kennt und verehrt ihn die Welt als Interpreten der gesamten abendländischen Musikliteratur und nun lernt sie ihn aus seinem Buche kennen als Musikphilosophen von ebenso fundiertem wie individuellem Denkvermögen.

Ansermet gliedert seine Darstellung in zwei Teile: 1) Hörbewußtsein und musikalisches Bewußtsein, 2) Die geschichtliche Entstehung der Musik aus der praktischen Erfahrung. Ein Anhang enthält Kapitel über Spezialthemen, deren Erörterung im Hauptteil den Fluß der Darstellung möglicherweise aufgehalten hätte. Der 1. Teil umfaßt: Das Hörbewußtsein, Der Hörbereich, Die Erscheinung der Musik in den Tönen, Das musikalische Bewußtsein. Dieser Teil ist der phänomenologischen Untersuchung des Hörens gewidmet, wobei Ansermet unterscheidet zwischen dem physiologischen Hörvorgang und seiner psychologischen Umsetzung ins musikalische Bewußtsein. Ausgehend vom logarithmischen Hören – die Intervalle werden nicht durch Multiplikation ihrer Frequenzverhältnisse, sondern durch Addition ihrer Logarithmen erfaßt – kommt Ansermet mittels ausführlicher mathematischer Analysen zu einer Bewertung der einzelnen Intervalle, die (im Gegensatz zu Hindemiths „Unterweisung") nicht auf das

[1] Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein. Aus dem Französischen von Horst Leuchtmann und Erik Maschat. München: Piper 1965, 848 S. Lw. 78.- (Subskriptionspreis bis 31. 12. 1965). Nach Ablauf der Subskriptionsfrist 90.-

physikalisch-akustische, also eigentlich nicht musikalische, Gebiet beschränkt bleibt, sondern im musikalischen, d. h. psychologischen Bereich erfolgt. Der Leser lasse sich durch diese sehr eingehenden Untersuchungen nicht abschrecken! Er wird sich dafür späterhin vor jedem Abgleiten ins Nebulose bewahrt sehen – eine Gefahr, der Äußerungen über Musik so oft ausgesetzt sind. Mit Worten ist dieser Kunst schwer beizukommen – sie existiert auf zwei Arten: in stummen Zeichen und in vergänglichen Klängen. Als musikalisches Ereignis stellen diese Klänge das Ergebnis eines Gestaltungsprozesses dar, den der Hörer nachvollzieht. Er ist bei der akustischen Wahrnehmung auf sein Ohr, dessen Aufnahmevermögen und dessen Begrenzungen angewiesen, und darum untersucht Ansermet zuerst „Hörbewußtsein" und „Hörbereich", ehe er sich der „Erscheinung der Musik in den Tönen" zuwendet. Schon im ersten Teil der Untersuchungen, z. B. in der Auswahl der Musikbeispiele, zeigt sich die wertvolle Mitgift, die der praktische Musiker Ansermet dem Denker beisteuert. In jahrzehntelanger Praxis, in enger Fühlung mit sehr verschiedenen Hörergruppierungen hat Ansermet Wirkungen der Musik unmittelbar erleben können, hat erfahren können, was „ankommt" und wie es „ankommt". Gerade weil Ansermets Weg als Dirigent nicht über gängige Pfade geführt, weil sein Wirken dem Hörer oft unbekannte Gebiete erschlossen hat, dürfen Erkenntnisse und Folgerungen des Musikphilosophen Ansermet gebührende Aufmerksamkeit beanspruchen.

Der zweite Teil der Ansermetschen Darstellung – der geschichtlichen Entwicklung der Musik gewidmet – umfaßt: Der Werdegang bis an die Schwelle unserer Zeit, Die zeitgenössische Musik / Schlußfolgerungen und Ausblicke. Historisch sieht Ansermet die Entwicklung der Musik in drei Stufen: Musik als Magie, Musik in transzendenter, aber passiver Bedeutung und – Entwicklung vom Orient zum Okzident – Musik in aktiver Bewußtseinsstufe (Abendland). Bewundernswert ist die souveräne Disposition dieses vielschichtigen Stoffes, ebenso bewundernswert die Noblesse der Darstellung, die sich in allen Fällen sinngemäße Einstufung der Musiker, ihrer Werke und Wirkungen innerhalb der Geschichte zur Aufgabe macht. Es sei hier nur auf die Würdigung Franz Liszts verwiesen, auf die Ausführungen über Musik in Rußland im 19. Jahrhundert, immer sieht der Leser sich klar umrissenen Positionen gegenüber.

Bei Darstellung der „musikalischen Erneuerung in Frankreich" hebt Ansermet hervor, wie nachdrücklich diese Erneuerung nach 1870 beeinflußt wurde durch lyrische Komponenten in Werken Richard Wagners und Robert Schumanns. Vor dem Hintergrund des damals ungemein vielseitigen Musiklebens, seiner „Schulen" und Gruppen, steht das originale Schöpfertum Claude Debussys. Er war stark genug, auf überlieferte handwerkliche Regeln verzichten und im Wege der Erfahrung eigene Gesetze sich geben zu können: ohne Bindung an traditionelle Formen löst das schöpferische Bewußtsein freimütige Bewegungen aus, in denen musikalische und formale Entwicklungen konform gehen. Gerade Ansermets Interpretationskunst hat entscheidend dazu beigetragen, die Plakatierung Debussys als „Impressionisten" zu erledigen, weil Ansermet immer „Architektur und melodische Linie ins rechte Licht" gerückt und Klänge nicht nur als Farbwerte, sondern ebenso in ihrer strukturellen Funktion zur Wirkung gebracht hat. Darum gelten dem Theoretiker Ansermet gewisse Klangcharakteristika Debussyscher Musik (Ganztonleiter, Nonenakkordfolgen, Sekundparallelen u. a.) nicht als „Freiheiten", mit denen sich der Komponist von der Tradition habe lösen wollen, sondern Ansermet weist an Beispielen gerade die Folgerichtigkeit der Linienführungen und Harmoniefolgen nach; als Führerin innerhalb der musikalischen Vorgänge kommt der Baßlinie wesentliche Bedeutung zu (wenn auch ganz andere Bedeutung wie etwa in der deutschen Musik). Ohne damit die Originalität Debussys anzutasten, sieht ihn Ansermet innerhalb des geschichtlichen Verlaufs als Endglied einer Kette von Perotin - Machaut - Claude le Jeune und Jannequin-Couperin und Rameau. So weit Debussy die Tore für seine Zeitgenossen und Nachfolger aufgetan hat, er hat es nicht getan als zerstörerischer Revolutionär, sondern indem er „neu" hörte, für die klangliche Realisierung des „neu" Gehörten nach oft mühevollem Suchen eigene Gesetzlichkeiten fand und auf ihren Grundlagen eine „neue" Klangwelt erschloß.

Die zwischen 1880 und 1890 geborene Musikergeneration – Ansermet zitiert auswahlweise Bartók, Kodály, Strawinsky, Pizzetti, Casella, Malipiero als bekannteste (Arnold Schönberg

wurde 1874 geboren) – ist kurz vor dem ersten Weltkrieg mit Werken hervorgetreten, die nach Thematik und Klangstruktur „fundamentale Gegebenheiten der Musik" in Frage stellten. Während die Italiener über die Grenzen ihres Landes nicht hinauswirkten, erwies sich Bartóks Musik, im Rahmen der Tonalität, als „Ausdrucksakt und ein Ausdrucksmittel von persönlichem und nationalem Charakter" – gültiger Beitrag zur Geschichte und zum Besitz abendländischer Musik.

Der Erscheinung Igor Strawinskys, der Würdigung des Musikers und seiner Werke, widmet Ansermet mehr als 50 Seiten: ihre kritischen Partien erhalten Bedeutung nicht allein durch des Verfassers Vertrautheit mit Werken und Person des Komponisten, sondern ebenso durch Ansermets ethische Einstellung, die Maßstäbe seiner Beurteilung setzt. In einer Zeit nahezu monströsen Musizierens überraschte Strawinsky durch Konzentration statt Ausbreitung, durch die gestische Prägnanz bildhaftknapper Motive. Sie „treffen" Situationen und Gestalten, sie überzeugen, weil Umriß und Farbe, Motiv und Klang einer Invention entspringen (z. B. das bitonale Petruschka-Motiv). Ansermet charakterisiert Strawinskys Musik als „Musik der Bilder", entstanden aus einer Phantasie, die durch erfühlbare Bilder oder durch Gegenstände in der Umwelt aktiviert wurde. So erklärt sich nach Ansermet „der im wesentlichen statische Charakter der Musik Strawinskys", die den Hörer von einem Zustand in den anderen übergehen lasse, ihn wohl auch in Spannung auf den Abschluß versetze, nicht aber zu einem großlinigen musikalischen Ereignis sich verdichte. Wird die Phantasie des Hörers durch einen konkreten „Vorwurf" (wie in den Balletten) in bestimmte Richtungen gelenkt, so erschließen sich spontan Gehalt und Gestalt als künstlerischer Organismus. Solche organische Einheit sieht Ansermet nicht gesichert in Strawinskys „absoluter" Musik, weil durch die Reihung kontrastierender Episoden zwar tonale Zusammenhänge geschaffen werden, aus inneren musikalischen Bewegungen resultierende Groß-Formen aber nicht entstehen könnten (Symphonie in drei Sätzen). Folgerichtig muß Ansermet Strawinskys ästhetischer Einstellung zur Musik (Musikalische Poetik) widersprechen, die „Musik als Akt des Selbstausdrucks", als Zeugnis vom Menschen, nicht gelten läßt, weil nach Strawinsky „die Musik unfähig ist, etwas auszudrücken". Soweit die Wege Ansermets und Strawinskys sich voneinander entfernt haben, so lebhaft erinnert sich Ansermet, wieviel neue Sicht er der Zusammenarbeit mit Strawinsky wie auch seiner Musik verdanke, so entschieden betont er, daß Einwände gegen bestimmte Werke oder gegen die ästhetische Einstellung des Komponisten die Bewunderung für das Genie Strawinskys nicht einschränken.

Radikal ablehnend stellt Ansermet sich gegen Arnold Schönberg, gegen serielle und atonale Musik, um so mehr als Ansermet in der Erhebung eines Irrtums, für den er die Dodekaphonie hält, zur Norm eine Gefahr für die junge Musikergeneration sieht. Ansermet bezweifelt, ob eine „Reihe" aus „zwölf nur jeweils aufeinander bezogenen Tönen" vom Hörbewußtsein so aufgenommen werde, wie sie vom Urheber gemeint sei, weil das Hörbewußtsein zwischen den Tönen keine tonalen Beziehungen herstellen und die Aufeinanderfolge nicht als Motiv oder Melodie apperzipieren könne. Anderseits aber bleibe dem Hörbewußtsein nach Ausschaltung der Modulation als „Mittlerin des formalen Aufbaus" nur der rhythmisch oder dynamisch differenzierte Verlauf der melodischen Linie als Richtungsweiser. Ansermet belegt seine Ablehnung bis ins Einzelne mit zahlreichen musikalischen Analysen, wobei er verschiedentlich in Erinnerung bringt, daß die theoretisch so stark betonten Imitationsmöglichkeiten der Reihentechnik in vollem Umfang vom Hörer gar nicht wahrgenommen werden können. Daß der Auseinandersetzung mit Arnold Schönberg noch Stellungnahmen zum Schaffen der jüngeren und jüngsten Generation – Anton v. Webern, Alban Berg, Pierre Boulez, Karlheinz Stockhausen, Luigi Nono – folgen, in denen Ansermet seine Ansichten mit äußerster Schärfe verficht, gibt diesem Kapitel im Zusammenhang mit dem folgenden „Panorama der Epoche" den Rang einer schonungslosen zeitkritischen Analyse.

Der Verlag R. Piper & Co., München, legt das Buch mit 230 Notenbeispielen und 32 Diagrammen in mustergültiger Ausgabe vor. Daß sie möglich wurde, ist den Übersetzern Dr. Horst Leuchtmann und Erik Maschat zu danken; sie haben mit bewundernswertem Einfühlungsvermögen und philologischer Akribie eine Aufgabe hervorragend gelöst, deren ungewöhnliche Ansprüche bis ins Einzelne erfüllt sind.

Willibald Götze

- 6. 12. 66
9. MAI 1967
14. Aug. 1968
7. MRZ. 1969
15. Aug. 1969
26. NOV. 1969
5. AUG. 1970
26. AUG. 1970
4. Juni 1971
12. FEB. 1974
29. JULI 1975
27. OKT. 1975
12. MAI 1978
13. AUG. 1979
30. APR. 1980
7. NOV. 1980
17. MRZ. 1981
9. JUNI 1982
18. OKT. 1982

13.10